

38



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



SUYOLCU

Osmanlılar’da su bulma ve akıtma işiyle ilgili bir meslek.

Suyun kaynağından bulunup şehirlerde düzenli biçimde akıtılmasına kadar olan bütün faaliyetleri icra eden bir meslek dalıdır. Su yollarının yapımı, bakım ve onarımı, korunması, suların ölçülmesi ve dağıtılmasıyla ilgili bütün işler bu meslek dalının çalışma alanını meydana getirir. Osmanlı toplum hayatında diğer bayındırlık hizmetleriyle beraber şehirlere su getirme işine de büyük önem verilmiş ve bu amaçla büyük harcamalara girişmekten kaçınılmamıştır. Başta İstanbul olmak üzere Bursa, Edirne, Selânik, Manisa, Amasya, Konya, Kayseri, Halep, Şam gibi büyük şehirlerin su ihtiyaçlarının karşılanmasına ve Hicaz suyollarına yapılan harcama ve yatırımlara dair Osmanlı arşivlerinde çok sayıda belgeye ulaşmak mümkündür. Devlet tarafından yaptırılan su yollarından başka bazı hayır sahiplerinin kurdukları vakıflar yoluyla getirdikleri sular da şehir sularına katkı sağlamıştır.

Suyolculuk işinin Osmanlılar’da inşaat işleriyle uğraşan gruplar arasında bir meslek olarak yer almaya başlaması Fâtih Sultan Mehmed dönemine rastlar. İstanbul’un fethinden ve devletin başşehri olmasından sonra diğer imar hareketleriyle beraber halkın su ihtiyacının karşılanmasına da önem verildi. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul için yaptırdığı su yollarına hizmet amacıyla 1472’de on suyolcu (huddâm-ı râh-ı âb) tayin etti. II. Bayezid döneminde çeşitli vakıf ve imaret tesislerinin kadroları içinde suyolcu, suyolcu çırağı, suyolcu kâtibi gibi kişiler de bulunuyordu. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde su sıkıntısını giderebilmek için büyük su projelerinin yapımına başlandı. İstanbul’da suyolcu sayısı ve suyolculuk mesleğinin önemi giderek arttı. Bu durum, araştırmacılarca suyolculuk mesleğinin sadece İstanbul’a has bir meslek gibi görünmesine yol açmıştır. Halbuki suyolculuk imparatorluğun her yerinde faaliyet gösteren kaldırımcılık, köprücülük, taşçılık, dülgerlik, nakkaşlık gibi bir meslek dalıdır.

Saraya bağlı suyolcularına bölükbaşı, diğerlerine usta denilirdi. Bunlar kendilerine verilen işe göre yanlarında kalfa ve çırak çalıştırırdı.

Suyolcuların dışında su yollarının korunması için su yolu korucuları, bendlerin ve kaynak sularının korunması için bend muhafızları tayin edilirdi. Bunlar işin teknik yönünden sorumlu olmayıp sadece su yollarına tabiat ve insanlar tarafından gelebilecek zararları önlemek ve meydana gelen hasarları ilgililere haber vermekle görevliydi.

Suyolculuk işine bir müslüman veya hıristiyan tayin edilebileceği gibi bir köy halkı da topluca su yollarının bakım ve onarımı için görevlendirilebilirdi. Bu iş için görevlendirilenler hizmetlerinin karşılığında haraç, ispençe, avârız ve tekâlîf-i örfiyye gibi vergilerden muaf tutulurdu. İstanbul'da Kâğıthane su yollarının bakımı ve korunması on bir suyolcu köyünün sorumluluğuna bırakılmıştı. İstanbul ve çevresindeki bazı suyolcu köylerinin bir kısmı müslüman, bir kısmı hıristiyan, bazıları ise hem müslüman hem hıristiyanların birlikte ikamet ettikleri yerleşme yerleri durumundaydı.

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren su yollarına yapılan büyük yatırımlar, özellikle Kırkçeşme tesislerinin inşasından sonra su işlerinde görülen artış bu alanda geniş çaplı bir kurumlaşmayı gerektirdi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın son dönemlerinde 25 Mart 1566'da Suyolu Nâzırlığı kuruldu. Daha önce suyolcular diğer inşaat esnafı gibi şehremini ve mimarbaşının denetimi altında çalışıyordu. Suyolu nâzırları, suyun kaynağından getirilerek çeşmelerden akıtılmasına kadar olan bütün faaliyetlerden sorumlu ve bu konuda yetkili kişilerdi. Suyolcularla birlikte su yollarını denetlemek, su yollarının bakım ve onarımını sağlamak, su yollarını korumak ve suyolcuları denetlemek, suların miktarını ölçmek ve suyu adaletle dağıtmak, yapılan harcamaları hesaplamak, boşalan kadrolara tayin yapmak, suyolcuların haklarını korumak gibi her türlü faaliyet onların görevleri arasındaydı. Suyolu Nâzırlığı mimarbaşılık makamına aday bir mevkiydi. Mimar Dâvud Ağa, Mimar Dalgıç Ahmed Ağa, Mimar Sedefkâr Mehmed Ağa gibi mimarlar hep suyolu nâzırlığından yükselerek mimarbaşı olmuşlardı. Suyolu Nâzırlığı 1836'da Evkaf Nezâreti'ne bağlanıncaya kadar su işlerinden sorumlu en üst makam oldu.

Suyolcu tayin edilenlerin ellerine padişah beratı verilir, beratlarda isimleri, görevleri, kazançları, vergi muafiyetleri belirtilirdi. Bir suyolcu kadrosu ölüm veya feragat sebebiyle boşaldığı zaman yeri hemen doldurulurdu.

Ölen suyolcunun oğlu varsa bu görev öncelikle ona verilir, yoksa, gönüllü olan biri suyolu nâzırının arzı üzerine tayin edilirdi. Yeni suyolcuya getirildiği kadronun vergi muafiyetlerini gösteren berât-ı hümâyun verilirdi. Ellerinde padişah beratı olan suyolcular, vergi memurlarının baskıları karşısında şikâyette bulunabilmek için bu belgeleri gösterirlerdi.

Suyolculara vergi muafiyetlerinden başka yaptıkları işin derecesine göre belirli bir ücret veya dirlik (timar) verilebilirdi. Vakıf kadrolarında bulunan suyolculara maaşları vakıf yönetimi tarafından çalıştıkları gün sayısına göre ödenir, saray suyolcularına ise belli bir maaş veya maaş yerine dirlik verilirdi. Bayramlarda ve dinî günlerde halkın diğer esnaf gruplarına olduğu gibi suyolculara da yardımda bulunulması ve hediye verilmesi âdettendi. Saraya bağlı bir suyolcu aylığı yanında günde bir çift fodula (ekmek), pirinç, zeytinyağı, soğan, tuz, fasulye, et, yağdan ibaret erzak ve mum alırdı. Vakıf su yollarında çalışan suyolcular vakıf kadrolarında bulunmasalar bile imâretten yemek yiyebilirlerdi.

XIX. yüzyıla girilirken suyolcu sayısındaki artışlarla birlikte ücretlerin yetersiz kalmaya başlaması suyolculuk kurumunda bozulmaya yol açtı. Suyolcuların halktan para toplayabilmek için su yollarını kendilerinin bozdukları iddiaları ortaya çıktı.

1826 tarihli İhtisap Ağalığı Nizamnâmesi'nde suyolcuların su yollarını bozarak halka zulmettiğinden, su nâzırlarının bunlara göz yumduğundan bahsedilerek gereğinden fazla suyolcuların başka işlere yerleştirilmesi, suyolcuların kendilerine mahsus bıçaktan başka herhangi bir silâh taşımamaları gibi konular da yer alıyordu. Suyolcular önce 1836'da Evkaf Nezâreti'nin kuruluşuyla bu kurum bünyesinde ve XIX. yüzyılın ortalarından itibaren kurulmaya başlanan belediyelerde yer alarak su işlerinden sorumlu görevliler haline gelirken suyolcu terimi de tarihe karıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 977-979, 1358-1359; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 18; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 149; Kâzım Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 54; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar (der. Salih Özbaran), İzmir 1984, s. 78-79, 81; Ünal Öziş - Yalçın Arısoy, Su Mühendisliği Tarihi Açısından Mimar Sinan'ın Suyolları, İzmir 1987, tür.yer.; Abdullah Martal, "XVI. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda SuYolculuk", TTK Belleten, LII/205 (1989), s. 1585-1654.

Abdullah Martal

SUYOLCUZÂDE MEHMED NECİB

(ö. 1171/1758)

Devhatü’l-küttâb adlı eseriyle tanınan hattat, şair ve âlim.

Eyüp’te doğdu. Babası Hattat Ömer Efendi gençliğinde Kastamonu’dan İstanbul’a göç etmiştir. Ünlü hattat Suyolcuzâde Mustafa anne tarafından dedesi olduğu için Suyolcuzâde lakabıyla tanınır. İlk öğrenimini Bahçekapı Vâlide Sultan Mektebi’nde gören Mehmed Necib, dinî ilimler yanında Ağakapılı İsmâil Efendi’den aklâm-ı sitteyi meşkederek icâzet aldı. Kurşuncuzâde Ahmed Efendi ile de kısa bir süre yazı müzakere ettikten sonra sülüs ve nesihte asıl gelişmesini Yedikuleli Seyyid Abdullah’ın hat derslerine devam ederek elde etti. Kimden öğrendiği bilinmemekle beraber ta‘lik ve hurdesini de çok iyi yazıyordu. III. Ahmed’in üç şehzadesinin sünnet şenliklerini anlatan Seyyid Vehbî’nin Surnâme’sini hurde nesta‘likle Şâkir Hüseyin, nesihle Mehmed Necib Efendi yazmakla görevlendirildi. 1132’de (1720) yazımına başlanan Surnâme, Levnî’nin minyatürleriyle (TSMK, III. Ahmed, nr. 3594) beş yılda tamamlandı. Müderrislik ve Haremeyn teftiş kâtipliğiyle Mısır’ın Reşîd şehrinde kadılık görevinde bulunan Necib Efendi Mi‘rac gecesi 27 Receb 1171’de (6 Nisan 1758) İstanbul’da vefat etti ve Eyüp’te Mustafa Ağa Çeşmesi yakınında dedesi Suyolcuzâde Mustafa’nın yanına defnedildi. Fakat buradaki mezarlar son zamanlarda şehir planlama çalışmaları sonucu ortadan kaldırılmıştır. Necib Efendi’nin aklâm-ı sittede yetiştirdiği, Devhatü’l-küttâb ile Tuhfe-i Hattâtîn’de adları geçen talebeleri arasında İbrâhim Şem‘î, Ahmed, Abdullah, Osman b. İsmâil, Seyyid Osman (Kîsedâr), Hâkim Mehmed Efendi, Mustafa b. Mehmed, İbrâhim (Kaşlı), Osman Efendi (Türbedar), Abdullah Sûfîzâde, Bosnalı Osman Efendi ve Zuhûrî Mustafa Efendi anılabilir.

Bir mushaf yazdığı bilinen Necib Efendi’nin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde de (Hazine, nr. 2299) cildbend içinde bir sülüs-nesih kıtası

vardır. Necib Efendi, “Necîbâ” mahlasıyla yazdığı şiirleri ve düşürdüğü tarihleri mürettep divanında toplamıştır (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye, nr. 169). Zeynüddin İbn Nüceym’in el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 282), Mustafa Âlî Efendi’nin Mehâsinü’l-âdâb (TSMK, Revan Köşkü, nr. 418), Esnây-ı Musâlahada Tevârüd Eden Mekâtîb (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1953) Necib Efendi’nin istinsah ettiği bilinen eserler arasındadır. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde korunan Suyolcuzâde Mustafa’nın kabir kitâbesi celî sülüs hatla Mehmed Necib Efendi tarafından yazılmıştır. Eyüp’te Ahmed Efendi Türbesi, Kadızâde Çeşmesi, Üsküdar’da Nuhkuyusu caddesinde günümüzde mevcut olmayan Mehmed Ağa Çeşmesi, Tophane’de Defter Emini Çeşmesi, Kasımpaşa’da Tersane Emini Hacı Ahmed Ağa Çeşmesi ve Otakçılar’da Kırîmî Mehmed Efendi Çeşmesi’nin manzum kitâbe metinleri de Mehmed Necib Efendi’ye aittir.

Mehmed Necib Efendi’nin en önemli eseri hat sanatları konusunda başvuru kaynağı olan Devhatü’l-küttâb’dır. Eserin mukaddimesinden I. Mahmud zamanında Bâbüssaâde ağasının muhasebecisi olan İsmâil b. İbrâhim’in teşvikiyle kaleme alındığı, Nefeszâde İbrâhim Efendi’nin Gülzâr-ı Savâb’ını tamamlayan bir eser olduğu ve 1150’de (1737) telif edildiği anlaşılmaktadır. Mehmed Necib Efendi, Devhatü’l-küttâb’ın yazımında Tuhfe-i Sâmî, Menâkıb-ı Hünerverân, Vefeyâtü’l-aʿyân, Mevzûâtü’l-ulûm, Gülzâr-ı Savâb gibi eserlerden yararlanmış, çağdaşı hattatlarla ilgili bilgileri de bizzat kendilerinden ve yakın çevrelerinden toplamıştır. Ağır bir dille yazılmış olan Devhatü’l-küttâb üç bölümden (makaleden) oluşur. Birinci bölümde hattat padişahlar, ikinci bölümde hattın tarihçesi ve fazileti ele alınmış, eserin geniş tutulan üçüncü bölümünde ise özellikle Osmanlı ülkesinde ve diğer İslâm ülkelerinde yetişen aklâm-ı sitte, nesta‘lik ve divanî yazıda ünlü 495 hattatın biyografisi yer almıştır. Devhatü’l-küttâb’ın Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 1232/3; Hazine, nr. 1294), Süleymaniye (Fâtih, nr. 4359), Millet (Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 800), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 9627) ve Ankara Türk Tarih Kurumu (nr. 541, 585) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Kilisli Muallim Rifat, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan bir nüshayı (Emanet Hazinesi, nr. 1232/3) esas alarak eserin sadece üçüncü bölümünü kısaltarak günümüz Türkçe’sine çevirmiştir (İstanbul 1942).

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 70; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 654-655; Hat Sanatı İçin Kaynak, Devhatü'l-küttâb İncelemeli Metin Çevirisi (haz. Ayşe Peyman Yaman, yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8, 9, 11-13; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 436-438; Sicill-i Osmânî, IV, 542; Osmanlı Müellifleri, II, 458; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 280; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1988, I, 398; Esin Atıl, Levnî ve Surnâme, İstanbul 1999, s. 35; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2973-2974.

Muhittin Serin

SUYOLCUZÂDE MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1097/1686)

Osmanlı hattatı.

Tahminen 1028 (1619) yılında İstanbul'un Eyüp semtinde doğduğundan Eyyûbî, Suyolcu Ömer Ağa'nın oğlu olduğu için Suyolcuzâde lakabıyla anılır. Dede ismiyle tanınan bir hattattan derse başlayıp onun vefatıyla Büyük Derviş Ali'nin talebesi oldu. Osmanlılar'da yazı sanatının menşei sayılan Şeyh Hamdullah'tan itibaren Şükrullah Halîfe, Pîr Mehmed b. Şükrullah, Hasan Üsküdârî, Hâlid Erzurûmî ve Derviş Ali sırasıyla kendisine kadar gelen yazı üslûbunda Suyolcuzâde Mustafa Efendi bu zincirin son halkasını teşkil etti. Zira onun yetiştirdiği Hâfız Osman Efendi'yle yeni bir çığır açıldı. Derviş Ali, genç talebesi Hâfız Osman'la istediği kadar meşgul olamayınca meşk için onu Suyolcuzâde'ye gönderdi. Necmeddin Okyay, eline geçen bir Suyolcuzâde kıtasını hocası Sâmi Efendi'ye gösterip kanaatini sorduğunda o da

bu noktaya dikkat çekerek, "Benim itikadımca Hâfız Osman, Suyolcuzâde'ye mülâki olduktan sonra Hâfız Osman olmuştur" cevabını verdi.

Aklâm-ı sitteden icâzet alışından ölümüne kadar ömrünü yazı yazmak ve öğretmekle geçiren Suyolcuzâde Mustafa'nın tesbit edilebilen talebeleri şunlardır: Şeyhzâde Abdi, Seyyid Abdülkadir Çelebi (Kastamonulu), Müzehhip Abdurrahman, Abdullah b. Hüseyin, Kurşuncuzâde Ahmed Eyyûbî, Bâlâzâde Ahmed, Benlizâde Ahmed Eyyûbî, Çöpçüzâde Ahmed, Ahmed Üsküdârî, Ali (Kasımpaşalı), Kirli Câfer Çelebi, Ebûbekir Ağa (Eğrikapılı), Feyzî İbrâhim (Çelebi İmam), Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, Sepetçizâde Mehmed Efendi, Mehmed Azîzî, Bîdestübîpâ Mehmed Bolevî, Mehmed Lârendî, Mehmed b. Ali, Sakazâde Mustafa, Salâtîzâde Mustafa, Mustafa (Kastamonulu), Ferruhzâde Mûsâ Lârendî, Osman Ağa,

Osman b. Abdülbâkī, Mîrialem Osman, Ömer b. Mehmed Eyyûbî, Ömer Ağa, Receb Halîfe, Süleyman Âhenînkalem, İmam Yûsuf. Bunların dışında Hâfız Osman, Hocazâde Mehmed Enverî (Karakız), Câbîzâde Abdullah ve Kastamonulu Ömer Efendi de onun önde gelen öğrencileri arasında yer alır.

Müstakimzâde, Tuhfe'de Suyolcuzâde'den bahsederken (s. 536) onun Kādirî tarikatına intisabı bulunduğunu ve ömrünün sonlarında Devleti Aliyye ile sefere memur edildiğini belirtmektedir. Bunun hangi sefer olduğu belli değilse de ölümünden birkaç yıl önce gerçekleşen Viyana seferi olması muhtemeldir. Suyolcuzâde Mustafa Efendi vefat edince Eyüp'te Hamamarkası'ndaki kabristana defnedildi, ancak kabrinin yeri bilinmemektedir. Devhatü'l-küttâb'ın müellifi olan torunu ve Ömer Efendi'nin oğlu Suyolcuzâde Mehmed Necib tarafından yazılan kabir kitâbesi ikiye ayrılmış halde Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ne nakledilmiş olup orada yapıştırılarak tamir görmüştür. Elliden fazla mushaf (TSMK, Yeniler, nr. 761; Chester Beatty Library, İs. nr. 1526; Abdurrahman el-Uveys Koleksiyonu / Şârika, 1081/1670 tarihli), 100 kadar en'âm (üç adedi TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 356, 357, 358'dedir), sayısız evrâd ve murakka' yazan Suyolcuzâde'nin hususi koleksiyonlarda daha ziyade kıtalarına rastlanmaktadır (Sakıp Sabancı Müzesi, nr. 151, 415).

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 73; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 536-537; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 155; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 49-50; M. Uğur Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 74-75, 78; a.mlf., Eternal Letters, Sharjah 2009, s. 56-59; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 122.

M. Uğur Derman

SUYOLCUZÂDE SÂLİH EFENDİ

(bk. SÂLİH EFENDİ, Suyolcuzâde).

SUYÛTÎ

(bk. SÜYÛTÎ).

SÛZENÎ

(سوزنى)

Şemsüddîn Tâcü’ş-şuarâ Muhammed b. Alî Hakîm Sûzenî-yi Semerkandî (ö. 569/1173)

Hicivleriyle ünlü İranlı şair.

Semerkant yakınlarındaki Nesef’te (Nahşeb) veya bazı kaynaklara göre Semerkant’ın Kelâş köyünde doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda kendisinden “emlahu’ş-şuarâ”, Fahreddin Ebû Bekr-i Sûzenî diye söz edilmekte, şiirlerinde adını Ebû Bekir, Muhammed ve Ömer şeklinde de andığı görülmektedir. Selmân-i Fârisî'nin soyundan geldiğini ileri süren Sûzenî bazı şiirlerinde “Selmânî” mahlasını kullanmıştır. Gençliğinin ilk yıllarında öğrenimini sürdürmek için Buhara’ya gitti, orada iğnecilik sanatını öğrendi. Muhtemelen “Sûzenî” mahlasını bu sebeple almıştır. “Mes‘ûdî” mahlasıyla şiir yazan babasından bu yeteneğini aldığı ve şair olmasında babasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Buhara’dan başka Semerkant’ta eğitim gören ve hayatının büyük kısmı burada geçen Sûzenî, şiirlerinde ilk hâmileri olan Karahanlı Hükümdarı Arslan Han ve Kılıç Tamgaç Han’ı, ayrıca Buhara’nın önde gelen ulemâ ve yöneticilerinden olan Burhân ailesinden bazı kimseleri, Sultan Sencer’i ve başkalarını methetti. Hayatının son yıllarını yoksulluk içinde geçiren ve bu durumunu şiirlerine de yansıtan Sûzenî 569 (1173) yılında seksen yaşlarında vefat etti. 562’de (1166-67) öldüğü de kaydedilir.

Şiirlerinden Arapça’yı ileri düzeyde bildiği ve Türkçe’sinin de iyi olduğu anlaşılan Sûzenî Fars şiirinde Türkçe kelimeler kullanan şairler arasında bulunmaktadır. Şiirlerinde yer verdiği konular arasında Hıristiyanlık ve Mani inancı hakkındaki bilgiler de bu alanlardaki birikimini göstermektedir. Daha çok bir hiciv ve eleştiri şairi olarak tanınan Sûzenî hiciv ve alay dalında özgün kavramlar ve mazmunlar türetmiş, duygularını dile getirmek için en ince ve zor anlamlı kelime ve kavramları, sert ve kırıcı ifadeleri kullanmaktan kaçınmamıştır. A‘mâk-ı Buhârî, Senâî, Evhadüddin Enverî,

Muizzî, Edîb Sâbir, Reşîdüddin Vatvât gibi çağdaşı meşhur şairleri hicvetmekten geri durmamış, hayatının sonlarına doğru diğer birçok şair gibi hiciv ve eleştiriden el çekmiş, bu kırıcı tutumundan pişman olduğunu şiirlerinde dile getirmiştir.

Devrinde önemli bir şair kabul edilen Sûzenî'nin şiirlerinin çoğu kaside türündedir. Özellikle bazı hükümdarlar, emîrler ve vezirleri methettiği şiirleri güçlü, akıcı ve sadedir. Musammatları ve rubâîleri gazelleri gibi güçlü ve derin değildir. Sûzenî daha çok Unsûrî ve Ferruhî-i Sîstânî gibi ünlülerin tarzını takip etmiş, ancak şiir kalitesinde onların seviyesine ulaşamamıştır. Şairin kaside, musammat, gazel, kıta ve rubâîlerden oluşan ve çok sayıda yazma nüshası bulunan divanının Nâsırüddin Şah Hüseynî tarafından tenkitli metni yayımlanmıştır (Tahran 1338 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Sûzenî, Dîvân (nşr. Nâsırüddin Şah Hüseynî), Tahran 1338 hş., neşredenin girişi, s. 1-28; Avfî, Lübâb, II, 191-198; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1340 hş./1961, II, 703-708; Storey, Persian Literature, V/2, s. 546-550; Safâ, Edebiyyât, II, 622-626; Rypka, HIL, s. 214-215; Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, s. 117-118; M. M. Yûnus, es-Sûzenî es-Semerḳandî ve şiʿrühü'l-câd, Kahire 1989; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan ü Süḫanverân, Tahran 1369 hş., II, 315-322; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Naḳd-i Edebî, Tahran 1373 hş., s. 217; a.mlf., Ez Güzeşte-yi Edebî-yi Îrân, Tahran 1375 hş., s. 293-294; Alizâde, "Sûzenî-yi Semerḳandî", Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., I, 526-527; F. C. de Blois, "Sūzanī", EI² (İng.), IX, 916; Gulâm Mustafa Han, "Sûzenî", UDMİ, XI, 449-452.

Nimet Yıldırım

SÛZÎ

(سوزى)

(1765-1830)

Mutasavvıf, divan şairi.

Sivas'ta doğdu. Adı Ahmed'dir. Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu Şemseddin Sivâsî'nin (ö. 1006/1597) torunlarındandır. İlmî ve tasavvufî bir çevrede iyi bir eğitim alarak yetişti. Dinî bilgileri Hâdimî'den, tasavvufla ilgili bilgileri Şeyh Abdülmecid Efendi'den öğrendi. 1198'de (1784) hacca gitti. Sivas'a dönüşünden sonra Şemsî Dergâhı'nda postnişin oldu. Sûzî 1246 (1830) yılında Sivas'ta vefat etti ve Sivas Meydan Camii'ndeki Şemseddin Sivâsî Türbesi'ne defnedildi. Yusuf Akyurt'un Sivas Şehri (Resimli Türk Abideleri) adlı eserinde (XVII, şekil 53) mevcut Kara Şemseddin Sivâsî Türbesi krokisine göre 18 numaralı mezar Sûzî Ahmed Efendi'ye aittir. Divanında yer alan, Halvetiyye tarikatı silsilesini anlattığı bir manzumede (s. 22) kendisinin Şemseddin Sivâsî'den sonra yedinci şeyh olduğunu ve Şeyh Abdülmecid Efendi'den el aldığını belirtmektedir.

"Sûzî" mahlasını kullanan şairin şiirlerinde pek başarılı olduğu söylenemez. Nitekim kendisi de divanın sonunda yer alan uzunca bir manzumesinde, "Gerçi nâmevzun mühmel çokdurur bunda kelâm" mısraı ile şiirlerinin sanat değerinin fazla olmadığını ifade etmiş, İbnülemin Mahmud Kemal de, "Kişi noksânını bilmek gibi irfân olmaz" sözüyle bu kanaate iştirakini belirtmiştir. Manzumelerinden bir kısmı ilâhi olarak bestelenmiştir.

Eserleri. 1. Divan. Müstezad nazım şekliyle yazılmış iki, kaside şeklinde bir münâcât ve iki na'tla başlayan divanda daha sonra tasavvufî şiirler yer almaktadır. 192 sayfadan ibaret divan Şemseddin Sivâsî'nin mevlidinden seçilmiş bölümlerin de ilâvesiyle Mehmed Eşref Efendi tarafından bastırılmıştır (bk. bibl.). Çeşitli yazma nüshaları bulunan eser üzerinde (Kaplan, I/1 [1994], s. 42) Ayşe Ulusoy Suzi Divanı (Tenkitli Neşir) (2004,

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Metin Ceylan (1999, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans çalışması yapmışlardır. 2. Sülûknâme. Tarîkatnâme adıyla da bilinen eserde sülûk ve tarikat âdâbından bahsedilmektedir. Mensur olup içinde yer yer manzum kısımlar da bulunan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç nüshası tesbit edilmiştir (Osman Huldi Öztürkler, nr. 63/14; Hacı Mahmud Efendi, nr. 3131/2; Mihrişah Sultan, nr. 198/1). 3. Pendnâme. Tasavvufî nasihatlerden ibaret olan doksan altı beyitlik mesnevide zâhir ve bâtın ilminden, mücâhededen, kötü huylardan arınmaktan vb. hususlardan bahsedilmektedir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki yazması mevcuttur (Osman Huldi Öztürkler, nr. 63/7; Mihrişah Sultan, nr. 198/2). Manzumenin tenkitli neşrini bir makale halinde yayımlayan Mahmut Kaplan (bk. bibl.) matbu bir nüshası daha olduğunu bildirmektedir. Eser ayrıca Alim Yıldız tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Kaynaklarda Sûzî'nin Kasîde-i Bür'e Tercümesi adlı bir eserinden daha bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sûzî, Divan, İstanbul 1290; Osmanlı Müellifleri, I, 89; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 1743-1744; Îżâḥu'l-meknûn, I, 509; Yusuf Akyurt, Sivas Şehri (Resimli Türk Abideleri), TTK Ktp., Latin Harfli Yazmalar, nr. 594, XVII, şekil 53; Alim Yıldız, Sivaslı Şairler Antolojisi, İstanbul 2003, s. 42-45; a.mlf., "Ahmed Sûzî ve Pendnâmesi", Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu (21-25 Mayıs 2007), Sempozyum Bildirileri, Sivas 2007, II, 353-360; Mahmut Kaplan, "Ahmed Sûzî ve Pendnâmesi", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, I/1, Van 1994, s. 41-52; "Ahmed Sûzi Efendi", TDEA, I, 75.

Hasan Aksoy

SÛZÎ ÇELEBİ

(ö. 931/1524)

Gazavatnâme'siyle tanınan Osmanlı şairi.

1455-1465 yılları arasında Prizren'de doğdu. Adı Mehmed b. Mahmûd b. Abdullah'tır. Nakşibendî tarikatına mensup olduğundan Sûzî-i Nakşibendî, bazı kaynaklarda ise Sûzî-i Rûmî, Sûzî-i Pürzerrînî, Mevlânâ Sûzî, Sozi Çelebi *Efendi* Baba gibi isimlerle de anılmaktadır. Kardeşi Nehârî ile birlikte başladığı medrese tahsilini bir gönül macerası yüzünden tamamlayamadı. Daha sonra Mihaloğulları'ndan Plevne kolunu temsil eden Gazi Ali Bey'in (ö. 906/1500) maiyetine girerek onun akınlarını yazdı. Ali Bey'in vefatından sonra oğlu Mihaloğlu Mehmed Bey'in yanında bulunarak onun da akınlarını yazmaya devam etti. 916'da (1510) Prizren'e döndü. Burada İlyas Hoca mahallesinde Bistrica suyu kenarında bir mescid, medrese ve kütüphane, medresenin hemen yanına yakın zamana kadar kullanılmakta olan bir çeşme ile külliyenin şehrin diğer tarafıyla irtibatını sağlamak üzere bir köprü yaptırdı. İnşa edildiği dönemdeki taş işçiliğinin güzel bir örneği olan köprünün bugün sadece bir gözü ayaktadır. Osmanlı mimarisinin en eski örneklerinden biri olan Sûzî Camii ise yapılan özensiz onarımlar yüzünden günümüzde farklı bir kimliktedir (Ayverdi, bk. bibl.).

Sûzî Çelebi, Kalkandelen'de (Virmiça) halka zulmeden bir kadıyı yazdığı bir

gazelle padişaha şikâyet etti ve onu azlettirdi. Bu olayla padişahın takdirini kazanan şaire Yavuz Sultan Selim, Prizren yakınlarında bugün de mevcut olan Grajdanik çiftliğini verdi. Buranın gelirini yaptırdığı cami ve medreseye vakfettiği, 919 (1513) tarihli bir sûreti günümüze ulaşan vakıfnâmesinden anlaşılmaktadır. Sûzî Çelebi vefatına kadar bu camide imamlık ve medresede hocalık yaptı. 1 Muharrem 931'de (29 Ekim 1524) Prizren'de vefat etti ve camisinin hazîresine defnedildi. Sûzî vakfiyesinin şahitlerinden olan kardeşi Nehârî'nin (ö. 929/1523) kabri de aynı hazîrededir. Vakfiyeden Sûzî Çelebi'nin Ayşe adında bir kızı olduğu

öğrenilmektedir. Sûzî’nin şairliğinden övgüyle bahseden şuarâ tezkireleri, onun şairlikte en üst noktayı yakalayan sanatkâr bir tabiata sahip olduğunu ifade etmektedir. “Serv-i kaddin dikmesidir şâh-ı gül gülzârda / Eşkimin perverdesidir lâleler kûhsârda” matla‘lı gazeli pek çok tezkire yazarı tarafından iktibas edilmiştir. Âşık Çelebi, başka hiçbir eseri bulunmasa bile bu gazelin Sûzî’nin şairliğini ispata kâfi geleceğini belirtir.

Sûzî Çelebi’nin divan tertip ettiği bilinmemektedir. Eldeki tek eseri mesnevi tarzında kaleme aldığı Gazavatnâme’sidir. Sehî Bey’in tezkiresi gibi ilk kaynaklarda 15.000 beyit olduğu ileri sürülen eserden bugüne 1795 beyit ulaşmıştır. Bu durum eserin başlangıçta daha geniş planlandığı halde tamamlanamadığını veya büyük bir kısmının kaybolduğunu düşündürmektedir. Gazavatnâme tevhid ve münâcât ile başlamakta, daha sonra Mihaloğlu Ali Bey’in akınları ve hayatının diğer önemli olayları anlatılmaktadır. Sûzî’nin eseri, iki akıncı beyinin hem biyografilerini hem de gazâlarını konu alması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Eser 300’e yakın gazavatnâme ve fetihnâme arasında akıncı gazâlarını anlatan tek örnek olup Rumeli fetihleri hakkında olduğu gibi akıncı beylerinin hayat tarzları hakkında da doğrudan bilgi veren değerli bir kaynaktır. Sûzî Çelebi eserini devrine göre oldukça sade bir dille kaleme almıştır. Geçiş bölümlerinde sıradan bir nâzım olarak görülen şair Ali Bey’den bahsederken coşkulu ve canlı bir üslûp kullanmaktadır. Bunda akınlara bizzat katılmasının tesiri olduğu muhakkaktır. Dört nüshası bilinen Gazavatnâme (Millet Ktp., Manzum, nr. 1339; Preussische Staatsbibliothek, MS, Or., nr. Qu-1468; Zagrep Yugoslav İlim ve Güzel Sanatlar Akademisi İslâm Eserleri Koleksiyonu, nr. 535/ 1; Agâh Sırrı Levend’in özel kütüphanesindeki nüsha) edisyon kritiği yapılarak Agâh Sırrı Levend tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1956). Sûzî’nin Mihaloğulları soyundan olduğu ve Mihal Gazi’nin gazavâtı hakkında bir manzume yazdığına dair kayıt henüz doğrulanmış değildir. Sicill-i Osmânî’de Mihaloğulları’ndan Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yaşayan ve ilmiyeden olan Prizrenli bir başka Sûzî Çelebi’den bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (Kut), s. 272 (vr. 101b-102a); Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 162b-163a; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 311-314; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 178; Kınalızâde, Tezkire, I, 491-493; Osmanlı Müellifleri, II, 231-232; A. Olesniski, Suzi Çelebi turski pesnik iıstorik, XV-XVI veka, Skopje 1934, XIII; Levend, Gazavatnâmeler, s. 181-227; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II-III, s. 191-192, 227; "Sûzî Çelebi", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1986, III, 235 vd.; Mustafa İsen, "Akıncı Gazavatnâmeleri ve Sûzî'nin Mihaloğlu Ali Bey Gazavatnamesi", Sûzî Çelebi (haz. Osman Baymak), Prizren 1998, s. 9-14; Osman Baymak, Sûzî Çelebi, Prizren 1998; Raif Virmiça, Sûzi ve Vakıf Eserleri, Ankara 2000; Prizrenli Suzi'nin 500. Yılı: Bildiriler, Bilgiler, Belgeler (haz. Altay Suroy Recepoğlu), Prizren 2000; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, I, 457; M. Kemal Özergin v.dğr., "Prizren Kitabeleri", VD, sy. 7 (1968), s. 75-97; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2683; Gönül Alpay Tekin, "Sūzī Čelebi", EI^2 (İng.), IX, 916-917; Fahamettin Başar, "Mihaloğulları", DİA, XXX, 24-25; "Sûzî Çelebi", TDEA, VIII, 58.

Meliha Y. Sarıkaya

SÛZİDİL

(سوزدل)

Türk mûsikisinde bir makam.

Klasik dönem bestekârlarından Abdülhalim Ağa'nın buluşu olup Türk mûsikisi makam sınıflamasında şed (göçürülmüş) makamlar sınıfına dahil olan ve hüseynî-aşiran perdesinde karar eden bir makamdır.

İnici bir seyir karakterine sahip makamın dizisi, zirgüleli hicaz makamı dizisinin, hüseynî-aşiran perdesine göçürülmesiyle elde edilmiştir. Bu duruma göre makamın dizisi; hüseynî-aşiran perdesinde yer alan bir hicaz beşlisine beşinci derece bûselik perdesinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesiyle meydana gelir (bk. ZİRGÜLELİ HİCAZ).

Sûzidil inici bir makam olduğundan birinci mertebe güçlü tiz durak hüseynî perdesi olup bu perdede yarım karar yapılacaktır. Bu kararı yapabilmek için, hüseynî perdesi üzerinde bir seyir alanına ihtiyaç vardır. Bu da durak perdesi üzerinde bulunan hicaz beşlisinin veya dizinin tamamının tiz durak hüseynî perdesi üzerine göçürülmesiyle elde edilir. Böylece makam hem tiz taraftan genişletilmiş hem de geniş bir seyir alanı elde edilmiş olur. Ancak bu tiz taraftaki simetrik genişleme yerine hüseynîde hümâyun dizisinin veya aynı perdede acemli uzzâl dizisinin getirilmesiyle de yapılabilir ki bu takdirde makam birleşik bir makam olur. Burada her iki genişleme şekliyle, yani hüseynî üzerine sekiz sesli bir dizi getirmekle on beşli sesli bir seyir alanının meydana geldiğini, bu durumun saz eserleri için uygun olmakla beraber sözlü eserler için pek uygun olmadığını ifade etmek gerekir. Zira her sazda on beş ses bulunabilmesine rağmen her ses icracısında bu kadar perde genellikle yoktur. Bu sebeple sözlü eserler için sadece hüseynî-aşirandaki hicaz beşlisi veya bunun bir, iki ses fazlasının göçürülmesi teknik açıdan daha uygundur.

Makamın birinci mertebe güçlüsü tiz durak hüseynî perdesi olup bu perdede hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Ana dizinin ek yerindeki bûselik

perdesi ise ikinci mertebe güçlüdür ve bu perdede yine hicaz çeşnisiyle asma karar yapılacak, dügâh perdesi de önem kazanmış olacaktır.

Makamın eski tariflerinde, "Hisar-bûselik makamının icrasından sonra hüseynî-aşiran perdesinde zirgüleli hicaz çeşnisi ile karar vermektir" ifadesi kullanılmıştır. Bu tarif de doğrudur. Çünkü seyir sırasında inici nağmelerde nîm-hisar perdesi atılıp yerine nevâ perdesi getirilerek dügâh perdesine bûselik çeşnisiyle düşülür ve bu perdede bûselikli bir asma karar yapılır. Bu şekilde dügâh perdesinde ikinci çeşit bir bûselik dizisi meydana gelir. Güçlü hüseynî perdesindeki hicazlı yarım karardan sonra dügâh perdesinde bûselikli asma kararın yapılması hisar-bûselik makamına bir geçkidir. Bu arada hüseynî-aşiran perdesinde de bir hicaz dörtlüsü bulunduğuna göre hüseynî-aşiran ile hüseynî perdeleri arasında bir hümâyun dizisi meydana gelmiş olur. Fakat hüseynî-aşirandaki hicazın yedeni zirgüleli olduğundan bu diziye zirgüleli hümâyun dizisi demek doğru olur. Gerek dügâhtaki bûselik gerekse hüseynî-aşirandaki zirgüleli hümâyunun iç içe girmesi, sûzidil makamının gerçekte birleşik bir makam olduğunu gösterirse de makamın çıkış noktası şed yoluyla olduğu için Arel-Ezgi nazariyatında şed makamlar sınıfına konulmuştur. Ancak gerçek şudur ki bu makamdaki hemen bütün eserler hüseynî-aşiranda yedeni zirgüleli olan bir hümâyun dizisiyle karar eder (bu açıdan bakıldığında, bütün şed ve hatta basit makamlarda sürekli olarak karşılaşılan bu köklü değişiklikler Arel-Ezgi nazariyatındaki basit makamlar, şed makamlar, birleşik makamlar sınıflamasının ne derece doğru bir tasnif olduğu ve istisnasız bütün makamların birleşik olup olmadığı konusu düşünülmeye değer bir husustur).

Sûzidil makamının donanımına fa için koma, sol ve re için bakiye diyezleri konulur ve gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Portenin altındaki bakiye diyezli re (kaba nîm-hisar) perdesini yeden olarak kullanan makamın dizisini meydana getiren seslerin isimleri pestten tize doğru hüseynî-aşiran, dik acem-aşiran, nîm-zirgüle, bûselik, çârgâh, nîm-hisar veya nevâ ve hüseynîdir. Genişlemiş kısımda ise dik-acem, nîm-şehnaz, muhayyer ve tiz bûselik perdeleri yer alır.

Makamın seyrine tiz durak hüseynî perdesi civarından başlanır. Bu perde eksen olmak üzere bütün dizide ve genişlemiş bölgede karışık gezinilip

hüseynî perdesinde zirgüleli hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Bu arada gerekli yerlerde diğer asma kararlar da gösterilerek dügâh perdesine bûselik çeşnisiyle düşülür, bu perdede yapılan asma kararla hisar-bûselik makamı sona erdirilir. Nihayet hüseynî-aşiran perdesine hicaz dörtlüsü ile düşülüp bu perdede kaba nîm-hisar perdesi yeden olarak kullanılarak tam karar yapılır.

Abdülhalim Ağa'nın ağır düyek, Tanbûrî Ali Efendi'nin devr-i kebîr peşrevleri; Abdülhalim Ağa'nın saz semâisi; Hacı Sâdullah Ağa'nın, "Beni ey gonca-fem bülbül-sıfat nâlân eden sensin" mısraıyla başlayan ağır semâisi; Tanbûrî Ali Efendi'nin, "Ceyhûn arayan dîde-i giryânımı görsün" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Şemseddin Ziyâ Bey'in sengîn semâi usulünde, "Ey gonca açıl zevkini sür fasl-ı bahârın", Leon Hanciyan'ın curcuna usulünde,

"Cânâ gam-ı aşkınla perîşan gezer oldum", Tanbûrî Ali Efendi'nin aksak usulünde, "Her bir bakışınla neşe buldum", Leylâ Saz'ın ağır aksak usulünde, "Âsuman ağlar hem inler girye-bâr oldukça ben" mısralarıyla başlayan şarkıları; Zekâi Dede'nin Mevlevî âyiniyle düyek usulünde, "Yüce sultanım derde dermânım", Hamâmîzade İsmâil Dede Efendi'nin düyek usulünde, "Ey derde derman dermânım Allah" ve Selahattin Demirtaş'ın, "Ey pâdişâh-ı lem-yezel v'ey kādir ü hayyü'l-ezel" mısralarıyla başlayan ilâhileri bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk ü Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 50-51; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 41-42; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 61-62; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 246-247; IV, 267; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 349; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 273-275.

İsmail Hakkı Özkan

SÛZİDİLÂRÂ

(سوزدل آرا)

Türk mûsikisinde bir makam.

Türk mûsikisinin büyük hâmisi ve bestekârı Sultan III. Selim'in buluşu olup rast perdesinde karar eden ve seyir özelliği bakımından çıkıcı veya çıkıcı-inici olarak kullanılabilen bir makamdır. Bu makama "nigâr" adı da verilmiştir. Arel-Ezgi nazariyatına göre makamın dizisi, rast perdesindeki çârgâh dizisine çârgâh perdesindeki çârgâh dizisinin katılmasından meydana gelmiştir. Burada belirtmek gerekir ki bu çârgâh dizileri, klasik devirde çârgâh dizisi veya makamı adıyla anılan çârgâhtaki zirgüleli hicaz dizisi değil TTBT + TTB aralıkları ihtiva eden do majör dizileridir (Arel-Ezgi nazariyatında ana dizi olarak kabul edilmiş bulunan bu çârgâh dizisi Türk mûsikisinde hiçbir zaman makam olarak kullanılmamıştır).

Güçlü perdesi olarak nevâ ve çârgâh perdelerinin kullanılabildiği sûzidilârâ makamı Arel-Ezgi nazariyatına göre biri rastta, diğeri çârgâhta olmak üzere iki majör diziden meydana gelmiştir. Bu duruma göre Batı müziği bakımından do majör ve sol majör olan bu iki dizi yine Batı müziğinde olduğu gibi komşu tonlara geçkiler yapar. Bu komşu tonlar herhangi bir majör veya minörün ilgili majör ve minörü, o majör veya minörün bir değiştirme işareti fazla ve bir işaret eksik yakın komşuları, bu komşuların da ilgili majör ve minörleridir. Bu sebeple Batı müziğinde her tonun (dizi) beş adet komşu tonu vardır. Sûzidilârâ makamı da iki majör diziden meydana geldiğine göre seyir sırasında bu komşu tonlara geçilip asma kararlar yapılır. Aslında makamı teşkil eden iki majör dizi de komşu tondur. Sûzidilârâ makamındaki bütün bu komşuluklar ve böylece meydana gelen asma kararlar şematik olarak şöylece gösterilebilir:

Bu şekil Türk mûsikisi bakımından ifadelendirilirse sûzidilârâ makamının asma kararları şu şekilde sıralanabilir (burada majör dizilerin çârgâh, minör dizilerin bûselik olduğu hatırlanmalıdır): Makamın dizilerinden biri olan çârgâh yani do majörün ilgili minörü la minör Türk mûsikisinde bûseliktir.

Bu sebeple dügâh perdesinde bûselikli asma karar yapılır. Do majörün bir indirici işaret fazla komşusu fa majördür ve fa majörün komşu minörü ise re minör, yani nevâ yahut yegâhta bûseliktir. Dolayısıyla nevâ perdesinde de bûselikli kalışlar yapılabilir. Hatta bu makamdaki eserlerde görülen, yerinde hicazlı ve yerinde nikrizli asma kararlar da yegâh perdesindeki re minör, yani ikinci şekil bûselik dizisinin üst bölgesidir. Bu yegâhtaki ikinci şekil bûselik dizisi aynı zamanda makamın pest taraftaki genişlemesini teşkil eder.

Sûzidilârâ makamının diğer dizisi rastta çârgâh yani sol majördür. Bu dizi ile rast perdesinde karar edilecektir. Sol majörün ilgili minörü mi minördür. Bundan dolayı hüseynî perdesinde bûselik çeşnisiyle asma karar yapılır. Yine sol majörün bir işaret fazla komşusu re majördür. Bu sebeple de nevâda çârgâhlı asma karar, bazan da yarım karar yapılır. Re majörün ilgili minörü si minör olduğuna göre bûselik perdesinde bûselikli asma kalış yapılabilir. Bütün bunlar özetlenirse sûzidilârâ makamı seyri sırasında hüseynî, nevâ ve yegâhta bûselikli, nevâ ve çârgâhta çârgâhlı, bûselikte bûselikli, dügâhta bûselikli ve hicazlı, rastta nikrizli (yegâhtaki ikinci şekil bûselik dizisi sebebiyle), hüseynî-aşiranda bûselikli, yegâhta bûselikli ve çârgâhlı asma kararlar yapılabilir.

Sûzidilârâ makamının donanımına hiçbir işaret konmaz. Makamı teşkil eden dizilerin seslerinin pestten tize doğru isimleri şunlardır: Rastta çârgâh dizisi: Rast, dügâh, bûselik, çârgâh, nevâ, hüseynî, mâhur, gerdâniye. Yerinde çârgâh dizisi: Çârgâh, nevâ, hüseynî, acem, gerdâniye, muhayyer, tiz bûselik ve tiz çârgâh. Yerinde hicaz dörtlüsü: Dügâh, dik kürdî, nîm-hicaz ve nevâdır. Portenin birinci aralığındaki küçük mücennep diyezli fa (geveşt) perdesinin yeden olarak kullanıldığı sûzidilârâ makamı pest taraftan iki şekilde genişler. Bu genişlemeler yegâh perdesine çârgâh ve bazan bûselik çeşnisiyle inilerek yapılır.

Sûzidilârâ makamının seyrine rast veya çârgâhtaki dizilerden biriyle başlanabilir. İki dizide karışık gezinildikten sonra güçlüde yarım karar yapılır. Bu arada gerekli yerlerde gereken asma kararlar da gösterilir. Nihayet rasttaki çârgâh dizisiyle rast perdesinde genellikle yedenli tam karar yapılır.

Sûzidilârâ makamı Arel-Ezgi nazariyatında her ne kadar iki çârgâh dizisinden

meydana geldiği şeklinde tarif edilmişse de eldeki eserler bu tarifin doğru olmadığını ve adı geçen iki nazariyatçının makamı doğru anlayamadığını göstermektedir. Nitekim Rauf Yektâ Bey bu makam için, “Rast, bûselik, hüseynî gibi yekdiğerine mübâyeneti muhtâc-ı îzah görülmeyen üç makamın bir sûret-i mâhirânede mezc ve telifinden hâsıl olan sûzidilârâ” ifadesini kullanmıştır (YM, sy. 16 [1917], s. 310). Rauf Yektâ Bey’in bu tarifi eldeki eserlerin yapısına en uygun olanıdır. Belki buna bir de hümâyun makamını eklemek gerekebilir. Zaten III. Selim gibi büyük bir mûsiki bestekârının sadece majör-minör ilişkisine dayanan, Türk mûsikisinin en karakteristik perde ve çeşnilerinin yer almadığı, bu mûsikinin renklerini taşımayan bir makam icat etmesi mantığa aykırıdır.

III. Selim’in Mevlevî âyiniyle ağır düyek usulündeki peşrevi, Tanbûrî Cemil Bey’in saz semâisi; yine III. Selim’in darbeyn usulünde, “Kemân-ı aşkını çekmek o şûhun hayli müşkilmiş” mısraıyla başlayan birinci bestesi, hafif usulünde, “Çîn-i gîsûsuna zencîr-i teselsül dediler” mısraıyla başlayan ikinci bestesi; “A gönül cur‘a mıyız kâr-ı penâh eyleyelim” mısraıyla başlayan ağır semâisi ve “Âb ü tâb ile bu şeb hâneme cânan geliyor” mısraıyla başlayan yürük semâisi; ağır aksak usulünde, “Gülşende yine meclisi rindâne donansın” mısraıyla başlayan şarkısı; Nûman Ağa’nın düyek usulünde, “Ey padişahım şevketin” mısraıyla başlayan şarkısı; Eyyûbî Zekâi Dede’nin düyek usulünde, “Bârekallah dü cihânın serveri” mısraıyla başlayan tevşihi bu makamın örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 32; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 25-26; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 179-180; IV, 254; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 212-213; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi

Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 452-456; Rauf Yekta, “Selîm-i Sâlis Mûsikîşinâs”, YM, sy. 16 (1917), s. 310.

İsmail Hakkı Özkan

SÛZİNAK

(سوزناك)

Türk mûsikisinde bir makam.

Türk mûsikisi makam sistemi içinde çok kullanılmış makamlardan biri olan sûzinak biri basit sûzinak, diğeri zirgüleli sûzinak olmak üzere iki çeşittir ve her ikisi de rast perdesinde karar eder.

Basit Sûzinak Makamı. İnici-çıkıcı bir seyir takip eden makamın dizisi, yerindeki bir rast beşlisine beşinci derece nevâ perdesinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir.

Rast beşlisiyle hicaz dörtlüsünün ek yerindeki nevâ perdesi güçlü sesidir ve bu perdede hicaz çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. Basit sûzinak makamı asma kararlar bakımından da zengindir. Nevâ perdesindeki hicazlı yarım karardan sonra çârgâh perdesinde nikriz çeşnisiyle asma karar yapılabilir. Segâh perdesindeki asma karar hüzzamlıdır. Ancak bu karar için hisar perdesini biraz dikçe basmak gerekir. Dügâh perdesinde de asma karar yapılabilir ve bu perde üzerinde bir karcığar dizisi meydana gelir.

Bu asma kararların dışında hisar ve eviç perdelerinde de çeşnisiz asma kararlar yapılabilir. Durak rast perdesi üzerinde bulunan rast beşlisi dolayısıyla basit sûzinak ve rast makamları arasında geçki kolaylığı vardır. Çünkü değişen sadece dizinin üst bölgesidir. Bu yakınlıktan istifade ile seyir sırasında hisar ve eviç perdeleri atılıp yerine hüseynî ve acem perdeleri getirilirse acemli rast dizisine geçilmiş olur. Bazı eserler bu şekilde rasta geçip acemli rast dizisiyle karar etmiştir. Donanımına si için koma, mi için bakiye bemolleri ve fa için bakiye diyezi konulan basit sûzinak makamı dizisinin seslerinin pestten tize doğru isimleri rast, dügâh, segâh, çârgâh, nevâ, hisar, eviç ve gerdâniyedir. Makamın yedeni portenin birinci aralığında yer alan bakiye diyezli fa (ırak) perdesi olmasına rağmen bu makamdaki hemen hiçbir eserde yeden kullanılmamıştır. Basit sûzinak makamı tiz taraftan genişler. Bu genişleme, nevâ perdesindeki hicaz

dörtlüsünün tiz tarafına gerdâniye perdesi üzerinde bir bûselik beşlisi getirilmesi suretiyle yapılır ve genişlemeden nevâ üzerinde bir hümâyun makamı dizisi meydana gelir.

Bunların dışında nevâ perdesi üzerinde nağmeler bir merdiven gibi durmaksızın çıkıp inerse bu perdede bir ortalama hicaz dizisi meydana gelir. Çünkü çıkarken tiz segâh, inerken sünbüle perdeleri kullanılır. Eğer muhayyer perdesiyle üst oya (brodöri) yapılırsa yine sünbüle perdesi kullanılır ki bu da uzzâl dizisinin seyre katılması demektir.

Basit sûzinak makamının seyrine nevâ perdesi civarından başlanır. Bu perdenin iki tarafındaki çeşnilerde karışık gezinildikten sonra güçlü nevâ perdesinde hicaz çeşnili yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilerek asma kararlar da belirtilip gerekirse genişlemiş bölgede dolaşıldıktan sonra ya dizinin kendisiyle ya da acemli rast dizisiyle rast perdesinde genellikle yedensiz tam karar yapılır.

Zirgüleli Sûzinak Makamı. Şed makamlardandır. Fakat genelde “zirgüleli” sıfatı pek kullanılmaz ve pratikte her ikisi için de sûzinak adı tercih edilir. Dizisi zirgüleli hicaz makamı dizisinin rast perdesine göçürülmesiyle elde edilmiştir. Bu sebeple durak perdesi de basit sûzinak gibi rast perdesidir ve seyir karakteri yine diğeri gibi inici-çıkıcıdır. Zirgüleli hicaz dizisinin, dügâhtaki hicaz beşlisine beşinci derece üzerinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesiyle elde edildiği bilinmektedir (bk. ZİRGÜLELİ HİCAZ). Bu dizi rast perdesine aynen göçürüldüğünde zirgüleli sûzinak makamı dizisi elde edilmiş olur.

Diziyi meydana getiren çeşnilerin ek yerindeki nevâ perdesi makamın güçlü perdesi olup bu perdede hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Makam asma kararlar bakımından basit sûzinak kadar zengin değildir. Nevâdaki hicazlı yarım karardan sonra çârgâhta nikrizli, segâhta hüzzamlı asma kararlar yapılabilir. Özellikle segâhtaki asma karar karakteristik olup bu karar yapılırken hisar perdesinin biraz dikçe basılması gerekir. Bunların dışında hisar ve eviç perdelerinde de çeşnisiz asma kararlar yapılabilir.

Donanımına si için koma bemolü, lâ ve mi için bakiye bemolü, fa için bakiye diyezi konulan zirgüleli sûzinak makamının dizisini meydana getiren

sesler pestten tize doğu rast, zirgüle, segâh, çârgâh, nevâ, hisar, eviç ve gerdâniyedir. Makamın yeden sesi portenin birinci aralığındaki bakiye diyezli fa (ırak) perdesidir. Fakat basit sûzinakta da olduğu gibi karar sırasında pek kullanılmaz. Zirgüleli sûzinak makamı tiz taraftan ve iki şekilde genişler. Bunlardan birincisi, durak perdesi üzerinde bulunan hicaz beşlisinin tiz durak gerdâniye üzerine aynen simetrik olarak göçürülmesiyle yapılır.

Zirgüleli sûzinak makamının ikinci şekil genişlemesi yine tiz taraftan, fakat bu defa basit sûzinakta olduğu gibi güçlü nevâ perdesi üzerindeki hicaz dörtlüsünün tiz tarafına gerdâniye perdesinde bir bûselik beşlisi getirilmesiyle yapılır ve bu genişleme ile nevâ perdesi üzerinde bir hümâyun dizisi meydana gelir.

Eğer istenirse basit sûzinakta olduğu gibi nevâ perdesi üzerinde çıkıp inen bir merdiven halinde ortalama hicaz dizisi de kullanılabilir. Zirgüleli sûzinak makamı inici-çıkıcı karakterde olduğu için seyre güçlü nevâ perdesi civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık gezinilip nevâda hicaz çeşnili yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilip gerekli yerlerde asma kalışlar da yapıldıktan ve genişlemiş bölgede dolaşıldıktan sonra zirgüleli sûzinak dizisiyle rast perdesinde genellikle yedensiz tam karar yapılır.

Leon Hanciyan'ın muhammes, Santûrî Edhem Efendi'nin devr-i kebîr peşrevleri, Neyzen Aziz Dede'nin saz semâisi; Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin darbeyn usulünde, "Müştâk-ı cemâlin gece gündüz dil-i şeydâ", Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin devr-i kebîr usulünde, "Sînede bir lahza ârâm eyle gel cânım gibi" mısralarıyla başlayan besteleri; Abdülhalim Ağa'nın, "Kapılır her gören ol şûh-i cihan-âşûbu" mısraıyla başlayan ağır semâisi, Küçük Mehmed Ağa'nın, "Ey dil heves-i vuslat-ı cânan sana düşmez", Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin, "Cânâ fîrâk-ı aşkın ile sûzinakinem" mısralarıyla başlayan yürük semâileri; Latif Ağa'nın curcuna usulünde, "Benim yârem gibi yâre bulunmaz", Enderunlu Hâfız Hüsnü Efendi'nin yürük semâi usulünde, "Nedir bu cevr ü tegāfül zaman zaman güzelim", Ahmed Râsim'in curcuna usulünde, "Pek revâdır sevdiğim ettiklerin", Gavsi Baykara'nın düyek usulünde, "Dokunma kalbime zîrâ pek incedir kırılır", Emin Ongan'ın sengin semâi usulünde, "Feryâd ederim hâlime

imdâd edecek yok” mısralarıyla başlayan şarkıları; Eyyûbî Zekâî Dede’nin âyin-i şerifiyle düyek usulünde, “Sâlike olmaz ayan ilm-i hakîkat miftâh”, Musullu Hâfız Osman Dede Efendi’nin düyek usulünde, “Gamdan beni âzad et” mısralarıyla başlayan ilâhileri; Ali Rıza Şengel’in düyek usulünde, “Benimdir cümle isyân u kabâhat yâ Resûlellah” mısraıyla başlayan

tevşîhi her iki makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 61-62; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 24; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 72-73; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 121-124, 242-245; IV, 219-220; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 77; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 57-58, 349, 356; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 203-207, 260-263.

İsmail Hakkı Özkan

SÜBÂİYYÂT

(السباعيّات)

Bir hadisi kitabına alan müelliften Hz. Peygamber’e varıncaya kadar senedinde yedi râvi bulunan hadisler

(bk. İSNAD).

SÜBEY‘A bint EBÛ LEHEB

(bk. DÜRRE bint EBÛ LEHEB).

SÜBHA

(bk. TESBİH).

SÜBHANALLAH

(bk. TESBİH).

SÜBHATÜ’l-AHBÂR

(سبحة الأخبار)

Derviş Mehmed’in (X./XVI. yüzyıl) peygamberler ve hükümdarlara dair eseri.

Eserin müellifi, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) yaşadığı anlaşılan Derviş Mehmed b. Şah (Şeyh) Ramazan hakkında hemen hemen hiçbir bilgi yoktur. Aslı tomar şeklinde ve 20,40 m. uzunluğunda olan eserin tam adı Sübhatü’l-ahbâr ve tuhfetü’l-ebrâr’dır (Keşfü’ẓ-ẓunûn’da ahyâr). Kitapta Hz. Âdem’den başlayarak peygamberlerden ve büyük hükümdarlarla bazı efsanevî şahsiyetlerden, bu arada Kanûnî Sultan Süleyman’a kadar gelen Osmanlı padişahlarından ve çok kısa biçimde bunların döneminde geçen olaylardan söz edilir. Telifi Kanûnî zamanında yapılan eser daha sonra yazılan zeyillerle III. Mehmed, IV. Mehmed, III. Ahmed ve II. Mahmud zamanlarına kadar getirilmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlı olup (Bağdat Köşkü, nr. 193; III. Ahmed, nr. 3597) Şefîî tarafından Farsça yazılmış ve Yûsuf b. Abdüllatîf tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiş Sübhatü’l-ahbâr yazmaları III. Mustafa devrine kadar gelirken aynı kütüphanede bulunan (Hazine, nr. 1443) bir başka nüsha III. Ahmed’in cülûsuna kadar gelir (diğer yazmalar için bk. Babinger, s. 79). II. Mahmud devrine kadar ulaşan nüsha, Sübhatü’l-ahbâr min zübdeti’l-âsâr adıyla taşbaskı olarak iki defa yayımlanmıştır (İstanbul, ts., 1289). Bu baskıda siyah beyaz resimler de yer almaktadır. Eserin seksen altı minyatür ihtiva eden bir nüshası Dublin Chester Beatty koleksiyonunda bulunmaktadır.

Derviş Mehmed’in eserinin Viyana nüshası IV. Mehmed zamanında istinsah edilmiş ve resimlendirilmiştir. Yazma, 1085 (1674) yılındaki bir hadisenin nakliyle son bulmaktadır. Son sayfaya eklenen Latince bir kayıttan bu nüshanın Türkler’den alınan savaş ganimetleri arasından çıktığı, bir süre Prens Eugène’nin özel kütüphanesinde kaldığı ve 1737’de Viyana Kraliyet Kütüphanesi’ne nakledildiği belirtilmektedir. Bu kayda göre eserin ya 1683 Viyana Kuşatması sonrasında veya daha kuvvetli bir ihtimalle 1716 Varadin

savaşı esnasında Avusturyalılar'ın eline geçmiş olabileceği anlaşılmaktadır. Sübhatü'l-ahbâr'ın kıymeti, verdiği bilgilerden ziyade XVII. yüzyıl ortalarında hakkında hiçbir bilgi bulunmayan Hasan el-İstanbûlî tarafından yapılan 102 adet minyatürden kaynaklanır. Âdem ve Havvâ ile Osmanlı padişahları dışındaki minyatür dairelerinin çapı 3-5 cm. arasında değişmektedir. On yedi varaklık bu minyatürlü nüsha siyah ve yer yer kırmızı nesihle yazılmıştır. Serlevha müzehhep ve cetveller yaldızlıdır.

Allah'a hamdü senâ ve Hz. Peygamber'e salâtü selâm ile başlayan eserin altı sayfalık giriş kısmında Hz. Âdem ile Hz. Peygamber arasında geçen süre hakkındaki rivayetler üzerinde durulmakta, İslâmiyet öncesinde ve sonrasında hüküm süren hânedanların isimleri ve saltanat müddetleri verilmektedir. Ardından başlayan minyatürlü sayfalarda Hz. Âdem ile Havvâ'dan itibaren peygamber kıssaları, efsanevî İran ve Arap hükümdarları dönemlerinin önemli olayları özetlenir ve Osmanoğulları'na geçilir. Bu hânedanın menşei (Türkistan kökenli olduğu ve soyunun Nûh peygambere kadar gittiği), Anadolu'ya gelişi, Selçuklu sultanı tarafından Bitinya bölgesine yerleştirilmesi ve Bizans'a karşı ilk fetihler anlatıldıktan sonra IV. Mehmed'e kadar gelen Osmanlı padişahları ve dönemleri olayları kısaca belirtilir. Minyatürlerin yapıldığı IV. Mehmed dönemi olaylarının biraz daha ayrıntılı biçimde verildiği eser bu padişaha dua kıtasıyla sona erer.

Nüshanın en önemli özelliği, peygamber minyatürlerinden başka Abbâsî ve Selçuklu hükümdarları ile Moğol hanları ve IV. Mehmed'e kadar gelen Osmanlı padişahlarının tasvir edilmiş olmasıdır. Hz. Muhammed dışındaki bütün minyatürlerin yüzleri açıktır. Eserde ayrıca Büyük İskender, Nûh peygamberin oğulları Hâm, Sâm ve Yâfes ile bunların torunları da resmedilmiştir. Bu arada Kābil ve Şît'in torunları, İran mitoloji kahramanlarının ecdadı kabul edilen Geyûmers çizgisi takip edilerek bulunabilmektedir. Eserdeki minyatürler kronolojik olarak ve genellikle konularına uygun yerlere yerleştirilmeye çalışılmıştır. Kenar boşluklarında ise itinalı bir

nesihle açıklayıcı bilgiler verilmiştir. Minyatürlerden sadece peygamberlerin hâleli olduğu dikkati çekmektedir. Bu minyatürlü nüshanın faksimile neşri Kurt Holter'in kaleme aldığı inceleme yazısıyla birlikte

1968 yılında Şevket Rado'nun girişimleriyle İstanbul'da yapılmış, aynı nüshanın ikinci tıpkıbasımı ise Hans Suesserott ve Julia Anita Babeluk'un girişimleri ve yine Holter'in tanıtım yazısıyla Rosary of the Times adıyla Avusturya'da gerçekleştirilmiştir (Graz 1981).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 975; Flügel, Handschriften, II, 75, 89 vd., 99 vd.; Osmanlı Müellifleri, III, 52; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 217-218; II, 388; Özege, Katalog, IV, 1609; Babinger (Üçok), s. 78-79; K. Holter, Subhatü-ahbâr Üzerine Birkaç Söz (trc. Rikkat Kunt), İstanbul 1982; "Derviş Mehmet Efendi", TA, XIII, 111; Nuri Akbayar, "Derviş Mehmed Efendi", TDEA, II, 261.

Abdülkadir Özcan

SÜBKÎ, Bahâeddin

(بهاء الدين السبكي)

Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî el-Mısrî (ö. 773/1372)

Şâfiî fakihi.

20 Cemâziyelâhir 719 (8 Ağustos 1319) tarihinde Kahire'de dünyaya geldi. İbn Hacer doğum tarihini 729 (1329) olarak vermekle birlikte 773 (1372) yılında elli dört yaşında vefat ettiğini kaydetmekte (ed-Dürerü'l-kâmine, I, 224), dolayısıyla 719 yerine 729'un yanlışlıkla yazıldığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-İmâd ise doğum tarihini 717 (1317) şeklinde belirtmektedir. Devrin ileri gelen âlim ve kadılarından biri olan ve Sübkî-i Kebîr olarak da bilinen Takıyyüddin es-Sübkî'nin büyük oğlu, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye müellifi Tâceddin es-Sübkî'nin ağabeyidir.

Bahâeddin es-Sübkî bir ulemâ ailesi içinde yetişti ve küçük yaşta hâfız oldu. Babasının yanında başladığı tahsilini dönemin Mısır ve Şam âlimlerinden tamamladı. En çok yararlandığı hocalarının başında Arap dili, meânî ve belâgat okuduğu Ebû Hayyân el-Endelüsî gelir. Takıyyüddin es-Sâiğ, Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed el-Haccâr, İbnü'l-Kammâh, Mecdüddin ez-Zenkelûnî, Ali b. Ömer el-Vânî, Hatîb el-Kazvînî, Bedreddin İbn Cemâa, Ebû Temmâm el-Cezerî ve Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî diğer tanınmış hocalarıdır. Yirmi yaşına geldiğinde ünlü bir âlim oldu. Başta müderrislik ve müftülük olmak üzere kadılık, kazaskerlik ve hatiplik gibi görevler üstlendi. Birçok medresede ders verdi. Babasının Dımaşk kadısı olması üzerine (1338-1355) onun yerine Kahire'de Mansûriyye Medresesi'nde on yedi yıl fıkıh okuttu. Dört mezhebe tahsis edilen Şeyhûniyye'de Şâfiî fıkhını okutma görevi ona verildi. Ayrıca kazaskerlik ve Dârüladl müftülüğü yaptı (752/1351). Kardeşi Tâceddin es-Sübkî, Dımaşk kadılığından azledilince 763'te (1362) bir yıl istemeyerek bu görevi üstlendi, oradaki bazı medreselerde ders verdi. Daha sonra Kahire'ye döndü. Bunların yanı sıra İbn Tolun Camii'nde hatiplik yaparak vaaz ve

irşad hizmetini sürdürdü. Birçok defa hacca gitti. Yetiştirdiği birçok talebe arasında kendisinden fıkıh okuyan Ḥayâtü'l-ḥayevân müellifi Kemâleddin ed-Demîrî ve Ebû Abdullah İzzeddin İbn Cemâa anılabilir. Sübkî 17 Receb 773 (24 Ocak 1372) tarihinde Mekke'de vefat etti ve Cennetü'l-muallâ'ya defnedildi.

Eserleri. 1. ʿArûsü'l-efrâḥ fî şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ. Müellifin konuyla ilgili büyük birikimini yansıtan eser, Hatîb el-Kazvînî'nin meânî ve beyanla ilgili kitabı üzerine yazılan en güzel şerhlerden biri olup telifinden itibaren hem ders kitabı olarak okutulmuş hem üzerine hâşiye ve ta'likler yazılmıştır. Teftâzânî'nin Muḫtaṣarü'l-Muṭavvel'i ve diğer bazı eserlerle birlikte basılmış (Bulak 1228; Kahire 1317-1319, 1348), daha sonra Halîl İbrâhim Halîl tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Bu eser temel alınarak Sübkî'nin belâgat yönü üzerinde bazı çalışmalar yapılmış (bk. bibl.), Fâyize Abdülhamîd Fehmî de Ezher Üniversitesi'nde bir doktora tezinde (1993) eseri neşre hazırlamıştır. 2. Tekmiletü Şerḥi'l-Minhâc. Abdülkerîm er-Râfiî'nin Şâfiî fıkhıyla ilgili el-Muḥarrer adlı eserinin Nevevî tarafından Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adıyla yapılan muhtasarı üzerine babası Takıyyüddin es-Sübkî'nin başlayıp talâk bahsine kadar getirdiği el-İbtihâc adlı şerhe yazılan tekmiledir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1873). 3. Şerḥu'l-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr fi'l-fürûʿ. Şâfiî âlimlerinden Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin meşhur eserine yazılan bir şerh olup tamamlanmamıştır (a.g.e., I, 625; Brockelmann, GAL, I, 394). Eser Taʿlîḳ ʿale'l-Ḥâvî şeklinde de kaydedilmiştir (Şevkânî, I, 81). 4. Hediyyetü'l-müsâfir ile'n-nûri's-sâfir. Medine'de Ravza-i Mutahhara'da Hz. Peygamber'e övgü amacıyla yazılan bir kaside olup (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 113; Brockelmann, GAL, II, 13), bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 3819). 5. Cemʿu't-tenâḳuż (el-Münâḳażât). Eserde Râfiî ve Nevevî'nin görüşleri arasındaki çelişkiler konu edilmiştir (ʿArûsü'l-efrâḥ, neşredenin girişi, s. 27). 6. Risâle fî fażli'ṣ-ṣulḥ beyne'l-müslimeyn (İzmir Millî Ktp., nr. 7/1623, vr. 201-203). 7. Tibyânü'l-aḥkâm fî beyânı taḥlîli'l-ḥâʾiż mine'l-iḥrâm (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 941, vr. 239-241). Sübkî'nin bunlardan başka Şerḥu Muḫtaṣarı İbni'l-Ḥâcib, ayn kelimesinin mânaları hakkında bir kasidesi ve Nil nehri hakkında bir manzumesi bulunmaktadır (EI2 [İng.], IX, 744).

BİBLİYOGRAFYA

Bahâeddin es-Sübkî, ʿArûsü'l-efrâḥ fî şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ (nşr. Halîl İbrâhim Halîl), Beyrut 1422/ 2001, neşredenin girişi, s. 14-28; Sübkî, Ṭabaḳāt, VII, 79-80; İbn Râfiʿ, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Maʿrûf), Beyrut 1402/1982, II, 388; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 224-229; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 385; a.mlf., en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 121; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 246; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʿfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 366-367; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 477, 625; II, 1845, 1873; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 226-227; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 81; Serkîs, Muʿcem, I, 638, 1002; II, 1983; Brockelmann, GAL, I, 394; II, 12-13; Suppl., I, 680; II, 5; Muhammed es-Sâdık Hüseyin, el-Beytü's-Sübkî, Kahire 1948, s. 60-63; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 113; Abdülfettâh Lâşîn, el-Bahâʾü's-Sübkî ve ârâʾühü'l-belâġıyye ve'n-naḳdiyye, Kahire 1389/1978; M. Berekât Hamdî Ebû Ali, eṣ-Ṣûretü'l-belâġıyye ʿinde Bahâʾiddîn es-Sübkî, Amman 1403/1983; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1583; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 160; Abdullah el-Merâġī, "Ebû Ḥâmid Bahâʾüddîn es-Sübkî", ME, XXII (1950), s. 507-509; J. Schacht - [C. E. Bosworth], "al-Subkī", EI² (İng.), IX, 743-744.

Recep Cici

SÜBKÎ, Tâceddin

(تاج الدين السبكي)

Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî (ö. 771/1370)

Şâfiî fakihi ve biyografi yazarı.

727 (1327) yılında Kahire'de dünyaya geldi. İbnü's-Sübkî diye de tanınır. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 728 veya 729 olarak kaydedilirse de kendisinin öğrenimiyle ilgili olarak verdiği bilgiler ilk tarihi doğrulamaktadır. İlk eğitimini babası Takıyyüddin es-Sübkî'den aldı, küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi. Şam kādılkudâtlığı görevine tayin edilen babasıyla birlikte 739'da (1338) Dımaşk'a gitti, orada birçok âlimden ders aldı. Tanınmış hocaları arasında

Zehebî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Şemseddin İbnü'n-Nakīb, Şehâbeddin İbnü'l-Keyyâl, Zeynüddin İbn Teymiyye, Ebû Hayyân el-Endelüsî, İbn Nübâte el-Mısrî, Bedreddin İbn Cemâa ve İbn Seyyidünnâs anılır. Yeteneği ve çalışması sayesinde daha on sekiz yaşında iken fetva icâzeti aldı. Fıkıh, hadis, tabakat, usûl-i fıkıh ve Arap dili alanlarında temayüz etti. İbn Sa'd el-Makdisî, Sübkî'nin kendilerinden semâ veya icâzet yoluyla hadis rivayet ettiği, on dokuzu hanım 172 hocasına ait bir mu'cem derlemiş olup rivayet ettiği hadis külliyatı onun bu konudaki geniş birikimini yansıtmaktadır (İbn Sa'd, Muʿcem, neşredenin girişi, s. 89-138). Azîziyye, el-Âdiliyyetü'l-kübrâ, Gazzâliyye, Azrâviyye, eş-Şâmiyyetü'l-Berâniyye, eş-Şâmiyyetü'l-Cevvâniyye, Nâsıriyye, Emîniyye ve Eşrefiyye Dârülhadisi gibi Dımaşk medreselerinin birçoğunda ders veren Sübkî, Kahire'de İmam Şâfiî Camii, Şeyhûniyye Medresesi ve İbn Tolun Camii gibi kurumlarda hocalık yaptı. Öğrencileri arasında Fîrûzâbâdî, Şehâbeddin İbn Hiccî, İbn Sened (Muhammed b. Mûsâ) el-Lahmî, Nâsırüddin İbn Aşâir el-Halebî ve İmrân b. İdrîs el-Kinânî gibi âlimler anılmaktadır.

Sübkî, 754'te (1353) Şam nâibi Emîr Alâeddin Ali b. Ali el-Mardînî'nin özel kâtipliğine tayin edildi. Babasının kadı nâibi olan ağabeyi Cemâleddin

Hüseyin’in vefatı üzerine babasına bir süre niyâbet etti (755/ 1354) ve babasının isteği üzerine 756 yılı Rebîülevvel ayı sonlarında (Nisan 1355) bu göreve asaleten getirildi. 759 (1358) ve 763 (1362) yıllarında kısa aralıklarla iki defa azledildiği bu görevi vefatına kadar sürdürdü. 759’da el-Bîmâristânü’n-Nûrî’ye nâzır oldu. Sübkî Dımaşk’ta vebadan öldü (7 Zilhicce 771 / 2 Temmuz 1370) ve Kāsiyûn’daki Sübkîler Türbesi’ne defnedildi. Kısa süren ömrüne rağmen birçok eser kaleme alan Tâceddin es-Sübkî eserleriyle ilim çevrelerinde geniş ilgi uyandırmış, bilhassa tarihçiliği ve usulcülüğüyle aile fertleri arasında temayüz etmiştir. Babasının başlayıp tamamlayamadığı bir kısım eserleri de o tamamlamış, bu sebeple baba ile oğulun bazı eserleri kimi zaman birbirine karıştırılmıştır.

Eserleri. 1. Cemʿu’l-cevâmiʿ* fî uṣûli’l-fıḳh. Daha önce fıkıh usulüne dair yazılan çok sayıda eserin başarılı bir şekilde özetlendiği kitapta plan ve muhteva bakımından Beyzâvî’nin Minhâcü’l-vüṣûl’ünün etkisi görülür. Usulde Hanefî ve Şâfiî metotlarını birleştiren Cemʿu’l-cevâmiʿ yüzyıllar boyunca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, pek çok şerh, hâşiye ve nazım çalışmasına konu olmuştur. Eserin çeşitli şerh ve hâşiyeleriyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1304, 1306, 1310). 2. Menʿu’l-mevâniʿ ʿan Cemʿi’l-cevâmiʿ. Müellifin Cemʿu’l-cevâmiʿe yönelik soruları cevaplandırmak suretiyle eserin anlaşılması zor yerlerini açıkladığı bir çalışma olup daha sonraki şârihler tarafından metnin lafızlarınının tahlilinde sıkça kullanılmıştır (Kahire 1322; nşr. Saîd b. Ali Muhammed el-Humeyrî, Beyrut 1420/ 1999). Eserin birinci kısmı, Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Esedî el-Gazzî’nin el-Burûḳu’l-levâmiʿ fîmâ evrade ʿalâ Cemʿi’l-cevâmiʿ adıyla kaleme alıp müellife gönderdiği otuz üç soruya, ikinci kısmı Cemâleddin el-Horasânî’nin sorularına, üçüncü kısım da derste talebelerin sorduğu sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. 3. Refʿu’l-ḥâcib ʿan Muḫtaṣarı İbni’l-Ḥâcib. İbnü’l-Hâcib’in Müntehe’s-sûl ve’l-emel fî ʿilmeyi’l-uṣûl ve’l-cedel adlı eserine yazdığı şerhtir (nşr. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-IV, Beyrut 1419/ 1999). 4. el-İbhâc fî şerḥi’l-Minhâc. Kādî Beyzâvî’nin Minhâcü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl adlı eseri üzerine babasının başlayıp “Vâcib” bölümüne kadar getirebildiği şerhi Tâceddin es-Sübkî tamamlamıştır (nşr. Şa‘bân Muhammed İsmâil, I-III, Kahire 1401/1981; Beyrut 1404; nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nûreddin Abdülcebbâr Sagīrî, I-VII, Dübey 1424/ 2004). 5. el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez, I-II,

Beyrut 1411/ 1991). Müellif genel olarak İslâm hukukundaki küllî kaideleri, benzer fıkhî meseleler arasındaki ortak hükümleri ele aldığı bu eseri, babasının tavsiyesi üzerine alanındaki ilk çalışma kabul edilen İbnü'l-Vekîl'in aynı isimdeki eserini örnek alarak yazmıştır. 6. Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ* (I-VI, Kahire 1324, 1348; nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-X, Kahire 1383-1396/ 1964-1976, 1413/1992). Müellif önce küçük ve orta hacimde iki tabakat yazmış ve muhtevayı sürekli geliştirerek alanındaki en muhtevalı çalışma olan eserine son şeklini vermiştir. 7. Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam (nşr. D. W. Myhrman, London 1908; nşr. Muhammed Ali en-Neccâr - Muhammed Ebü'l-Uyûn - Ebû Zeyd Şelebî, Kahire 1367/1948, 1413/1993; nşr. Ahmed Ubeydlî, Beyrut 1983; Beyrut 1407/ 1986). Maddî ve mânevî kazanım ve kayıpların sebeplerini araştıran Sübkî bu bağlamda siyasî ve idarî görevlerin yanı sıra toplumsal meslekleri saymakta, bu mevki ve meslek sahiplerinin riayet etmesi gereken hususları siyasetnâme ve hikemiyat tarzında ele almaktadır. Eser Oskar Rescher tarafından özet halinde Almanca'ya tercüme edilmiştir (İstanbul 1925). 8. es-Seyfü'l-meşhûr fî şerḥi ʿaḳīdeti Ebî Manṣûr. Risâle Arapça aslı ve Türkçe

çevirisiyle birlikte neşredilmiştir (M. Saim Yeprem, Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi, İstanbul 1989, 2000). 9. Ḳāʿide fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl ve ḳāʿide fi'l-müʾerriḫîn (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1388/ 1968, 1400/1980, 1402/1982; Kahire 1398/ 1978, 1404/1984).

Sübkî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: et-Tevşîḥ ʿale't-Tenbîh ve'l-Minhâc ve't-Taṣḥîḥ (Nevevî'nin Taṣḥîḥu't-Tenbîh adlı eseri üzerine yazılmış olup Tevşîḥu't-Taṣḥîḥ adıyla da anılır), Terşîḥu't-Tevşîḥ fî tercîḥi't-taṣḥîḥ (babasının Tevşîḥu't-taṣḥîḥ fî şerḥi'l-Minhâc adlı eserinin tekmilesidir), Tercîḥu Taṣḥîḥi'l-ḫilâf (Nevevî'nin fıkıh eserlerindeki hataları düzelten recez tarzında yazılmış 1600 beyitlik bir eserdir), Kavâʿidü'd-dîn ve ʿumdetü'l-muvaḥḥidîn, el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye fi'l-ʿaḳīde, Ḳaṣîde maʿa elġāz fî ʿilmi'n-naḥv, Ṣalâtü'ş-ṣûfiyye, et-Taʿlîḳa fî uṣûli'l-fıḳh, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'ṣ-ṣuġrâ, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-vüsṭâ, Evḍaḥu'l-mesâlik fi'l-menâsik (eserlerinin bir listesi ve yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 108-110; Suppl., II, 105-107; İbn Sa'd el-Makdisî, neşredenin girişi, s. 50-54).

Sübkî çeşitli yönleriyle modern dönem çalışmalarına konu olmuştur: Muhammed Abdülmün'im Ali Mütevellî, İctihâdâtü İbni's-Sübkî ve mülâḥaẓâtühû ʿalâ mâ sebaḳa bihî min mebâḥis̱i'l-mecâzi'l-mürsel (baskı yeri yok, 1997); Abdurrahman en-Nahlâvî, el-Iṣlâḥu't-terbevî ve'l-ictimâʿî ve's-siyâsî min ḫilâli'l-mebâdiʾ ve'l-itticâhâti't-terbeviyye ʿinde't-Tâc es-Sübkî: Dirâse terbeviyye taḥlîliyye mevżûʿiyye (Beyrut-Dımaşk 1988); Hasan Sâlih, "en-Naẓar fi't-terbiye ʿinde's-Sübkî" (el-Fikrü'l-ʿArabî, III/21 [Trablus 1981], s. 114-121).

BİBLİYOGRAFYA

Tâceddin es-Sübkî, Menʿu'l-mevâniʿ ʿan Cemʿi'l-cevâmiʿ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Saîd b. Ali Muhammed el-Humeyrî), Beyrut 1420/1999, neşredenin girişi, s. 15-64; İbn Sa'd el-Makdisî, Muʿcemü şüyûḫi't-Tâc es-Sübkî (nşr. Hasan b. Muhammed Âyt Bel'îd), Beyrut 1425/2004, neşredenin girişi, s. 27-66, 89-138; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), II, 177-179; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 425-428; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 37-38; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 399, 507, 595-597; II, 1099-1101, 1855, 1869; Serkîs, Muʿcem, I, 1002-1004; Brockelmann, GAL, II, 108-110; Suppl., II, 105-107; M. Sâdık Hüseyin, el-Beytü's-Sübkî, Kahire 1948, s. 13-16; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 199-202; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 419; II, 907, 1037-1038; Abdurrahman en-Nahlâvî, "et-Tâcü's-Sübkî: İhtimâmâtühü't-terbeviyye", Min aʿlâmi't-terbiyeti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye, Riyad 1409/1989, s. 89-119; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 81-83; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 654; II, 758-769, 1211; III, 1583, 1911, 1935, 2058; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 868-869.

Bilal Aybakan

İtikadî Görüşleri.

Fakih olarak yetişip kadılık görevi sebebiyle pratik konularla yoğun biçimde ilgilenen Tâceddin es-Sübkî, es-Seyfü'l-meşhûr ve el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye adlı eserlerinde inanç konularıyla da meşgul olmuştur. Diğer eserleri dikkate alındığında Sübkî'nin bir Eş'arî / Şâfiî savunucusu olduğu görülür. Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye adlı eserine iman meselesiyle başlaması ve bu konuda Eş'arîler'in bid'at fırkalarından farkını göstermeye çalışması, ayrıca özellikle Selçuklular döneminde Hanefîler'le Eş'arîler ve Hanbelîler'le Eş'arîler arasında cereyan eden tartışmalara Eş'ariyye lehinde savunmacı bir yaklaşım içinde yer ayırması onun bu yönünü ortaya koyar. es-Seyfü'l-meşhûr adlı akaid şerhi de bu noktadan bakıldığında Hanefî kamuoyuna ve yöneticilerine karşı bir Eş'arî mezhebi müdafaası olarak değerlendirilebilir. Eserin başında yer alan, "Biz Eş'arî topluluğunun akîdesi Hanefî topluluğunun akîdesidir" şeklindeki ifadesi de bu yaklaşımını destekler mahiyettedir. Onun her ihtilâflı meselede Eş'arîler'in haklılığına vurgu yapması ve mensubiyetini sürekli dile getirmesi ayrıca kaydedilmelidir. Bu açıdan Sübkî'nin es-Seyfü'l-meşhûr ve Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye adlı eserleri, Kuşeyrî'nin Şikâyetü Ehli's-sünne ve İbn Asâkir'in Tebyînü keẕibi'l-müfterî adlı eserleriyle benzerlik gösterir.

Öte yandan Tâceddin es-Sübkî'nin Mâtürîdîliği bir mezhep niteliğinde görmemesi, Eş'arîliğin karşısına itikadî mezhep olarak Hanefîliği koyması ve Hanefîler'le Eş'arîler arasında ihtilâflı olan hususları öne çıkarması dikkat çekicidir (es-Seyfü'l-meşhûr, s. 23, 27, 41, 43). Bu doğrultuda bilgi elde etme yolları, âlemin hudûsu, Allah'ın sıfatları, peygamberlik, âhiret ve melek inancı gibi temel konularda geleneksel bilgileri zikretmekle yetinir. Buna karşılık Hanefîler'le Eş'arîler'in ihtilâf ettiği tâli hususlarda eserlerinde hem titizlik hem de konunun hacminde genişleme görülür. Ancak müellif ihtilâflı meseleleri tekvîn-mükevven, mushaflarda yazılı lafızların Allah'ın kelâmı olup olmaması, kesb, teklîf-i mâ lâ yutâk, mukallidin imanı ve imanda istisna gibi meselelerle sınırlı tutar. el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye'sinde de Hanefîler'le Eş'arîler arasında altı meselede ihtilâf bulunduğunu, Tahâvî'nin akîde risâlesi söz konusu olduğunda ise bunun üç meseleye indiğini söyler (Ṭabaḳāt, II, 267). Halbuki Abdürrahim Şeyhzâde bu iki mezhep arasındaki ihtilâfları kırk (Naẓmü'l-ferâʾid, s. 3-59), Beyâzîzâde Ahmed Efendi elli (İşârâtü'l-merâm, s. 53-56) ve

Mütercim Âsım Efendi yetmiş üç (Merahu'l-meâlî, s. 15-18) olarak tesbit eder.

Tekvîn-mükevven meselesini ilk ihtilâf konusu diye gören Sübkî, Eş'ârîler'in fiilî sıfatları hâdis saydıklarını, bu sebeple yaratmak, rızık vermek, adaletli olmak gibi fiillerden dolayı Allah'ın hâlik, râzık ve âdil sıfatlarını da yaratılmış (hâdis) kabul ettiklerini söyler. Hanefîler, her ne kadar Allah'ın âlemi ve içindekileri belli bir zaman diliminde yarattığı görüşünde olsalar da ezelde O'nun kemal mertebesinde hâlik olduğunu kabul eder. Nitekim bir kâtip fiilen yazı yazmasa bile bu sıfatın sahibi olarak görülür. İki tarafı uzlaştırmaya çalışan Sübkî'ye göre tekvîn sıfatı kudret dahilinde mükevvenle birlikte düşünüldüğünde hâdis olur. Ancak yaratmada müessir sıfat şeklinde düşünülürse bu kudretin kendisidir, artık onun kadîm oluşunda ihtilâf yoktur. Allah'ın hâlik isminin mecazi veya hakiki olması ise kelâmın konusu değil bir dil bilimi problemidir (es-Seyfü'l-meşhûr, s. 23-25).

Eş'arî'nin, "Mushaflarda yazılı lafızlar Allah'ın kelâmı değil onu ifade eden ibarelerdir" şeklindeki telakkisi Sübkî'nin zikrettiği ikinci ihtilâftır. Ona göre Eş'arî böyle bir görüş ileri sürmemiştir. Mezhebin önemli isimlerinden Bâkıllânî'nin ifadesi, "Allah'ın ezelî kelâmı dillerimizde okunan, zihinlerimizde ezberlenen, kulaklarımızda duyulan ve mushaflarda yazılandır; ancak ilâhî kelâm bunların hiçbirine hulûl etmez; okuyan ve okunanlar mahlûktur" şeklindedir. Esasen Ebû Hanîfe'nin kanaati de bu doğrultudadır (a.g.e., s. 26-27). İnsanın iradî fiilleri konusunda Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile ile Cebriyye arasında orta yolu ifade eden görüşü Sübkî'ye göre Eş'arî'nin kesb anlayışı ile uyuşmaktadır. İki mezhep arasındaki farklılık, Hanefîler'in insanın iradesini hayrı da şerri de kapsayacak biçimde görmelerine karşılık Eş'arîler'in iradenin tek yönlü işlediğini kabul etmeleridir. Hanefîler'e göre kul tercihine bağlı olarak, Eş'arîler'e göre ise fiilin elinde gerçekleşmesi yani kesbi sebebiyle sevabı veya cezayı hak eder. Sübkî bu durumda bile aradaki ihtilâfın lafzî olmaktan öte bir

anlam ifade etmediğini düşünür. Lafzî olan ihtilâf da Eş'arîler'in kesb dediklerine Hanefîler'in ihtiyâr demeleridir. Her iki mezhep, Mu'tezile'nin aksine kudretin fiilden önce değil fiille birlikte olmasını öngörmesi yönüyle

hem i‘tizâl hem de cebr telakkisinden uzak bir anlayışa sahiptir. Konuyla bağlantılı olan teklîf-i mâ lâ yutâk meselesi de Sübkî’ye göre bir tartışma zemini oluşturmaz. Çünkü Eş‘arîler bunun vuku bulmasını değil aklen câiz olmasını ileri sürerler. Nitekim, “Allah kula ancak gücünün yettiğini yükler” meâlindeki âyet de (el-Bakara 2/286) vuku bulmamaya delâlet eder (a.g.e., s. 30-33).

Mukallidin imanı meselesinde iki mezhep arasındaki ihtilâf da lafzî olmaktan öteye geçmez. Kuşeyrî’nin açıklamalarını delil gösteren Sübkî’ye göre Eş‘arî bilgisiz kimsenin kurtuluşa erdiğine, kâfirin ise helâk olduğuna hükmetmiştir. Onun Allah’ı delile dayanmak suretiyle bilmekten kastı icmâlî olarak bilmek ve iman etmekten ibarettir. Sübkî’nin temas ettiği son ihtilâf konusu imanda “istisna” (İnşallah müminim) meselesidir. Ona göre tarafların konuya farklı açılardan bakmaları zâhirî bir fikir ayrılığına götürmüştür. Eş‘arîler “inşallah” derken o ânı değil gelecekteki veya son nefesteki hali göz önüne alırken Hanefîler içinde bulunulan zamanı hesaba katmışlardır. Dolayısıyla aradaki ihtilâf yine şeklîdir (a.g.e., s. 40-44; Ṭabaḳāt, II, 265). Ancak Hanefîler’in imanda şüphe içinde bulunmayı ima edecek söz ve beyandan kaçınma konusundaki titizliklerini Sübkî’nin dikkate almadığı görülmektedir.

Tâceddin es-Sübkî’nin itikadî meselelere yaklaşımı değerlendirildiğinde onun bu alanda kendine özgü bir kanaatten ziyade uzlaştırıcılığından söz etmek gerekir. Zaten Sübkî önceki kelâmcıların görüşlerinin yeterli olduğu, bu alanda yeni bir çalışma yapmaya gerek kalmadığı kanaatindedir. Onun geniş yer ayırdığı isim-müsemmâ bahsini (es-Seyfü’l-meşhûr, s. 17-20) Gazzâlî’nin el-Maḳṣadü’l-esnâ adlı eserinden özetlemesi bu tesbiti doğrular mahiyettedir. Bununla birlikte babasından tevarüs ettiği hadisçiliğinin etkisiyle bazı itikadî meselelerde delil olarak kullanılan hadislerin zayıf veya uydurma olduğunu belirlemesi bu alana yapılmış bir katkı diye değerlendirilebilir. Ona göre namazı kasten terkeden kimsenin kâfir olduğu şeklindeki hadis garîb veya münkerdir. “Allah’ın zâtı hakkında fikir yürütmeyin, O’nun yarattıklarını düşünüp inceleyin” meâlindeki ifade de (Aclûnî, I, 356-357) hadis değil İbn Abbas’ın sözüdür (es-Seyfü’l-meşhûr, s. 46-47, 50, 55). Ayrıca şerhettiği akaid risâlesinin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye nisbeti konusunda yer yer şüphelerini dile getirmesi onun tenkitçi yönüne bir işaret sayılmaktadır (a.g.e., s. 40, 45).

Ehl-i sünnet dışındaki fırkalar, ayrıca felsefe söz konusu olduğunda Sübkî'nin uzlaşmaz bir yaklaşım ortaya koyması dikkati çekmektedir. Meselâ alanında önemli bir eser olarak gördüğü Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ını bid'at unsurları içerdiği gerekçesiyle eleştirir (Muʿîdü'n-niʿam, s. 66). Fârâbî ve İbn Sînâ'yı filozof (hakîm), düşüncelerini de İslâmî hikmet diye görmeyen Sübkî onları ve takipçilerini sefih, felsefelerini de bâtıl ve cehâlet ürünü sayar. Ona göre dönemindeki bazı kelâmcıların felsefe ve mantıkla meşgul olmaları da son derece yanlıştır. Kelâmla felsefenin mezcedilmesine yönelik çaba ise müslümanlara verilecek en büyük zarardır. Bu yanlış ve zararlı işin baş sorumlusu Nasîrüddîn-i Tûsî'dir. Bâkıllânî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Cüveynî'nin eserleri kelâm konusunda çalışmak isteyenler için yeterlidir. Bu arada Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin felsefe ile ilgilenmelerinin bu konuda önemli rol oynadığının hatırlatılması üzerine Sübkî'nin onları savunmaya geçtiği görülmektedir. Ona göre bu iki imam sadece felsefe ile ilgilenmemiş, diğer bütün ilimleri de öğrenmiştir. Onların bu öğrenimdeki gayeleri İslâm itikadını bozuk fikir ve inançlara karşı korumak, hak ve hakikati desteklemektir. Bu amaçlarından dolayı hata etmiş olsalar bile sevap kazanmışlardır (a.g.e., s. 64-65). Bununla birlikte Sübkî'nin bazı çekincelerle Ehl-i bid'at'ın mümin olduğunu ve cennete gireceğini söylemesi nisbeten yumuşak bir tavır olarak değerlendirilmelidir (es-Seyfü'l-meşhûr, s. 53; Ṭabaḳāt, I, 48; II, 269).

BİBLİYOGRAFYA

Sübkî, Ṭabaḳāt, I, 48; II, 262-269; a.mlf., es-Seyfü'l-meşhûr fî şerḥi ʿaḳīdeti Ebî Manṣûr (nşr. M. Saim Yeprem, Mâtüridî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi içinde), İstanbul 2000, tür.yer.; a.mlf., Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 64-66; Şemseddin İbn Abdülhâdî, eṣ-Ṣârimü'l-münekkî fi'r-red ʿale's-Sübkî (nşr. Ebû Abdurrahman es-Selefî), Beyrut 1412/1992, tür.yer.; Abdürrahim Şeyhzâde, Naẓmü'l-ferâʾid, Kahire 1317, s. 3-59; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), İstanbul, ts. (Dârü'l-kütübi'l-İslâmiyye), s. 53-56; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ (nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed), Beyrut

1405/1985, I, 356-357; Mütercim Âsım Efendi, Merahu’l-meâlî fî şerhi’l-Emâlî, İstanbul 1304, s. 15-18; H. Laoust, “La survie de Gazali d’après Subki”, BEO, XXV (1972), s. 153-172; J. Schacht - [C. E. Bosworth], “al-Subkī, Tadj al-Dīn”, EI^2 (İng.), IX, 744-745.

Cağfer Karadaş

SÜBKÎ, Takıyyüddin

(تقي الدين السبكي)

Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm es-Sübkî (ö. 756/1355)

Şâfiî âlimi, müctehid.

3 Safer 683 (21 Nisan 1284) tarihinde Nil deltasının güneybatısında yer alan Menûfiye köylerinden Sübkülabîd'de doğdu. Babasının biyografisine geniş yer veren oğlu Tâceddin es-Sübkî onun öğrencilik yıllarını ayrıntılı biçimde anlatır. İlk eğitimini babasından ve diğer bazı âlimlerden aldıktan sonra babasıyla birlikte Kahire'ye gitti, daha önce ezberlediği eserleri buradaki hocalara arzetti. İbn Bintü Eaz, İbn Dakīkul'îd, Ca'berî, Necmeddin İbnü'r-Rif'a, Alemüddin el-Irâkī, Takıyyüddin İbnü's-Sâiğ, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve İbn Atâullah el-İskenderî gibi âlimlerden fıkıh, usul, kelâm, mantık, nahiv, lugat, tefsir, kıraat, hadis ve tasavvuf dersleri alarak kendini yetiştirdi. Hadis tahsili için çeşitli yerlere seyahatlerde bulundu. Pek çok hocası Sübkî'nin ilmini takdir etmiş ve onun çeşitli alanlarda yetişen seçkin bir âlim olduğunu belirtmiştir.

706'da (1306) Dımaşk'a giden Sübkî bir yıl sonra Kahire'ye döndü ve kendini telif, fetva ve tedrîs faaliyetlerine verdi. 716'da (1316) hacca gitti. Mısır'da Şâfiî mezhebinin önderi haline gelen Sübkî'ye her taraftan fetva sorulmaya başlandı. 719-727 (1319-1327) yılları arasındaki dönem dışında İbn Tolun Camii meşihatlığı görevini 739'a (1338) kadar sürdürdü. Aynı yıl Sultan Muhammed b. Kalavun tarafından Hatîb el-Kazvînî'nin vefatıyla boşalan Dımaşk kādılkudâtlığına tayin edildi. Emeviyye Camii hatipliğini de uzun süre yürüten Sübkî, 742'de (1341) Yûsuf el-Mizzî'nin vefatı üzerine Eşrefiyye Dârülhadisi meşihatlığına, 745'te (1344) Şemseddin İbnü'n-Nakīb'in vefatıyla boşalan eş-Şâmiyyetü'l-Berrâniyye Medresesi müderrisliğine getirildi. Ayrıca Gazzâliyye, el-Âdiliyyetü'l-kübrâ, Atabekiyye, Mesrûriyye gibi medreselerde müderrislik yaptı. Yetiştirdiği

öğrenciler arasında Şehâbeddin Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, Cemâleddin el-İsnevî, Alâeddin es-Safedî, Halîl b. Keykeldî el-Alâî, Zeynüddin el-Irâkī, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Fîrûzâbâdî, amcasının oğlu İbn Abdülber es-Sübkî, Hâlid b. Îsâ el-Belevî,

kendi oğulları Muhammed, Bahâeddin Ahmed, Cemâleddin Hüseyin ve Tâceddin Abdülvehhâb gibi âlimler vardır. Dımaşk'ta hastalanınca kadılık görevine oğlu Tâceddin es-Sübkî geçti. Kahire'ye vardıktan birkaç gün sonra 3 Cemâziyelâhir 756 (15 Haziran 1355) tarihinde vefat etti ve Bâbünnasr Kabristanı'na defnedildi.

Memlükler döneminin meşhur âlimlerinden biri olan Sübkî pek çok alanda sahip olduğu birikimi telif ve tedrîs faaliyetlerine yansıtmıştır. Eserleri incelendiğinde dil ve mantığa dayalı analizlerin baskın olduğu, temas ettiği tefsir ve usûl-i fıkıh konularını bu eksende işlediği görülür. Fürû-i fıkıh alanında döneminde Şâfiî mezhebinin en önde gelen temsilcisi olduğu tartışmasız kabul edilmektedir. Özellikle bu mezhebin uygulama yönüne olan katkısı dikkate değerdir. Uzun yıllar kādılkudâtlık yaparken kazandığı birikimi fetvalarına yansıtmıştır. Eserlerinde ele aldığı fıkıh problemleri dönemin sosyal tarihi için zengin bir malzeme içermektedir. Oğlu Tâceddin es-Sübkî ile mukayese edildiğinde kendisinin fürû-i fıkıh, oğlunun ise usûl-i fıkıh yönüyle temayüz ettiği görülür. Eş'arî mezhebini benimseyen Sübkî kelâm konularıyla da yakından ilgilenmiş ve görüşlerini dile getirmiştir. İbn Teymiyye'nin görüşlerini reddederken Eş'ariyye başta olmak üzere Ehl-i sünnet'i savunmuştur. Zühd ve takvâ hayatı sürdüren Sübkî'nin tasavvuf konusunda da kayda değer görüşleri vardır. Ona göre sûfî Hak ile dost olan ve halk ile iç içe bir hayatı benimseyen kişidir.

Eserleri. Eser ve risâlelerinin sayısı 140 civarında olup başlıcaları şunlardır: 1. Tekmiletü'l-Mecmûᶜ. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Mühez̠z̠eb adlı eserine Nevevî'nin yazdığı şerhin tekmilesi olup "Bâbü'r-Ribâ"dan "Bâbü Bey'i'l-murâbaha"ya kadar gelebilmiştir (el-Mecmûᶜ, Kahire 1344-1352, X-XII. ciltler; nşr. Muhammed Necîb el-Mutîî, Riyad 1423/2003, X-XI. ciltler). 2. el-İbtihâc fî şerḥi'l-Minhâc. Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'i üzerine yazdığı ve "Kitâbü'ṭ-Ṭalâḳ"ın başlarına kadar getirebildiği bir şerhtir (Kahire 1345; Beyrut 1404). 3. Fetâva's-Sübkî. Bir kısmı risâle mahiyetindedir (I-II, Kahire 1356/1937; I-II, Beyrut, ts.). 4. el-

İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc. Kādî Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl adlı eseri üzerine yazmaya başladığı bu şerhi "Vâcib" bahsinin başlarına kadar getirmiş, kalan kısmını oğlu Tâceddin es-Sübkî tamamlamıştır (nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, I-III, Kahire 1401/1981; Beyrut 1404; nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nûreddin Abdülcebbâr Sagīrî, I-VII, Dübey 1424/2004). 5. Şifâʾü's-seḳām fî ziyâreti ḫayri'l-enâm (Haydarâbâd 1315/1897, 1371/1952; Bulak 1318; Kahire 1970; Beyrut 1371/1951). Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin görüşlerinin eleştirildiği bu eser için Hanbelî âlimi Şemseddin İbn Abdülhâdî eṣ-Ṣârimü'l-münkî fi'r-red ʿale's-Sübkî adıyla bir reddiye kaleme almış (Kahire 1318; Riyad 1983; Beyrut 1985), ona karşı da İbn Allân es-Sıddîkī, İbrâhim b. Osman es-Semennûdî gibi âlimler reddiye yazmıştır (Abdülhay el-Kettânî, I, 277). 6. el-ʿAlemü'l-menşûr fî is̱bâti'ş-şühûr (Kahire 1329). 7. İbrâzü'l-ḥikem min ḥadîs̱i rufiʿa'l-ḳalem (nşr. Keylânî Muhammed Halîfe, Beyrut 1412/1992). 8. Virdü'l-ʿalel fî fehmi'l-ʿilel (nşr. Ali b. Sâlih b. Muhammed el-Mahmûdî, Mecelletü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm, XXXVII [Kahire 2006], s. 389-451). 9. el-İġrîd fi'l-ḥaḳīḳa ve'l-mecâz ve'l-kinâye ve't-taʿrîż (nşr. Mahmûd Tevfîk Muhammed Sa'd, Kahire 1986). 10. Keşfü'd-desâʾis fî hedmi'l-kenâʾis. Eser üzerine Seth Ward bir doktora çalışması yapmıştır (1984, Construction and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law: A Treatise of Taqī al-Dīn ʿAlī b. ʿAbd al-Kāfī al-Subkī, Yale University). 11. Ḳażâʾü'l-ereb fî esʾileti Ḥaleb. Muhammed Âlim Abdülmecîd el-Efgānî'nin Ümmülkurâ Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırladığı eser basılmıştır (Mekke 1409/1988). 12. Küllü mevlûdin yûledü ʿale'l-fıṭra (nşr. Muhammed Seyyid Ebû Amme, Tanta 1410/ 1990). 13. Maʿnâ ḳavli'l-İmâm el-Muṭṭalibî: İẕâ ṣaḥḥa'l-ḥadîs̱ fe-hüve meẕhebî (nşr. Ali Nâyif Bikāî, Beyrut 1413/ 1993). 14. Min Resâʾili's-Sübkî en-naḥviyye (nşr. Cemâl Abdülâtî Muhaymer, Kahire 1409/1989). Nahve dair iki risâlesini ihtiva etmekte olup bunlardan Neylü'l-ʿulâ fi'l-ʿaṭf bi-"lâ" ayrıca basılmıştır. 15. er-Resâʾilü's-Sübkiyye fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye ve tilmîẕihî İbn Ḳayyim el-Cevziyye (nşr. Kemâl Ebü'l-Münâ, Beyrut 1403/1983). Sübkî'ye ait altı risâle içermekte olup bunlardan es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl fi'r-red ʿalâ İbn Zefîl (İbn Kayyim'in el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye'sine reddiye olup M. Zâhid Kevserî'nin tekmilesiyle birlikte yayımlanmıştır; Kahire 1356/1937, 1993), ed-Dürretü'l-muḍıyye fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye (Dımaşk 1347; Kahire 1937) ve el-İʿtibâr bi-beḳāʾi'l-cenneti ve'n-nâr (nşr. Tâhâ ed-Desûkī Hubeyş, Kahire 1987) ayrı olarak basılmış, en-Naẓarü'l-muḥaḳḳaḳ fi'l-ḥalef bi'ṭ-

ṭalâḳi'l-muʿallaḳ da Fetâvâ'sında yer almıştır (II, 309-314). 16. er-Rifde fî maʿnâ vaḥde (nşr. Zeyyân Ahmed el-Hâc İbrâhim, Mecelletü Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, XXVIII/2 [Küveyt 1984], s. 457-489; nşr. Abdülilâh Nebhân, et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, V/17 [Dımaşk 1405/1984], s. 126-152; baskı yeri yok [Dârü'l-belâga], 1988). 17. Neylü'l-ʿulâ fi'l-ʿaṭf bi-"lâ" (nşr. Hâlid Abdülkerîm Cumʻa, Mecelletü Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, XXX [Küveyt 1986], s. 113-134). 18. Aḥkâmü "küll" ve mâ ʿaleyhi tedül (nşr. Cemâl Abdülâtî Muhaymer, Kahire 1985; nşr. Ali Muavvaz - Âdil Abdülmevcûd, Halîl b. Keykeldî el-Alâî'nin Telḳīḥu'l-fühûm fî tenḳīḥi ṣıyaġi'l-ʿumûm adlı risâlesiyle birlikte, Beyrut 1418/1997). 19. Eḥâdîs̱ü refʿi'l-yedeyn (et-Temhîd fî refʿi'l-yedeyn fi'ṣ-ṣalât, nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Dımaşk 1951; Risâle fî refʿi'l-yedeyn fi'ṣ-ṣalât, Kahire 1970). 20. el-Kelâm ʿalâ ḥinṣı'n-nâsî (Risâle fî ḥatmiyyeti lâ ictihâde maʿa'n-naṣ ve Suʾâlân fi'n-naẓari'l-muṣîb fî ʿıtḳi'l-ḳarîb ve'l-muʿallim fi'ttibâʿi mâ yüʿallem adlı risâleleriyle birlikte, nşr. Yûsuf Ahmed, Beyrut 1422/2002). 21. et-Temhîd fîmâ yecibü fîhi't-taḥdîd (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿArabî, XXVI/2 [Dımaşk 1370/1951], s. 249-282). 22. Reddü'l-ʿalel fî fehmi'l-ʿilel (nşr. Ali b. Sâlih b. Muhammed el-Mahmûdî, Mecelletü Külliyeti dâri'l-ʿulûm, sy. 37 [Kahire 1426/2006], s. 389-451). 23. es-Seyfü'l-meslûl ʿalâ men sebbe'r-Resûl (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 465; Süleymaniye, nr. 319; Hacı Beşir Ağa, nr. 657/3; Yenicami, nr. 209).

BİBLİYOGRAFYA

Sübkî, Ṭabaḳāt, X, 139-338; Safedî, el-Vâfî, XXI, 253-265; Zehebî, Muʿcemü'ş-şüyûḫ: el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, II, 34-35; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 39-41; Hâlid b. Îsâ el-Belevî, Tâcü'l-mefriḳ (nşr. Hasan es-Sâih), Muhammediye, ts. (İhyâü't-türâsi'l-İslâmî), I, 237; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), II, 116-120; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 63-71; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 176-177; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire

1988, I, 134-135; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 215; II, 1018, 1049, 1070, 1223, 1873, 1879, 1912-1913; Serkîs, Muʿcem, I, 1004-1005; Brockelmann, GAL, II, 106-107; Suppl., II, 102-104; M. Sâdık Hüseyin, el-Beytü's-Sübkî, Kahire 1948, s. 50-56; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 277; II, 616-617, 1033-1034; S. Ward, Construction and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law: A Treatise of Taqī al-Dīn ʿAlī b. ʿAbd al-Kāfī al-Subkī (doktora tezi, 1984), Yale University.

Bilal Aybakan

SÜBÜLÜ’s-SELÂM

(سبل السلام)

İbn Hacer el-Askalânî’nin Bulûğu’l-merâm adlı eserine Emîr es-San‘ânî (ö. 1182/1768) tarafından yazılan şerh

(bk. BULÛGU’l-MERÂM).

SÜCÂÎ

(السجاعي)

Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Muhammed es-Sücâî eş-Şâfiî el-Ezherî (ö. 1197/1783)

Daha çok şerh ve hâşiyeleriyle tanınan Mısırlı âlim.

Mısır’da Garbiye vilâyetinin Sücâiye kasabasında doğdu. İlk tahsilini babasından yaptı. Ondan ve çeşitli âlimlerden Arap dili ve edebiyatı ile tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, matematik, astronomi, felsefe ve mantık okudu. Astronomi, felsefe ve matematik alanlarında en önemli hocası olan Hasan b. İbrâhim el-Cebertî’den Esîrüddin el-Ebherî’nin mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyâta dair Hidâyetü’l-ḥikme, Çağmînî’nin el-Mülâḫḫaṣ fi’l-hey ͗e’sinin Kadızâde-i Rûmî şerhi, Sıbtu’l-Mardînî’nin Laḳṭü’l-cevâhir fî (taḥdîdi)’l-ḫuṭûṭ ve’d-devâ ͗ir’i, Muhammed b. Eşref es-Semerkandî’nin matematiğe dair Eşkâlü’t-te ͗sîs’inin Kadızâde-i Rûmî şerhi gibi kitaplarla rubu‘-i müceyyeb ve rubu‘-i mukantarata ilişkin eserler okudu. Böylece çeşitli alanlarda kendini yetiştiren Sücâî babası henüz hayattayken Mısır’ın büyük âlimleri arasına girdi. Babasının vefatından sonra hocalık yapmaya ve telif çalışmalarına devam etti. 16 Safer 1197 (21 Ocak 1783) tarihinde vefat eden Sücâî, Ezher Camii’nde kılınan namazından sonra Bustân Mezarlığı’nda babasının yanına defnedildi. Güzel ahlâklı ve gayretli bir ilim adamı olan Sücâî çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, büyük bir kısmı şerh ve hâşiyeden ibaret olan manzum ve mensur 100’den fazla eseri tesbit edilmiştir. Ali Paşa Mübârek el-Ḫıṭaṭ’ında eserlerinin bir kısmını hadis ve nahiv konularına göre tasnif etmiştir (XII, 26-32; yazma halindeki eserlerinin bulunduğu kütüphaneler için Habeşî, bk. bibl.; Brockelmann, bk. bibl.).

Eserleri. Dil ve Edebiyat. 1. Fetḥu’l-celîl ʿalâ Şerḥi İbn ʿAḳīl (ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik) (Bulak 1270, 1282, 1286, 1302; Kahire 1298, 1306, 1307, 1310, 1319, 1325). Hâşiye üzerine Muhammed el-Enbâbî ile (Kahire 1286, 1324; Bulak 1296) İsmâil b. Mûsâ el-Hâmidî’nin takrirleri vardır. 2. Ḥâşiye ʿalâ

Şerḥi Ḳaṭri’n-nedâ ve belli’ṣ-ṣadâ. İbn Hişâm’ın eserine kendisinin yazdığı şerhe hâşiye olup (Bulak 1272, 1279, 1280, 1287, 1299; Kahire 1298, 1299, 1303, 1306, 1325) üzerine Süleyman eş-Şerkāvî hâşiye, Muhammed el-Enbâbî takrir (Kahire 1305, 1306, 1310) ve Ahmed el-Bâbî Taḳrîrât adlı bir eser (Kahire 1315) yazmıştır. 3. el-İḥrâz fî envâʿi’l-mecâz. Mecaz hakkında yazdığı bir manzume ile bunun şerhidir (Kahire 1297, 1302). Esere ayrıca birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. 4. Manẓûme fi’l-istiʿârât (Mecmûʿu mühimmâti’l-mütûn içinde, Kahire 1297, 1302). Ebü’l-Kāsım es-Semerkandî’nin Ferâʾidü’l-fevâʾid adlı risâlesinin nazma çekilmiş şeklidir. 5. Bulûġu’l-ereb bi-şerḥi ḳaṣîde min kelâmi’l-ʿArab. Câhiliye devri şairi Semev’el el-Ezdî’nin Lâmiyye’sinin şerhidir (Kahire 1324). 6. Şerḥu Dîvâni’s-Semevʾel (Kahire 1324). 7. Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣarı Behceti (Tuḥfeti)’s-sâmiʿîn ve’n-nâẓırîn bi-mevlidi seyyidi’l-evvelîn ve’l-âḫirîn. Muhammed el-Gaysî’nin mevlidinin Medâbiġī tarafından yapılan ihtisara hâşiyedir.

Kelâm. 1. el-Maḳṣadü’r-refîʿ fî naẓmi esmâʾillâhi’l-bedîʿ ve şerhi el-Maḳṣadü’l-esnâ fîmâ yeteʿallaḳ bi-esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ. 2. Fetḥu’l-mennân li-beyâni’r-rusüli’lletî fi’l-Ḳurʾân. Bu manzume ve şerhi Süyûtî’nin Müfḥımâtü’l-aḳrân fî mübhemâti’l-Ḳurʾân’ı ile birlikte basılmıştır (Kahire 1309). 3. Risâle fî iṡbâti kerâmâti’l-evliyâʾ (Takıyyüddin es-Sübkî’nin Şifâʾü’l-esḳām fî ziyâreti ḫayri’l-enâm’ı ile birlikte, Haydarâbâd 1315; Bulak 1319; İstanbul 1981). 4. Manẓûmetü’s-Sücâʿî fi’t-tevḥîd (ʿAḳīdetü’s-Sücâʿî). Birçok şerhi vardır. 5. Manẓûmetü ʿilmi âdâbi’l-baḥṡ. Bu esere de birçok şerh yazılmıştır.

Fıkıh. 1. en-Nefeḥâtü’r-rabbâniyye ʿale’l-Fevâʾidi’ş-Şinşevriyye (ʿale’r-Raḥbiyye). Muhammed er-Rahbî’nin er-Raḥbiyye adlı ferâize dair manzumesine Abdullah b. Muhammed eş-Şinşevrî’nin yazdığı şerhe hâşiyedir. 2. Ezhâru riyâżi rażiyyi(rıża)’t-taḥḳīḳ ve’t-tedḳīḳ. Ebû Şücâ‘ el-İsfahânî’nin el-Muḫtaṣar (Ġāyetü’l-iḫtiṣâr, el-Ġāye fi’l-iḫtiṣâr, et-Taḳrîb) diye anılan fıkha dair eserine Hatîb eş-Şirbînî’nin yazdığı el-İḳnâʿ fî ḥalli elfâẓi Ebî Şücâʿ adlı şerhe hâşiyedir. 3. el-Ḳavlü’n-nefîs fîmâ yeteʿallaḳ bi’l-ḫalʿ ʿalâ meẕhebi’ş-Şâfiʿî b. İdrîs. 4. Manżûmetü ẕevi’l-erḥâm fi’l-ferâʾiż.

Hadis. 1. en-Nûrü’s-sârî şerḥu Muḫtaṣari İbn Ebî Cemre li’l-Buḫârî. İbn

Ebû Cemre’nin Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inden derlediği Cemʿu’l-nihâye adlı muhtasarına yaptığı şerhtir. 2. Ḥâşiye ʿale’l-Ḥıṣni’l-ḥaṣîn min kelâmi Seyyidi’l-mürselîn. İbnü’l-Cezerî’ye ait eserin hâşiyesidir.

Tasavvuf. 1. Bedʾü’l-vesâʾil fî ḥalli el-fâẓi’d-Delâʾil. Cezûlî’nin Delâʾilü’l-ḫayrât’ının şerhidir. 2. el-Fütûḥâtü’l-ʿaliyye şerḥu’ṣ-Ṣalâti’l-Meşîşiyye. Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî’nin eserinin şerhidir. 3. el-Fevâʾidü’l-laṭîfe fî şerḥi elfâẓi’l-Vaẓîfe. Sîdî Ahmed Zerrûk’a ait eserin şerhidir (Kahire 1316; Demenhûr 1330). 4. Tuḥfetü ẕevi’l-elbâb fîmâ yeteʿallaḳ bi’l-âl ve’l-aḥbâb.

Astronomi. 1. Fetḥu’l-ʿalîmi’l-ḳadîr bi-şerḥi Laḳṭi’l-cevâhir fî maʿrifeti’l-ḫuṭûṭ ve’d-devâʾir. Sıbtu’l-Mardînî’nin eserinin şerhi olup eserde muvakkitler için gerekli hat ve dairelerden bahsedilmektedir. 2. Hidâyetü üli’l-ebṣâr li-maʿrifeti eczâʾi’l-leyli ve’n-nehâr. Ahmed el-Ayyâd’ın manzumesinin şerhidir. 3. Şerḥu Manẓûme fî menâzili’l-ḳamer. Sücâî’nin kendi manzumesine yazdığı şerhtir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tal‘at, Mîkat, nr. 213). 4. Manẓûme fi’l-ʿamel bi’r-rubʿi’l-müceyyeb (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Felek ve Riyâza, nr. 3980).

Matematik. 1. Fetḥu ẕi’ṣ-ṣıfâti’l-ʿaliyye bi-şerḥi metni’l-Yâsemîniyye. Abdullah b. Muhammed İbnü’l-Yâsemîn’in cebir ve denklemlere dair manzumesinin (urcûze) şerhidir. 2. Fetḥu’l-mâliki’r-rezzâḳ li-şerḥi Naẓmi Uṣûli’l-evfâḳ. Manzume ve şerhi müellife aittir.

Mantık. 1. Maḳūlâtü’s-Sücâʿî (el-Maḳūlâtü’l-ʿaşr, ʿUḳūdü’l-maḳūlât, Naẓmü’l-maḳūlât). Kategorilere dair bir manzumedir (Kahire 1273, 1276, 1297, 1302, 1303,1304, 1306, 1323). 2. el-Cevâhirü’l-muntaẓımât fî ʿUḳūdi’l-maḳūlât. Bir önceki manzumenin şerhidir (I-II, Kahire 1940, başka şerh ve hâşiyeleri de vardır). 3. Şerḥ ʿalâ beyteyn fi’l-maḳūlât (Zeynî Dahlân’ın Mecmûʿ yeştemil ʿalâ s̱elâs̱i resâʾil fi’l-cebr ve’l-muḳābele ve’l-vażʿ ve’l-maḳūlât’ı içinde, Kahire 1292).

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, s. 570-571; Ali Paşa Mübârek, el-H̱ıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 2001, XII, 26-32; Serkîs, Muʿcem, I, 1005-1007; Brockelmann, GAL, II, 167, 422-423; Suppl., II, 216, 445-446; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 179-180; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 154; Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü't-türâs̱i'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1403/1983, II, 946; Ekmeleddin İhsanoğlu

v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, II, 494-495; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 95-96, 173, 233, 251, 425; II, 828, 833, 904, 913, 945, 1147, 1206, 1260, 1267, 1380; III, 1203, 1838-1839, 1887-1888, 1899, 1999.

Zülfikar Tüccar

SÜCÛDÎ ÇELEBİ

(ö. X./XVI. yüzyıl)

Yavuz Sultan Selim dönemi olaylarını konu alan Selimnâme’nin yazarı, Osmanlı müellifi

(bk. SELİMNÂME).

SÜDÂSİYYÂT

(السداسيّات)

Bir hadisi kitabına alan müelliften Hz. Peygamber'e varıncaya kadar senedinde altı râvi bulunan hadisler için kullanılan terim

(bk. İSNAD).

SÜDDÎ

(السدّي)

Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdirrahmân b. Ebî Kerîme el-A‘ver es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî (ö. 127/745)

Müfessir tâbiî.

Hicaz’da doğdu ve Kûfe’de yaşadı. Gördüğü ve rivayette bulunduğu sahâbîler dikkate alındığında 49 (669) yılından önce doğduğu söylenebilir. Babasının aslen İsfahan’ın ileri gelenlerinden olduğu zikredilmiştir (Ebû Nuaym, I, 247). Kûfe’deki büyük mescidin kapısındaki gölgelikte oturarak baş örtüsü sattığı ve tefsir dersleri verdiği için Süddî nisbesiyle meşhur olmuştur. Kureyşli Zeyneb bint Kays b. Mahreme’nin âzatlısı olduğundan Kureşî nisbesiyle de anılır. Süddî’nin torunu olan (Aʿyânü’ş-Şîʿa, III, 379) ve Süddî es-Sagīr lakabıyla anılan Muhammed b. Mervân hadis tenkitçileri tarafından kezzâb olarak nitelendirilmiş ve hadislerinin terkedilmesi konusunda görüş birliğine varılmıştır (İbn Ebû Hâtim, VIII, 86).

Süddî sahâbe neslinden Abdullah b. Ömer, Hz. Hasan, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî ve Sa‘d b. Ebû Vakkās’ı gördü; Enes b. Mâlik’ten hadis dinledi. Bazı kaynaklarda onun Abdullah b. Abbas’tan da rivayette bulunduğu kaydedilmekteyse de (İbn Hacer, I, 199) İbn Abbas’tan yaptığı rivayetler daha çok Ebû Mâlik ve Ebû Sâlih kanalıyladır. Tâbiînden Mürre et-Tayyib el-Hemdânî, Yahyâ b. Abbâd, Ebû Sâlih Bâzân, Sa‘d b. Ubeyde, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Atâ b. Ebû Rebâh ve İkrime el-Berberî gibi kişilerden hadis rivayet etti. Kendisinden Esbât b. Nasr el-Hemdânî, Süfyân es-Sevrî, Şu‘be b. Haccâc, İsrâil b. Yûnus es-Sebîî, Zâide b. Kudâme ve Ebû Bekir b. Ayyâş gibi âlimler rivayette bulundu. Kûfeliler içinde tefsire dair en çok rivayeti ve birikimi bulunan ve tâbiîn neslinin küçüklerinden (dördüncü tabakasından) olan Süddî 127 (745) yılı sonlarında veya 128’in başlarında vefat etti. Hadis otoriteleri Süddî hakkında sikadan leyyin ve zayıfa kadar çeşitli sıfatlar kullanmış, Ebû İshak el-Cûzcânî kendisini kezzâb diye zikretmiştir (bu iddianın tenkidi için bk. M. Atâ Yûsuf, s. 27).

Ancak Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in onu sika olarak görmesi, Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc gibi otoritelerin kendisinden rivayette bulunması, Buhârî dışındaki muteber hadis kaynaklarında rivayetlerine yer verilmesi karşısında Süddî'nin güvenilirliği konusunda bir problemin bulunmadığını düşünmek mümkündür.

Süddî birkaç meseleden dolayı eleştirilmiş olup bunlardan biri onun Şîa'ya meylettiği iddiasıdır. Hüseyin b. Vâkıd el-Mervezî tefsirle ilgili bazı meseleleri sormak için Süddî'nin yanına gittiğini, cevaplarını alıp ayrılacağı sırada onun Hz. Ebû Bekir ile Ömer için kötü sözler söylediğini iddia etmiştir (Ebû İshak el-Cûzcânî, s. 54). Şîa kaynaklarında da onun Şiî olduğu belirtilmektedir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 379-380). Diğer bazı kaynaklarda da Şîa'ya meyletmekle itham edildiği söylenmekle birlikte bunu doğrulayan bilgilere yer verilmemiştir (Zehebî, I, 236). Süddî'nin tefsire dair rivayetlerini derleyen Muhammed Atâ Yûsuf, bu rivayetler üzerinde o sırada mevcut itikadî ve siyasî yönelişlerin etkisinin bulunup bulunmadığını incelediğini, fakat böyle bir tesirin varlığını gösteren bir unsura rastlamadığını belirtmekte, mütekaddimîn hadisçileri tarafından Şiîliğinden hiç söz edilmezken müteahhirînin delil zikretmeksizin bu iddiayı dile getirmekle yetindiklerini söylemektedir (Tefsîrü's-Süddî el-Kebîr, s. 44).

Onun eleştirildiği noktalardan biri de tefsir rivayetlerini kıssahan geleneğine uygun biçimde aktarmasıdır. Kûfe Mescidi'nin kapısının eşiğinde etrafında toplananlara İsrâiliyat türü rivayetleri içeren dersler vermesi bazı âlimlerin tepkisine sebep olmuştur. İbrâhim en-Nehaî, Süddî'nin dersini dinledikten sonra onun halkın zevkine uygun tarzda tefsir yaptığını ileri sürmüştür (İbn Ebû Hâtim, II, 184). Şa'bî'nin de Süddî'nin tefsir dersi verdiğini görünce kendisine ağır sözler sarfetmesi (Taberî, I, 92) ve ona Kur'an ilminden bir pay verildiğini söyleyene ona Kur'an cehaletinden bir pay verildiği şeklinde cevap vermesi de (Ahmed b. Hanbel, I, 374) Süddî'nin İsrâiliyat türü rivayetleri aktarmasıyla ilgili olmalıdır. Kendisini sika olarak kabul eden Ahmed b. Hanbel bu rivayeti bir değerlendirme yapmadan aktarırken onun biyografisinde aynı rivayeti kaydetmeyen Buhârî, İbn Ebû Hâlid'in, "Süddî Kur'an konusunda Şa'bî'den daha bilgilidir" ve Yahyâ b. Saîd'in, "Süddî'nin sadece hayırla anıldığını duydum, hiç kimse onu terketmemiştir" şeklindeki sözlerine yer vermiştir.

Bunlardan başka Süddî, tefsirde Ehl-i kitap'tan en çok rivayette bulunmasının yanı sıra münker rivayetleri aktaran ve bu konuda en gevşek davranan kimse olarak gösterilmektedir (Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Hudayrî, I, 305). Rivayetlerinin incelenmesinden, bunların İsrâiliyat'ın sadece câiz olan ya da hakkında sükût edilenleri değil aktarılması câiz görülmeyenleri de kapsadığı anlaşılmaktadır. Hz. Dâvûd ve Süleyman hakkında peygamberlerin ismet sıfatıyla bağdaşmayacak bazı rivayetleri buna örnek gösterilebilir (M. Atâ Yûsuf, s. 86-88). İbn Kesîr'in, Süddî aracılığı ile gelen bazı İsrâiliyat rivayetlerinin müdrec veya diğer din mensuplarının kitaplarından aktarılmış olması ihtimalinden söz etmesi de bu örneklerle ilgili olmalıdır (Tefsîrü'l-Ḳur'ân, I, 110).

Süddî'nin âyetlerin nüzûl sebeplerine dair rivayetleri önemli olup bunların sayısının 100'den fazla olduğu bilinmektedir (M. Atâ Yûsuf, s. 66). Muayyen bir kıraati olduğuna dair bilgi bulunmamakla birlikte çeşitli tefsirlerde farklı okuyuşlarına yer verilenler içinde onun adının da zikredildiği bazı örneklerle karşılaşılmaktadır (a.g.e., s. 69-74). Süddî'nin tefsir rivayetleri arasında neshe dair olanlar da önemli bir yer tutar. Ancak muhkem oldukları açıkça bilinen bazı âyetlerin mensuh olduğunu iddia etmesi (meselâ Âl-i İmrân sûresinin 102. âyetinin Tegābün sûresinin 16. âyetiyle neshedildiğini ileri sürmesi) ve haberlerle ilgili bazı âyetlerde de nesih iddiasında bulunması sebebiyle (meselâ Bakara sûresinin 284. âyetinin aynı sûrenin 286. âyeti tarafından neshedildiğini söylemesi) eleştirilmiştir (İbnü'l-Cevzî, s. 76, 102-103, 116).

İbnü'n-Nedîm, Süddî'nin Tefsîrü's-Süddî adlı bir eseri olduğunu belirtmiştir; ancak kitabın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ebû Ya'lâ el-Halîlî de Süddî'nin tefsirinin talebesi Esbât b. Nasr tarafından rivayet edildiğini söylemiş ve bu tefsirin en faziletli tefsirlerden biri olduğunu ileri sürmüştür. Muhammed Atâ Yûsuf, Süddî'ye nisbet edilen ve altı ayrı rivayet tefsirinde yer alan rivayetleri bir araya getirerek neşretmiştir (bk. bibl.). Süddî'nin bunun dışında Kitâbü'n-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ ile (İbnü'l-Cevzî, s. 102) el-Meġāzî ve's-siyer (İbn Tağrîberdî, I, 308) adlı eserleri kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 441, 497; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 70, 144, 151, 238, 374, 380, 409, 421; II, 38, 41, 67, 144; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 361; Ebû İshak el-Cûzcânî, Aḥvâlü’r-ricâl (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 54; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), I, 92, 157; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 184; VIII, 86; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 33; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1410/ 1990, I, 247-249; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 397-398; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Nâsiḫu’l-Ḳurʾân ve mensûḫuh (nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), Dımaşk-Beyrut 1411/1990, s. 76, 102-103, 116; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, II, 346-348; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, III, 134-137; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 236; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 109-110; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 199, 313-314; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 308; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 109; Aʿyânü’ş-Şîʿa, III, 379-380; M. Atâ Yûsuf, Tefsîrü’s-Süddî el-Kebîr, Mansûre 1414/ 1993, tür.yer.; Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Hudayrî, Tefsîrü’ṭ-ṭâbiʿîn: ʿArż ve dirâse muḳārene, Riyad 1420/1999, I, 305.

İsmail Cerrahoğlu

SÜDEYF b. MEYMÛN

(سديف بن ميمون)

Südeyf (b. İsmâîl) b. Mehrân b. Meymûn el-Mekkî (ö. 146/763)

Arap şairi.

Halife olmadan önce Mansûr'la arkadaşlığından söz edildiğine göre I. (VII.) yüzyılın sonu ile II. yüzyılın başlarında Mekke'de dünyaya gelmiş olmalıdır. Bu sebeple onun Emevîler devrinin son zamanlarında doğduğuna dair bilgiler isabetli görünmemektedir. Südeyf "gece karanlığı" demek olan sedefin küçültme ismi olup siyah renginden dolayı bu isimle anıldığı kaydedilir. Kaynaklarda, kocası Ebû Leheb ailesinden olan Huzâa kabilesine mensup bir kadının âzatlısı (mevlâ) olması sebebiyle Huzâa'nın âzatlısı, Lehebîler'in veya Hâşimoğulları'nın mevlâsı gibi mensubiyetlerle de anılır.

Gençliğinden beri Hâşimîler'in safında yer alan Südeyf, Emevîler zamanında da bu eğilimini açıkça ortaya koydu. Emevî taraftarlığını savunan bir gruba karşı Hâşimî ve Tâlibî taraftarlığını savunan ve Südeyfiyye adı verilen akımın öncüsü oldu. Abbâsîler iktidara gelince tahrikkâr şiir ve hitabeleriyle çok sayıda Emevî'nin katledilmesine yol açtı. Halife Mansûr'un amcası ile Vali Abdullah b. Ali'nin Suriye'de, onun kardeşi olan vali ve Seffâh'ın amcası Dâvûd b. Ali'nin Hicaz bölgesinde icra ettiği Emevî katlinden kurtulanlar Irak'a kaçtı. Bunlar, bir araya gelip aralarında Süleyman b. Hişâm b. Abdülmelik ile iki oğlu olduğu halde Seffâh'tan merhamet dilemek üzere huzuruna çıktılar. Bunu haber alan Südeyf de Mekke'den Hîre'ye giderek Seffâh'ın huzuruna çıktı. Kendisiyle seksenden fazla kişiden oluştuğu rivayet edilen bu Emevî heyeti arasında sert tartışmalar oldu. Südeyf, etkili hitabeti ve okuduğu tahrikkâr kasidesiyle (Sîniyye) bunların hepsinin katledilmesine sebebiyet verdi (İbn A'sem, VIII, 370-374; İsfahânî, IV, 346-349). Aynı şekilde Halife Mansûr'la da yakın ilişki içinde olan Südeyf onun huzurunda gördüğü bir Emevî ile sert tartışmaya girdi, yine tahrikkâr kasidesiyle (Dâliyye) onun da

öldürülmesine sebep oldu. Müfrit Hâşimî taraftarlığının bir tezarühü olarak vaktiyle Yemen'de Ubeydullah b. Abbas b. Abdülmuttalib'in iki oğlunu ve Muâviye'nin adamı olan Büsr b. Ebû Ertât'ın torunlarından ikisini Dımaşk sahilinde yakalayıp öldürdüğü rivayet edilmektedir.

Medine'de Muhammed b. Abdullah el-Mehdî (en-Nefsüzzekiyye) ve Basra'da kardeşi İbrâhim, Abbâsî yönetimine karşı harekete geçince Südeyf, Abbâsî taraftarlığını terkedip Ali evlâdı ve Tâlibî taraftarlığını ortaya koyarak Halife Mansûr ile Abbâsîler'i yeren, Ali evlâdını ve Tâlibîler'i öven şiirler yazmaya başladı. Onları hitabe ve şiirleriyle desteklediği gibi İmam Mâlik'in de hilâfetine biat ettiği Muhammed b. Abdullah el-Mehdî'ye 1000 dinar vererek maddî yardımda bulundu. Önce Muhammed b. Abdullah'ın yanına Medine'ye gittiyse de bunun eski Mısır valisi Humeyd b. Kahtabe tarafından öldürülmesi üzerine Basra'ya İbrâhim b. Abdullah'ın yanına döndü. Ebû Hanîfe'nin de hilâfetine biat ettiği ve 4000 dirhemle desteklediği İbrâhim'in Halife Mansûr'un yeğeni Îsâ b. Mûsâ tarafından öldürülmesi sonunda Südeyf Medine'ye giderek bir süre gizlendi. Buradan Halife Mansûr'a yazdığı mektup ve şiirlerle af talebinde bulunduysa da halife isteğini reddetti. Amcası Hicaz Valisi Abdüssamed b. Ali'ye Südeyf'in elleri, ayakları ve burnu kesilerek diri diri gömülmesini emretti, o da verilen emri 146'da (763) yerine getirdi (İbn Asâkir, XX, 152). Onun ölüm tarihiyle ilgili olarak 145, 147 ve 149 (766) yılları da zikredilir. İbnü'l-Mu'tez, Südeyf'in şairliğinden ve hatipliğinden övgüyle söz etmekte, zamanında dilediği konuda hiç zorlanmadan şiir söylemekte ondan daha güçlü bir şairin bulunmadığını belirtmektedir (Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, I, 37-42). Az şiir yazan şairlerden olan Südeyf'in şiirleri özellikle Mansûr enNemerî tarafından rivayet edilmiştir. Zehebî onu aşırı Râfizî olarak niteler.

Südeyf'in İbnü'n-Nedîm tarafından otuz varak olduğu bildirilen divanı zamanımıza ulaşmamıştır. Rıdvân Mehdî el-Abbûd'un eski kaynaklardan İbnü'l-Mu'tezz'in Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾsı, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'si (altı parça), İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'i (altı parça), İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾsı (dört parça); yeni kaynaklardan Yûsuf b. Yahyâ es-San'ânî'nin Nesemetü's-seḥar bi-ẕikri men teşeyyeʿa ve şaʿar'ı (beş parça), Muhsin el-Emîn'in Aʿyânü'ş-Şîʿa'sı (on üç parça) gibi eserlerden derlediği kırk altı sayfalık divan Şiʿru Südeyf b. Meymûn

Şâʿiri'l-ʿAleviyyîn adıyla yayımlanmıştır (Necef 1974). Çoğu birkaç beyitlik kıtalar ve beyitlerden meydana gelen divandaki şiirlerin ekserisi siyasî içerikli olup gazel, medih, mersiye, hiciv gibi geleneksel parçalar çok azdır. Bunların bir kısmında Emevîler hicvedilmiş, özellikle Hz. Hüseyin ile oğlu Zeyd'in hunharca katledilmesi kınanmış, Emevîler zalim ve sapkın diye nitelendirilmiştir. Bir kısmında da Abbâsîler övülmüş, ilk halife Seffâh büyük reis, iyi idareci gibi sıfatlarla anılmıştır. Özellikle Muhammed b. Abdullah el-Mehdî'nin hareketinden sonra kaleme aldığı şiirlerinde Südeyf Abbâsîler'i yermiş, Halife Seffâh ile Mansûr'u insafsız ve merhametsiz olarak nitelemiş, Ali evlâdına bağlılığını ilân edip bir gün hilâfetin onlara geri verileceği ümidini dile getirmiştir. Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî Kitâbü Aḫbâri Südeyf adıyla bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, II, 647-648; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1981, I, 37-42; İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, VIII, 370-374; İbn Abdürabbih,

el-ʿİḳdü'l-ferîd, IV, 485; V, 87-89; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut, ts. (Dârü's-sekāfe), IV, 346-349; XVI, 141-143; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XX, 148-152; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 80; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 189-192; Taieb el Achèche, "Sudayf b. Maymūn", EI² (İng.), IX, 761-762.

İsmail Durmuş

SÜFTECE

(السفتجة)

Bir tür kambiyo senedini ifade eden fıkıh terimi.

Arapça süftece (seftece, siftece; çoğulu sefâtic ve süftecât) kelimesinin Farsça asıllı olduğu (sefte “muhkem, pekiştirilmiş” + çîz “şey”) ileri sürülmektedir. Alacağın yazılı belgeyle sağlama bağlanmasından dolayı bu adla anılmıştır. Borçlunun alacaklısına, muayyen miktarda parayı borçlanılan yerin dışındaki belli bir yerde bizzat ödeme taahhüdünü veya oradaki muhatabı olan üçüncü kişiye (ortağına, acentesine, nâibine, vekiline, borçlusuna) kayıtsız şartsız ödeme emrini içeren kıymetli evraka yahut işlemin kendisine süftece denir. Genellikle başka bir şehre giden tâcirin / yolcunun taşıma riski, zorluk veya masrafından kurtulmak için başvurduğu bir işlemdir (uygulamada aynı şehirdeki birine hitaben de süftece düzenlendiği görülmektedir; meselâ bk. Tenûhî, I, 213). Temsil ettiği hakkın türü açısından esasen para senetlerinden sayılan süftecenin bir çeşit emtia senedi olarak düzenlenebileceği görüşünü benimseyenler de vardır. Son yüzyıllarda Arapça’da süftece yerine senedü sahb yanında Batı dillerinden giren bâlûsa / bûlîsa / bûlisa / bûlîse (poliçe) ve kembiyâle (kambiyo senedi) kelimeleri kullanılmaya başlanmakla birlikte Suriye, Lübnan, Cezayir ve Irak hukukunda süftece terimi hâlâ korunmaktadır. Süftece daha ziyade karz akdini temsil eden ve sağlama bağlayan bir belge ise de bazan sak gibi bir ödeme ve nâdiren tedavül aracı olarak kullanılabilir. Süfteceyi düzenleyene verilen paranın karz niteliğinde sayılması emanet hükümlerinin uygulanmaması açısından özel bir öneme sahiptir. Bu konu fıkıh kitaplarının havale, karz, sarf gibi farklı başlıkları altında incelenmiştir.

İşlem çoğu zaman paranın veya malın şehirler arası nakli sırasında karşılaşılabilecek risk, zorluk veya masraftan kurtulmak amacıyla yapıldığından süftecenin ödünç (karz) karşılığında tek taraflı yarar (bir tür ribâ getirisi) sağlayıp sağlamadığı tartışılmıştır. Böyle bir fayda doğurduğu kanaatiyle süftecenin cevazına karşı çıkanların bir dayanağı, “Süfteceler

haramdır" meâlindeki hadistir; ancak bu hadis zayıf veya mevzû olarak nitelendirilmiştir (İbn Adî, I, 267; III, 249; V, 11; İbnü'l-Hümâm, VII, 251). "Menfaat getiren her karz ribâdır" meâlindeki hadisin (Beyhakī, V, 350; Aclûnî, II, 164) sıhhati tartışmalıysa da fıkıh doktrininde ödünç verene menfaat şartını içeren karz akdi câiz sayılmamış, yapılan ikrazdan yarar sağlanması karzın mahiyetine ve amacına aykırı görülerek "ribe'l-kurûz" diye adlandırılmıştır. Bu görüşün bir diğer delili şudur: Hz. Peygamber tarafından Hayber gelirlerinden Abdullah b. Mes'ûd'un eşi Zeyneb es-Sekafiyye'ye tahsis edilen hurma ve arpa cinsinden erzakı Âsım b. Adî yerinde teslim alıp aynı miktarı kendisine Medine'de vermeyi önermiştir; ancak teklifle ilgili kanaati sorulan Halife Ömer, nakliye bedeli kadar karşılıksız menfaat sağlanacağı gerekçesiyle söz konusu işlemi mekruh görmüştür. Süfteceyi câiz sayanların delilleri arasında sahâbe ve tâbiîn fakihlerinin görüş ve uygulamaları önemli bir yer tutar. Meselâ Abdullah b. Abbas ve İbn Sîrîn süfteceyi, ödemenin başka beldede yapılmasının şart koşulmaması durumunda tecviz etmiştir. Zübeyr b. Avvâm, Kûfe'deki acentesi Mus'ab b. Zübeyr'e Mekke ve Medine'den süftece keşîde etmiştir. Ali b. Ebû Tâlib ve oğlu Hasan ile İbrâhim en-Nehaî'nin süftecede sakınca görmediği rivayet edilmiştir (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, II, 610; Abdürrezzâk es-San'ânî, VIII, 140; İbn Ebû Şeybe, IV, 358; Beyhakī, V, 352).

Süftece daha çok karz akdinden, bazan da vadeli satım, selem ve icâre akdinden doğan alacağı temsil eder. Karz söz konusu olduğunda borç doğuran akid sırasında alacaklı (mukriz) tarafından şart koşulmadığı halde onun lehine borçlunun tek taraflı transfer güvencesi sağlama amacıyla süftece düzenlemesi, deynin hadislerde övülen güzellikle edası ve hediyeleşme kapsamında ittifakla câiz sayılmıştır. Çünkü burada alacaklının amacı borçluya, parayı (malı) karz anlaşmasının yapıldığı beldeye iade etmek zorunda kalıp kira ve tazmin yükünü de üstlenmesiyle sonuçlanabilecek bir iyilik yapmaktır. Dolayısıyla hem karzın aslî menfaati hem de süftecenin ek yararı -âdeta karz ve hibe akidlerini kapsayacak şekilde-borçlunun olup her ikisi de ikrazın özündeki yardım amacına hizmet etmektedir. Veresiye satışlarda vade farkı İslâm hukukçularının çoğunluğunca câiz kabul edildiğine göre deyn kaynaklı süftece de ödemenin başka bir yerde yapılması şart koşulsa dahi câizdir.

Alacaklının (mukriz) parayı veya malı, başka bir beldeye nakli sırasında doğacak masraf ve riskten kurtulmak amacıyla borçluya (mukteriz) süftece düzenlenmesi şartıyla karz olarak vermesi ise menfaat sağlayan karz çerçevesinde değerlendirilmiştir. Hanefîler'e göre yol tehlikesini savmak amacıyla süftece keşîde edilmesi borç doğuran akid sırasında şart koşulmuşsa veya teamül halini almışsa tahrîmen mekruh (akid de fâsid), aksi takdirde câizdir. Onlara göre İbn Abbas'ın cevazı da başka beldede ödenmesi şart koşulmamış süfteceye mahsustur. Hasan-ı Basrî de bu işlemi menfaat sağlayan karz olarak nitelendirip hayır görmediğini belirtmiştir. Meymûn b. Ebû Şebîb'in ise bunu mekruh saydığı rivayet edilmektedir (Abdürrezzâk es-San'ânî, VIII, 140; İbn Ebû Şeybe, IV, 358-359). Abdullah b. Abbas'ın toplam ağırlıkları aynı olmak üzere ödemenin farklı cinsten dirhemlerle yapılabileceğine cevaz verdiği rivayeti de vardır (Beyhakī, V, 352). Halbuki ödeme farklı cinsten yapıldığında süftece işlemi, taraflardan birinin aldığı paranın karşılığını farklı yerde ve zamanda ödediği bir sarf muamelesine dönüşeceğinden câiz olmaz (bk. SARF).

Şâfiî ve Zâhirîler, yol tehlikesinden kurtulmayı ivazsız fazlalık özelliği taşıyan ve ribâ kapsamına giren bir menfaat saydıkları için akid sırasında başka bir yerde ödemenin şart koşulduğu süfteceyi haram, akdi ise bâtıl kabul etmiştir. İmam Mâlik'in şart koşulmaksızın düzenlenen süfteceye cevaz verdiği, fakat âdet haline gelmişse kerih gördüğü bildirilmektedir. Mâlikîler'e göre yol güvenliği riski varsa zarureten süftece düzenlenebilir. Alacaklının gideceği yere ulaştıran bütün yollarda can ve mal tehlikesi mevcutsa bu ikisinin muhafazasındaki maslahat menfaat sağlayan karzın zararını önceleyeceğinden özellikle nakli güç aynlar için süftece düzenlenmesi mendup, hatta vâcip olur. Ayrıca onlara göre işlemden sadece borçlunun yararlanması durumunda süftece düzenlenmesi câizdir. Mâlikîler'den İbn Abdülhakem ve Hanbelîler transfer masrafı olmadığı takdirde süfteceye cevaz vermiştir. Ahmed b. Hanbel'den gelen başka bir rivayete dayanan İbn Kudâme, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye mutlak cevaz görüşünü tercih etmiştir. Çünkü iki tarafın da süftece işleminde menfaati vardır; yani borçlu (mukteriz) dahi karzın aslî menfaatine ilâveten karz bedelini başka

bir beldedeki malından ödeme avantajı kazanır; aksi takdirde tediye için oradaki malını bulunduğu yere nakil masraf ve riskini üstlenecektir.

Borçlunun elde ettiği bu ikinci yarar alacaklının (mukriz) karz bedelini başka beldeye hem masrafsız hem de garantili şekilde nakletme menfaatine karşılık gelir. Süftecede malın itlâfını yasaklayan hadislere de uygunluk vardır. İslâm hukuk doktrininde kimseye zarar vermeyen maslahatlar meşrûdur ve hakkında yasaklayıcı bir nas bulunmaması sebebiyle aslî ibâha hükmü uygulanır.

Süftece, alacaklının alacağın tahsili için borçlu tarafından üçüncü bir kişiye havale edilmesi veya bir başka yaklaşıma göre alacaklının muhtemel yol riskini sanki borçluya havale ediyor gibi olması bakımından havaleye benzetilmektedir. Bu yönüyle şu üç taraf arasında ilişki doğar: Süfteceyi düzenleyen (keşîdeci, sahip), süftece kendi nam ve hesabına düzenlenen veya üzerinde tasarruf hakkı bulunan (lehdar, müstefid) ve asıl borçlu olarak bedeli ödeyecek kimse (muhatap, meshûb aleyh). Ancak İslâm hukukunda süftece ile havale arasında bazı farklar vardır. 1. Havale işleminde transferi yapılan borcun normalde önceden oluştuğu farzedilirken süftece işleminde karz özellikle süftece hazırlanması maksadıyla oluşturulmaktadır. 2. Süftecede en azından nazariyede karz beldeden beldeye, havalede borç zimmetten zimmete nakledilir. 3. Süftecede sadece borçlu (mukteriz) teberru kabilinden veya iki taraf karşılıklı olarak ek yarar elde edebilir, halbuki muhatap açısından sırf zarar içeren ivazsız bir işlem sayılan havalede lehdar keşîdeciden havaleyi kabul mukabilinde bir bedel isteyemez. 4. Havalede -muhatap umumiyetle borçludan daha varlıklı olduğundan-kabulünde teberru unsuru mevcutken süftece için böyle bir genelleme yapılamaz. 5. Havalede üç taraf varken süftecede keşîdeci ile muhatabın aynı olduğu durumlarda fiilen iki taraf bulunmaktadır. 6. Süftecenin aksine havalede yol güvenliği unsuru başlıca endişeyi oluşturmaz.

Hanefîler'e göre muhatap ödemeden önce süftecenin geçerli, ibraz edenin de yetkili olup olmadığını incelemeli, ayrıca lehdardan ibrânâme istemelidir (örnek bir ibrânâme için bk. Tahâvî, II, 563). Muhatabın süftece bedelini ödeme mecburiyetine dair farklı görüşler vardır. Ebû Yûsuf'a göre muhatap kendisine getirilen süfteceyi inceledikten sonra kabul ederse asıl borçlu konumuna geçeceğinden ödeme taahhüdünde bulunsun bulunmasın üzerinde yazılan bedeli eda yükümlülüğü altına girer. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise muhatabın ödeme taahhüdünün aslî borçlu mükellefiyeti

doğuran sahih bir hukukî üstlenme olduğu kanaatindedir ki mezhepte mutemet görüş budur. Yazılı akidlerde kabul beyanının icap beyanı taşıyan belgenin muhataba sunulduğu mecliste gerçekleşmesi akdin geçerliliği için şart koşulmuştur. Muhatap ödemeden imtina ederse keşîdecinin yükümlülüğü bâkidir.

Süftece, ana unsurlarında eksiklik bulunması veya keşîdecinin ödemeden menetmesi (ödememe tâlimatı vermesi) durumunda muhatap tarafından ödenmeyebilir. Ancak Ebû Bekir Muhammed b. Fazl'a göre keşîdecinin ecîri konumundaki bir muhatap süfteceyi kabul ederek bedelini kısmen ödeyip kalanı için de asıl borçlu olarak -sözlü ikrarının veya şahitlerin eşlik ettiği-yazılı ödeme taahhüdünde bulunduktan sonra kendisine keşîdeciden o süfteceyi kabul etmemesi, ettiyse de ödemeden geri vermesi yönünde bir tâlimat gelmişse muhatap, lehdarın daha önce süftece bedelini keşîdeciye ödememiş olması durumunda bakiyesini tediyeden kaçınabilir (ancak edasını gerçekleştirdiği miktarı geri alamaz), aksi takdirde kaçınamaz. Ancak muhatap ödeme taahhüdünde bulunmamışsa her iki durumda da tediyeden imtina edebilir. Eğer muhatap keşîdeciye borçluluğunu veya lehdarın keşîdeciden alacaklılığını ikrar eden bir tüccar olarak süfteceyi kabul etmiş ve bedelini kısmen ödeyip kalanı için de asıl borçlu olarak yazılı ödeme taahhüdünde bulunmuşsa bakiyeyi ödemeye zorlanır. Lehdar muhatabın süfteceyi tediye taahhüdünde bulunduğunu savunurken muhatap onun kendisinden böyle bir alacağı olmadığını söylese, fakat ödemeyi üstlenmediğini belirtmese muhataptan lehdara iddia edilen sebeple söz konusu bedeli borçlanmadığına dair yemin etmesi istenebilir. Şâfiîler'e göre muhatap icap beyanı taşıyan süfteceyi sözlü veya yazılı şekilde kabul edebilir. Muhatap süftecenin sahte olmadığından eminse ödemeyle yükümlüdür. Fıkıh Akademisi'nin 1995 yılında aldığı bir kararda karşılıksız yapılan havalenin Hanefîler'ce mutlak havale, diğer üç mezhep tarafından süftece olarak nitelendirildiği, karşılıklı havalenin ise -keşîdeci kamuya açık hizmet veriyorsa- ücretli vekâlet sayıldığı ve ecîr-i müşterek konumundaki keşîdecinin ilgili meblağı tazminle yükümlü olacağı belirtilmiştir (Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, IX/1 [1996], s. 370).

Modern poliçe ile süftece arasındaki başlıca farklar şunlardır: Poliçenin bu sıfatı alabilmesi için üzerinde "poliçe" kaydının bulunması gerekir. Poliçe bir beldeden farklı bir beldeye keşîde edilmek zorunda değildir. Süftecede

borçlanılan ve ödeme yapılan paraların cinsinin aynı olması şart koşulmuşken poliçede böyle bir zorunluluk yoktur. Poliçede tediyesi emredilen şeyin nakit olması şarttır. Poliçeyi düzenleyen komisyon alabilir. Poliçe hamiline düzenlenemez.

Süftecede genellikle şu kayıtlar bulunurdu: Muayyen bedel; keşîdecinin, muhatabın ve lehdarın adları; düzenlenme yeri ve tarihi; ödeme yeri ve vadesiyle belgenin niçin düzenlendiğini gösteren bedel kaydı. Muhtemelen rü'yete dayalı kamerî takvim uygulamasında her ayın başlangıcının ve uzunluğunun önceden öngörülmesi imkânsız olduğundan süftecenin ödeme zamanı, tarihlendirme yerine genellikle keşîde gününden muayyen bir müddet sonrasına vadelendirme şeklinde gösterilirdi; vadesi belirtilmemişse tediye ibrazında yapılırdı.

Süftecenin ekonomiye katkısı sermayeyi oldukça likit ve uluslararası ölçüde hareketli hale getirmesidir. Ancak hakkındaki fıkhî değerlendirmelerden ve uygulamaya ilişkin rivayetlerden anlaşıldığı üzere süftecelerin tedavül kabiliyeti çoğunlukla nama (bazan hamiline) düzenlendikleri için sakka nisbetle çok düşük kalmıştır; nitekim günümüzün nama yazılı poliçeleri de sürümü en az ve zor olan kıymetli evraktandır. Geniza evrakındaki ve İslâmî kaynaklardaki örneklerden anlaşıldığı gibi süfteceler, özellikle sürekli ve doğrudan irtibat halindeki yerler arasında olmak kaydıyla uzun mesafelere gönderilebiliyordu (Goitein, I, 244; ayrıca Endülüs'ten Irak'a keşîde edilen bir süftece için bk. Serrâc, s. 10). Bazan süfteceler özel ulaklarla gönderilirdi. Abbâsîler devrinde mahallî beytülmâllerden merkezî hazineye yapılan ödemeler için süftece kullanılıyordu. Meselâ Ahmed b. Tolun'un 875-879 yılları arasında Mısır'dan Abbâsî Halifesi Mu'temid-Alellah'a gönderdiği süftecelerin yekünü 2.200.000 dinarı buluyordu. Yine Hûzistan, Suriye ve Mısır vergileri gibi büyük meblağlar Bağdat'a süftece aracılığıyla aktarılıyordu. Kāsım b. Dînâr ve Ahmed b. Muhammed b. Rüstem vezirlikten azledilmeden önce Ali b. Îsâ İbnü'l-Cerrâh'a 600.000 dirhemlik süftece keşîde etmişti. Ebû Abdullah el-Berîdî vezirliğe tayin edilen İbn Mukle'ye Ahvaz'dan 300.000 dinarlık süftece göndermişti. Mu'tazıd-Billâh

da Kâbe ve civarının bakım ve onarım işleri için Bağdat'tan Mekke'ye yaptırdığı para transferlerinin bir kısmı için süftece düzenletmişti.

Cehbezler para havalesi yanında takas işlerinde de aracılık yapıyor ve bu iş için süftece tanzim ediyordu. Tüccar da Irak içinde bir şehirden diğerine, Mısır'dan ve Endülüs'ten Irak'a, Irak'tan Mısır'a süftece keşîde ediyordu.

Çeşitli ferdî işlemlerde de süftecenin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Meselâ ihtiyaç sahibi biri Diyârırebîa Emîri Abbas b. Amr el-Ganevî'den çevredeki bir başka emîre hitaben 500 dinarlık süftece almış, muhatap bedeli ödemekten kaçınmış, ancak kurduğu mezâlim meclisine başvuran lehdara ödemeyi yapmak zorunda kalmıştı. Bir kadın uzun süre ortadan kaybolan eşinden 200 dinarlık bir süftece almıştı. Dînever'de vefat eden birinin Bağdat'taki amcazadesine olan vasiyeti, terikesinin bir kısmı satılarak düzenlenen 700 küsur dinarlık bir süftece aracılığıyla ödenmişti. Hatta ilk dönem sûfîlerinden Ali b. Sehl, mutasavvıf arkadaşı Amr b. Osman el-Mekkî'ye olan 30.000 dirhemlik borcu için İsfahan'dan Mekke'ye süftece keşîde etmişti (Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, I, 187). Memurlara rüşvetin bile süftece aracılığıyla ödendiğine dair örneklere rastlanmaktadır.

Doktrindeki yasağa rağmen cehbez ve sarraflara hem süftece düzenleme (bazı örnekler için bk. Goitein, I, 243-244) hem de iskonto etme karşılığında belli bir komisyon ödendiğini gösteren çeşitli örnekler vardır. Meselâ 301 (913) yılında Vezir Ali b. Îsâ İbnü'l-Cerrâh devletin vergi alacaklarının iskontosu için cehbezlere altmışta bir veriyordu (Tenûhî, VIII, 41; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 50). Geniza evrakı da yahudiler arasındaki uygulamada süftece düzenlenmesinden ücret alınabildiğini, muhatabın tediyeyi reddedebildiğini ve geç ödeme sebebiyle gecikme cezası vermek zorunda kalabildiğini, süftecelerin ciro edilerek ödemelerde kullanılabildiğini göstermektedir (Goitein, I, 241, 243, 244). Süftece bedellerinin bazan muhatabın sıkışıklığı, bazan da lehdarın ihtiyacı sebebiyle kısmen veya peyderpey ödendiği de olmuştur. Nitekim Basra'daki bir uncuya ibraz edilen vadeli bir süftecenin bedeli lehdarı tarafından her gün ihtiyacına yetecek miktarda taksitler halinde alınmıştı (Tenûhî, VIII, 222). Süftecenin "sak" anlamında kullanıldığı da görülmektedir; meselâ 737 (1337) yılında Mısır'da Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun zamanında hükümet tarafından tüccara malları karşılığında süftece verilmiştir (Makrîzî, V, 420). Süftecelerin günümüzdeki seyahat çeklerine benzer işlev gördüklerine dair örnekler de vardır (meselâ bir kişi, yanına yekünü 5000 dinarlık süftecelerinden başka bir şey almaksızın rehber ve iki

köle eşliğinde Bağdat yolculuğuna çıkmıştır; bk. Tenûhî, I, 215; süfteceye dair ayrıca bk. HAVÂLE; SAK).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî), Beyrut 1403, II, 609-610; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 140; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 358-359; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 135; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 112; Tahâvî, eş-Şürûṭü'ṣ-ṣaġīre (nşr. Ruhi Özcan), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 563-564; İbn Adî, el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî), Beyrut 1409/1988, I, 267; III, 249; V, 11; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Kahire 1391-93/1971-73, I, 213, 215, 216; VIII, 41, 222; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1419/1998, I, 187; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 23, 43, 146, 150, 187, 350; III, 440; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, s. 50, 57, 155; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, V, 350, 352; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Mühe̱ẕẕeb, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 304; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 3; XIV, 35, 37; Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Meṣâriʿu'l-ʿuşşâḳ, İstanbul 1302, s. 10; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 92; VII, 395-396; Kādîhan, el-Fetâvâ (el-Fetâva'l-Hindiyye içinde), III, 71-72; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, IV, 211-213; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, V, 291, 293; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XX, 515; XXIX, 455-456, 530-531, 534; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, II, 11; Cündî, Muḫtaṣarü'l-ʿAllâme Ḫalîl fî fıḳhi'l-İmâm Mâlik (nşr. Ahmed Ali Harekât), Beyrut 1415/1995, s. 197; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), V, 420; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VII, 250-251; Mevvâk, et-Tâc ve'l-iklîl, Beyrut 1398, IV, 547-548; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire 1378/1959, s. 311; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 294-295; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, V, 231-232; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ (nşr. Ahmed el-Kalâş), Beyrut 1405, II,

164; Derdîr, eş-Şerḥu'l-kebîr (Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 225-226; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, V, 166, 350; W. J. Fischel, Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam, London 1937, s. 17-25; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 78, 149; S. D. Goitein, A Mediterranean Society: Economic Foundations, Berkeley 1967, I, 241-245; Abdülazîz ed-Dûrî, Târîḫu'l-ʿIrâḳı'l-iḳtiṣâdî fi'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî, Beyrut 1974, s. 168-169; Halil Sahillioğlu, "Bursa Kadı Sicillerinde İç ve Dış Ödemeler Aracı Olarak "Kitâbü'l-Kadı" ve "Süftece"ler", Türkiye İktisat Tarihi Semineri (haz. Osman Okyar - H. Ünal Nalbantoğlu), Ankara 1975, s. 103-141; E. Ashtor, "Banking Instruments between the Muslim East and the Christian West", East-West Trade in the Medieval Mediterranean (ed. Benjamin Z. Kedar), London 1986, I. makale, s. 553-573; Abdülkādir Bedrân, Ravżatü'l-ervâḥ (nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî), Beyrut 1417/1996, s. 43-45; S. M. Imamuddin, "Bayt al-Mal and Banks in the Medieval Muslim World", IC, XXXIV/1 (1960), s. 29-30; XXXV/1 (1961), s. 12-20; Nezîh Kemâl Hammâd, "et-Taṣarruf fi'd-deyn fi'l-fıḳhi'l-İslâmî", Câmiʿatü Ümmi'l-ḳurâ Mecelletü Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, VI, Mekke 1402-1403, s. 78-88; Refîk el-Mısrî, "es-Süftece miftâḥ min mefâtîḥi fehmi'r-ribâ fi'l-İslâm (el-Cedîd fî fıḳhi's-süftece)", Mecelletü ebḥâs̱i'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, II/1, Cidde 1404/1984, s. 110-125; Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, IX/1, Cidde 1417/ 1996, s. 370.

Cengiz Kallek

SÜFYÂN b. AVF

(سفيان بن عوف)

Süfyân b. Avf b. Mugaffel el-Ezdî el-Gāmidî (ö. 52/672)

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın en gözde kumandanlarından biri.

Ezd kabilesinin Benî Gāmid koluna mensup olup Humusludur. İbn Hacer el-Askalânî Gāmidî'nin yanı sıra Eslemî nisbesiyle de anıldığını bildirmektedir (el-İṣâbe, III, 126). Kaynaklarda Süfyân'ın hayatına dair tesbit edilebilen en erken bilgi, Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde 13 (634) yılında Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasında Suriye fetihlerine katıldığına dairdir (Taberî, III, 387). Süfyân'ın bu ilk orduda yer alıp almadığı kesin olmamakla birlikte Dımaşk'ın fethine iştirak ettiği ve halifeliği döneminde Dımaşk'a gelen Hz. Ömer'e Ebû Ubeyde'nin Süfyân b. Avf vasıtasıyla Humus'tan bir mektup gönderdiği bilinmektedir (İbn Asâkir, XXI, 347-348). Süfyân, Hz. Osman zamanında Muâviye b. Ebû Süfyân kumandasında gerçekleşen Kıbrıs fethinde de (28/648-49) bir birliğin kumandanı olarak görev yaptı (Taberî, IV, 261; İbnü'l-Esîr, III, 97). Muâviye 39 (659) yılında 6000 kişilik bir kuvvetle Süfyân'ı Hît'e baskına gönderdi ve oradan Enbâr ve Medâin'e geçmesini istedi. Hît'e gelen Süfyân'ın karşısına kimse çıkmayınca Enbâr'a hareket etti, burada sayıca az olan Hz. Ali'nin kuvvetlerini yendi, kumandanları Eşres b. Hassân el-Bekrî'yi öldürdü ve şehrin bütün zenginliklerini Muâviye'ye götürdü (Belâzürî, Ensâb, III, 201; Taberî, V, 134).

Süfyân b. Avf, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Suriye valiliği ve halifeliği döneminde Anadolu'ya gönderilen çeşitli birliklerin kumandanlığını üstlendi. Genellikle Anadolu'ya

yapılan yaz seferlerinin (savâif) sevk ve idaresini üstlenmenin yanı sıra bazan kış seferlerine de katıldığı bilinmektedir. Bu sebeple kaynaklarda "emîrü's-savâif, sâhibü's-savâif" unvanlarıyla anılır (meselâ bk. Safedî, XV, 283). 30 (650-51) yılında Maraş'a (Belâzürî, Fütûh, s. 270), 45'te (665)

Tüvâne’ye (Mes‘ûdî, III, 33; günümüzde Niğde’nin Bor ilçesine bağlı Bahçeli ve Kemerhisar beldelerini kapsayan bölge) ve muhtemelen diğer İç Anadolu şehirlerine uğradı. Nihayet 49 (669) veya 50 (670) yılındaki İstanbul kuşatmasına kumandanlık etti. Malatya, Kayseri, Amorion (Ammûriye) ve Eskişehir güzergâhını takip ederek İstanbul’a ulaşan ordu, Yezîd b. Muâviye kumandasındaki birliklerle desteklenmesine rağmen açlık ve hastalığın da etkisiyle bir sonuç elde edemedi. Ebû Eyyûb el-Ensârî de bu ordudaydı, vefatında surlara yakın bir yere defnedildi (İbnü’l-Esîr, III, 458-459; Aycan, s. 191). Süfyân b. Avf çıktığı bir Anadolu seferi sırasında 52 (672) yılında kış mevsiminde vefat etti. Bu tarih 53-55 olarak da kaydedilir (Taberî, V, 287, 299; İbn Asâkir, XXI, 352). Güçlü, yiğit ve cömert bir kişi olarak nitelenen Süfyân, 1000 kişilik bir süvari birliğini kısa sürede donatıp hazırlayabilecek şekilde üstün kabiliyeti dolayısıyla pek çok askerî görevde önemli roller üstlenmiş, bu sebeple Muâviye, onun vefatından sonra Anadolu’ya gönderdiği birliklerde bir problemle karşılaştığında Süfyân’ı hasretle yâdetmiştir (İbn Asâkir, XXI, 351).

Süfyân b. Avf’ın sahâbî olup olmadığı hususu ihtilâflıdır. Hâkim en-Nîsâbûrî (el-Müstedrek, III, 505) ve ona dayanarak İbn Hacer el-Askalânî (el-İṣâbe, III, 126-127) onun sahâbî olduğunu belirtirken Zehebî sahâbî olmadığını söyler (Târîḫu’l-İslâm, s. 231). İbn Abdülber enNemerî el-İstîᶜâb’ında, İzzeddin İbnü’l-Esîr Üsdü’l-ġābe’sinde Süfyân’ın adına yer vermez. İbn Hacer el-Askalânî, Hz. Peygamber’in Hendek Gazvesi’nde üç gözcü gönderdiğine ve bunların arasında Süfyân b. Avf’ın da bulunduğuna dair bir rivayete yer vermekle birlikte (el-İṣâbe, V, 758-759) bu rivayetin, Uhud Gazvesi’nden sonraki Hamrâülesed Gazvesi öncesinde gözcü olarak gönderilen ve müşrikler tarafından öldürülmeleri üzerine aynı kabre defnedilen Selît b. Süfyân b. Hâlid b. Avf el-Eslemî ve kardeşi Nu‘man’la ilgili olduğu anlaşılmaktadır (Vâkıdî, I, 337-338). Mes‘ûdî, Sıffîn Savaşı’ndaki mübârezelerde Hz. Ali’nin öne sürdüğü Mirkâl lakaplı Hâşim b. Utbe’nin karşısına Muâviye’nin çıkardığı Ebü’l-A‘ver es-Sülemî’nin Süfyân b. Avf olduğunu belirtmişse de (Mürûcü’ẕ-ẕeheb, II, 387-388) bu bilgi diğer kaynaklar tarafından teyit edilmemektedir. Nitekim bu kişinin Muâviye’nin diğer önemli kumandanlarından Ebü’l-A‘ver es-Sülemî diye meşhur Amr b. Süfyân olduğu bilinmektedir (İbn Sa‘d, II, 66; İbn Abdülber, III, 1178).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 337-338; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 66; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), III, 201-203; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 270; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 387; IV, 261; V, 134, 234, 287, 299; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 387-388; III, 33; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 505; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1178-1179; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXI, 347-352; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), V, 227, 249, 278; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 97, 376, 458-459, 461, 491, 501; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 41-60, s. 231; Safedî, el-Vâfî, XV, 283; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1408/1988, II, 576; III, 11-12, 22-23; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 126-127; V, 758-759; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XII, 10; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 158; İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan, Ankara 2001, s. 124, 125, 191; Abdülhâdî Muhammed Abbas, “el-Ḳāʾid Süfyân b. ʿAvf el-Ġāmidî ve mekânetühü’l-ʿaskeriyye”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, sy. 55, Bağdad 1418/1997, s. 175-183.

Erdinç Ahatlı

SÜFYÂN b. MUS‘AB

(سفيان بن مصعب)

Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Süfyân (Seyf) b. Mus‘ab el-Abdî el-Kûfî (ö. 178/794 [?])

Arap şairi.

Abdülkays b. Rebîa b. Nizâr kabilesine mensup olup kaynaklarda daha çok Abdî olarak anılır. Kuvvetli bir ihtimalle Kûfe'de doğmuş ve hayatının büyük kısmını burada geçirmiştir. Süfyân'ın Ehl-i beyt'e ve özellikle Hz. Ali'ye bağlılığı, İmam Ca‘fer es-Sâdık ile yakın münasebetler kurduğu (Ebû Ca‘fer et-Tûsî, er-Ricâl, s. 213), ondan hadis öğrendiği ve takdirini kazandığı nakledilir. Ca‘fer es-Sâdık'ın zaman zaman kendisinden duygulu şiirler okumasını istediği, hatta rivayet tariki zayıf sayılsa da, "Ey Şîa cemaati! Abdî Allah'ın dini üzeredir, onun şiirlerini çocuklarınıza öğretin" dediği kaydedilir. Bununla birlikte bazı şairler sebep bildirmeksizin onu gāliyyeden saymışlardır (Ebû Ca‘fer et-Tûsî, İḫtiyâr, s. 401). Devrinde en üstün Şîa şairi olarak kabul edilen Seyyid el-Himyerî ile karşılaşmalarında Himyerî'nin, Cemel, Sıffîn ve Nehrevan savaşlarında Hz. Ali'yi haklı görüp savunduğu şiirinde (metni için bk. Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, II, 296-297) kullandığı bazı sözlerin hatalı oludğunu belirtince Himyerî kusurunu kabullenmiş ve Abdî hariç kendisinin Araplar içinde en büyük şair olduğunu söylemiştir (Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, II, 296-297; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 268). Süfyân b. Mus‘ab'ın ölüm tarihini Muhsin el-Emîn 120 (738), Emînî ise 178 (794) olarak vermekte, ikinci tarihin doğruya daha yakın olduğu düşünülmektedir (Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, II, 296).

Süfyân'ın hemen bütün şiirleri Ehl-i beyt'in, bilhassa Hz. Ali ve neslinin üstünlük ve özellikleriyle ilgilidir. Bu arada başta Emevîler ve Abbâsîler olmak üzere Ehl-i beyt muhalifleri de onun şiirlerine konu teşkil etmiştir. Ehl-i beyt hakkında yazdığı şiirlerde bazan onları çok üstün bir konumda tasvir ederek abartılı davrandığı görülür. Bu arada hikâye yöntemini

kullanarak kendisini anlayacak kitlelere ulaşabilen Süfyân siyasî ve dinî konulardan başka mersiye, hiciv vb. alanlara önem vermiştir. Ehl-i beyt'in uğradığı felâketleri işleyen Süfyân b. Mus'ab'ın en önemli şiirlerinden biri Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesine dair tasviridir. Burada şairin duyguları, üzüntüsü, Hz. Peygamber ailesine derin bağlılığı sade bir üslûpla ortaya konulmuştur. Bunun yanında Ali ailesi düşmanlarına karşı yazdığı hakaret dolu şiirlerinde son derece sert bir üslûp kullanmış, hilâfet hakkını gasbettiklerine inandığı Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e derin bir nefret duyduğunu belirtmiştir.

Süfyân b. Mus'ab'ın mevcut divanında yer alan şiirlerinin sayısı otuz üçe ulaşmaktadır. Bunlardan bir kısmının ona aidiyeti şüphelidir; yirmi ikisi de birkaç beyitlik kıtalardan oluşmakta ve klasik kaside kurallarına uymamaktadır. Şiirleri genel bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda mensup olduğu zümrenin propagandasına dayanan bir özellik taşıdığı görülür. Sünnî müelliflerce ihmal edilmesine rağmen Şiî yazarlar tarafından zaman zaman iktibas edilen şiirleri (İbn Şehrâşûb, tür.yer.) son zamanlarda çeşitli kaynaklardan derlenerek yayımlanmıştır (Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, II, 290-325).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ca'fer et-Tûsî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1381/1961, s. 213; a.mlf., İḫtiyâru maʿrifeti'r-ricâl (nşr. Hasan el-Mustafavî), Meşhed 1348 hş., s. 401; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü âl-i Ebî Ṭâlib, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-edeb, Tahran 1366 hş., II, 290-325; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 267-272; Taieb el Achèche, "Sufyān al-ʿAbdī", EI² (İng.), IX, 770.

Mustafa Öz

SÜFYÂN es-SEVRÎ

(سفيان الثوري)

Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161/778)

Kendi adıyla anılan fıkıh mezhebinin imamı, müfessir, muhaddis ve zâhid.

97 (715) yılında dünyaya geldi. Bazı rivayetlerde doğum tarihi 95, 96 ve 98 (716) olarak da kaydedilir. Kazvin'de (Ebû Ubeyd el-Âcurrî, s. 160; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, III, 47, 49), Horasan'da (Yahya b. Maîn, IV, 363) ve Cürcân'a bağlı Sevrîler köyünde (Sehmî, s. 216) doğduğu yolunda rivayetler vardır. Küçük yaşta iken ailesinin Kûfe'ye yerleştiği anlaşılan Süfyân'ın Temîm kabilesinin Sevr koluna mensup olduğu için Sevrî nisbesiyle anıldığı konusunda kaynaklar müttefiktir. Soyu on altıncı dedesi İlyâs b. Mudar'da Hz. Peygamber'in soyu ile birleşir. Dedesi Mesrûk, Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali'nin saflarında savaşmış ve şehid olmuştur. Genç tâbiîn kuşağından olan babası Saîd, Kütüb-i Sitte'de rivayetleri bulunan güvenilir bir muhaddistir. Annesi de hadis rivayet eden, ilim ve takvâ sahibi bir hanım olup ilim öğrenmeye teşvik için Süfyân'a verdiği öğütle meşhurdur. Amcası Hamza, kardeşleri Ömer ve Mübârek ile yeğenleri Ammâr b. Muhammed ve Seyf b. Muhammed yine Kütüb-i Sitte müellifleri tarafından güvenilir kabul edilen muhaddislerdir.

Küçük yaşta babasının yanında hadis öğrenimine başlayan Süfyân, Kûfeli tâbiîn âlimlerinden Amr b. Mürre'ye yetişti ve öğrencileri arasında yer aldı. Güçlü hâfızası sayesinde kısa zamanda pek çok hadis ezberleyip rivayet etmeye başladı ve ilim çevrelerinde meşhur oldu. Abdullah b. Mes'ûd'a ve Hz. Ali'ye dayanan Kûfe ilim geleneğinin yaşayan temsilcileri durumundaki Hammâd b. Ebû Süleyman, Ebû İshak es-Sebîî, A'meş, İbnü'l-Mu'temir, İbn Şübrüme ve Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ'dan fıkıh ve hadis, Âsım b. Behdele ve Hamza b. Habîb'den kıraat öğrendi. Aynı zamanda Mekke, Medine, Basra, Şam, Yemen gibi dönemin belli başlı ilim çevrelerini dolaşarak bu bölgelerin kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh birikimlerinden yararlandı. Bağdat, Vâsıt, Cürcân, Rey, Askalân ve

Kudüs'te bulundu.

Kûfe dışına ilk yolculuğunu muhtemelen Horasan bölgesine yaptı. Akrabalarını ziyaret etmek ve ölen amcasından kalan miras payını almak için on sekiz yaşında iken (115/733) Buhara'ya gitti. Hadis ilmindeki şöhretini duyup kendisini görmeye gelenlerin henüz çok genç olması sebebiyle hayrete düştükleri göz önünde bulundurulduğunda Merv şehrine de bu yolculuğu sırasında uğradığı söylenebilir. Medineli İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742) yetişememekle birlikte Mekkeli tâbiîn âlimi Amr b. Dînâr'a öğrencilik yaptığına dair bilgi Hicaz bölgesine ilk defa 124-126 yılları arasında gittiğini gösterir. Daha sonra da hac ve ilim tahsili sebebiyle pek çok defa Hicaz'a giden Sevrî, Mekke'de Amr b. Dînâr'ın yanı sıra İbn Cüreyc'den, Medine'de Abdullah b. Dînâr, Ebü'z-Zinâd, Rebîa b. Ebû Abdurrahman ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi tâbiîn âlimlerinden tefsir, hadis ve fıkıh öğrendi; Ca'fer es-Sâdık'a öğrencilik yaptı. Ayrıca Basra'da Eyyûb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahvel, Abdullah b. Avn ve Osman el-Bettî'den, Dımaşk'ta Evzâî'den faydalandı. Cürcân ve Rey'de bulundu, bölgenin muhaddislerinden hadis öğrendi. Zehebî 130 tâbiîn âlimiyle görüştüğünü ve yaklaşık 600 kişiden ilim öğrendiğini kaydeder (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 234; Menâḳıb, s. 20). Bir yandan ilim yolculuklarına devam eden Süfyân, babası vefat ettikten (126, 127 veya 128/746) sonra otuz yaşlarında iken ders okutmaya başladı. Yaklaşık yirmi yıl boyunca Kûfe'de ve başta Medine ile Mekke olmak üzere dolaştığı bütün yerlerde ders verdi ve hadis rivayet etti. Mâverâünnehir'den Kuzey Afrika'ya ve Endülüs'e kadar İslâm coğrafyasının bütün bölgelerinden gelen çok sayıda öğrenci kendisinden faydalandı. İbnü'l-Cevzî, günümüze ulaşmayan menâkıbında 20.000'den fazla öğrencisi bulunduğunu kaydetmiş, ancak bu rakamı abartılı bulan Zehebî en fazla 1000 civarında öğrencisi olabileceğini belirtmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 234; Menâḳıb, s. 21).

Abbâsî Halifesi Mansûr'un kadılık teklifini kabul etmeyen Süfyân'ın bir daha dönmemek üzere Kûfe'den ayrıldığı ve hayatının sonuna kadar sürekli yer değiştirip gizlenerek yaşadığı belirtilmektedir. Ancak kadılık teklifinin ne zaman yapıldığı ve bu sürecin nasıl geliştiği konusunda çelişkili rivayetler vardır. Kûfe Kadısı İbn Ebû Leylâ'nın vefatı üzerine (148/765) Mansûr'un Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî ve Şerîk b. Abdullah'ı huzuruna çağırıp üçüne birden teklifte bulunduğuna dair rivayet dikkate alındığında

(İbn Hacer el-Heytemî, s. 88-89; ayrıca bk. Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 71) bu teklifin aynı yıl hac mevsiminde ve Mekke'de yapıldığı düşünülebilir. Halifenin teklifini reddetmesinin yanı sıra Ehl-i beyt'e yönelik haksız uygulamaları konusunda ağır eleştirilerde bulunan Süfyân gizlice Mekke'den ayrıldı ve deniz yoluyla Yemen'e gitti. Orada meşhur muhaddis Ma'mer b. Râşid'in derslerine katıldı ve ilmî müzakerelerde bulundu. Sevrî, Medine'de kendisine yetişemediği Zührî'nin bütün birikimini öğrencisi Ma'mer'den aldığını ifade etmiştir (Zehebî, Menâḳıb, s. 20). Daha sonra tekrar Mekke'ye döndü ve orada bulunduğu süre içinde Süfyân b. Uyeyne ve Fudayl b. İyâz gibi öğrencilerinin evlerinde gizlendi, bu arada bazı kimselere ders verdi. Muhtemelen 153 (770) yılında hac emîri olarak Mekke'de bulunan Mehdî-Billâh'ın, hakkında yakalama emri çıkarması üzerine bu defa Basra'ya kaçtı. Hammâd b. Zeyd ve Hammâd b. Seleme gibi Basralı muhaddislerin büyük ilgisine mazhar oldu. Hayatının geri kalan kısmını Basra'da geçiren Süfyân, burada başta Abdurrahman b. Mehdî ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân olmak üzere öğrencilerinin ve dostlarının evlerinde gizlenerek ve sık sık yer değiştirerek yaşadı; bu yüzden bir ders halkası oluşturarak açıktan öğrenci yetiştiremedi. Basralı öğrencilerinden Sevrî lakabıyla tanınan Ebû Huzeyfe Mûsâ b. Mes'ûd en-Nehdî'nin annesiyle evlendiği ve onların evinde kaldığı da rivayet edilmiştir. Ayrıca sürekli gizlenerek yaşamaktan bıktığı ve özellikle Hammâd b. Zeyd tarafından Halife Mehdî-Billâh ile görüşmeye ikna edildiği, ancak ömrünün vefa etmediğine dair bilgiler bulunmaktadır. 158 veya 159 (776) yılında Abdurrahman b. Mehdî ile birlikte hacca giden ve bir yıla yakın mücâvir kalan Süfyân, Basra'ya döndükten sonra 15 Şaban 161'de (18 Mayıs 778 ya da aynı yılın başlarında) vefat etti.

Hayatının ilk yarısını Emevîler döneminde, ilmî bir otorite haline geldiği ikinci yarısını Abbâsîler devrinde geçiren Süfyân es-Sevrî bu ikinci dönemde muhalif bir siyasî kişilik olarak da dikkati çeker. Ancak onun bir Emevî taraftarı olduğu ve Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle birlikte muhalefete başladığı şeklindeki değerlendirmeler (EI2 [İng.], IX, 771; Judd, CXXII/1 [2002], s. 25-37) isabetli değildir. Öncelikle, bazı araştırmacıların da belirttiği gibi (Ess, I, 221-226; Cook, s. 65-67) Süfyân es-Sevrî'nin yöneticilere karşı siyasî tavrı ve muhalefet anlayışıyla ilgili çelişkili rivayetler bulunduğundan bu konuda kesin kanaat belirtmek zor görünmektedir. Bununla

birlikte Ehl-i beyt'e yakınlığıyla bilinen Süfyân'ın genel tavrının hocası İmam Ca'fer es-Sâdık gibi siyasetten uzak durma ve aktif muhalefet ortaya koymama yönünde olduğunu söylemek mümkündür (Büyükkara, s. 32-33; Cook, s. 50-55, 257). Yöneticilerle görüşmekten ve hediyelerini kabul etmekten kaçındığına, gerektiğinde onları eleştirmekle birlikte isyan etmeyi doğru bulmadığına, hatta daha büyük fitnelere sebep olmamak için bazan nasihat ve eleştiriden bile kaçınmayı tercih ettiğine dair rivayetler yanında öğrencisi Süfyân b. Uyeyne'nin idarecilerden uzak durmakla meşhur üç kişiden biri diye onu zikretmesi hep bu genel tavrın yansımaları olarak değerlendirilebilir. Gayri meşrû ve adaletsiz görülen bir yönetime karşı çıkılırken daha büyük zararlara yol açmama endişesi, dönemindeki birçok âlim gibi Süfyân es-Sevrî'yi de bu tavrı benimsemek zorunda bırakmıştır. Muhammed b. Abdullah el-Mehdî (en-Nefsüzzekiyye) ve kardeşi İbrâhim tarafından Halife Mansûr'a karşı başlatılan isyan hareketlerini meşrû görmekle birlikte açıktan destek vermediği konusundaki rivayetler aynı tavrı Abbâsîler döneminde de sürdürdüğünü açıkça gösterir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, s. 205, 292, 382; Hatîb, XIII, 397-398; Fehmî Ced'ân, s. 51, 117-118, 278). Ancak Halife Mansûr'un biraz da bu pasif muhalefetini açığa çıkarmak için Ebû Hanîfe gibi onu da huzuruna çağırıp kadılık teklif etmesi Süfyân'ın bu tavrı sürdürmesini imkânsız hale getirmiş ve meşrû görmediği Abbâsî yönetimine karşı muhalefetini açıkça ortaya koymak zorunda bırakmıştır. Hatta bu tavır değişikliği hocası Evzâî ile de aralarının açılmasına sebep olmuştur.

İlim tahsiline başladığı yıllarda ailesinin maddî durumu iyi olmayan Süfyân es-Sevrî, yaptığı ilk ilim yolculukları sırasında kervanlarda ücret karşılığı hizmet ediyor, zaman zaman yapılan yardım ve ikramları kabul ediyordu. Ancak ileriki yıllarda ilmî otoritesi ve sosyal nüfuzu arttıkça siyasal ve akademik bağımsızlığını koruyabilmek için ticaretle meşgul olmaya başladı. Zâhid kişiliğine rağmen ticaretle meşgul olmasını ve para biriktirmesini eleştirenlere verdiği cevaplarda özellikle yöneticilere muhtaç olmadan geçimini temin edebilmenin önemine vurgu yapan Sevrî, bir taraftan da insanlara yük olmadan geçimini sağlama esasına dayanan bir zühd anlayışını telkin ediyordu. Bununla birlikte çağdaşı Ebû Hanîfe kadar varlıklı olmadığı, genellikle maddî sıkıntı içinde yaşadığı ve mütevazi bir hayat tarzını tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. et-Tefsîr. II. (VIII.) yüzyıla ait ilk sistemli rivayet tefsiri çalışmalarından biri olup Taberî tefsirinin önemli kaynaklarındandır. Genellikle tâbiîn dönemi Mekke müfessirlerinin görüşlerini yansıtır. Günümüze ulaştığı bilinen Râmpûr Rızâ Kütüphanesi'nde kayıtlı tek nüshası İmtiyâz Ali Arşî tarafından Tefsîru Süfyâni'ṣ-Ṣevrî adıyla neşredilmiş (Râmpûr 1965), daha sonra bir heyet tarafından gözden geçirilerek tekrar yayımlanmıştır (Beyrut 1983). Basralı öğrencilerinden Ebû Huzeyfe Mûsâ b. Mes'ûd en-Nehdî'nin rivayetine dayanan ve muhtemelen III. (IX.) yüzyıla ait olan bu nüsha eksiktir. Bakara sûresiyle başlayıp Tûr sûresiyle sona erer; arada Muhammed ve Duhân sûreleri de bulunmamaktadır. Sûrelerin tertibi Hz. Osman mushafının tertibine uygun olmakla birlikte erken dönem tefsirlerinin genelinde olduğu gibi âyet sırası gözetilmemiş ve birçok âyet atlanmıştır. Bu da Sevrî'nin, anlaşılması güç kelime ve ifadeler hakkında rivayete dayalı kısa açıklamalarla sınırlı harfî tefsir anlayışına bağlanabilir. Nitekim bir iki istisna dışında dil inceliklerine dair açıklamalar, şiirle istişhâd, fıkhî ya da itikadî görüş ve yorumlar yer almaz. 2. el-Câmiʿu'l-kebîr. Daha ziyade sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn fakihlerine ait fıkhî görüşleri derlediği, muhtemelen kendi ictihad ve tercihlerini de içeren bir eserdir. Genellikle İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾına benzetilen, sünen ve musannef türünün ilk örneklerinden sayılan eserin adı İbn Hayr el-İşbîlî tarafından el-Câmiʿu'l-kebîr fi'l-fıḳh ve'l-iḫtilâf şeklinde kaydedilir (İbn Hayr, s. 113-114). Sevrî'nin öğrencileri sayesinde Irak, Horasan ve Şam bölgelerinde kısa zamanda meşhur olan eser, Sevrî'ye de öğrencilik yapmış olan erken dönem Mâlikîler eliyle Kuzey Afrika'ya ve Endülüs'e kadar ulaşmış, belli bir süre el-Muvaṭṭaʾa yakın bir itibar görmüştür. Günümüze ulaştığına dair bilgi bulunmayan el-Câmiʿin en meşhur ve muteber râvilerinden Muâfâ b. İmrân'ın Kitâbü'z-Zühd'ünü neşreden Âmir Hasan Sabrî, Beyhakī'nin es-Sünen'i gibi daha sonraki kaynaklarda el-Câmiʿden yapılan nakillerden derlediği bir bölümü kitabın girişine eklemiştir (Muâfâ b. İmrân, neşredenin girişi, s. 48-58). 3. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr. Kaynaklarda el-Câmiʿu'l-kebîr'den ayrı olarak belirtilen eserin muhtevasının tamamen re'y ya da tamamen hadis içerikli olduğuna dair farklı kayıtlar bulunmaktadır. 4. Kitâbü'l-Ferâʾiż. Bu konuda yazılmış ilk eserlerden ve bu literatürün günümüze ulaşan en eski örneklerindendir. Hans-Peter Raddatz, Kûfeli öğrencilerinden Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'in rivayetine dayanan, tesbit edebildiği tek nüsha durumundaki Zâhiriyye Kütüphanesi nüshasını (Mecmua, nr. 38, vr. 27b-37b) neşretmiş, hakkında

uzunca bir değerlendirme yazmış ve muhtevasını özetlemiştir (bk. bibl.). Ayrıca Abdülazîz b. Abdullah el-Helîl tarafından el-Ferâʾiż adıyla yayımlanmıştır (Riyad 1410). Teşekkül devri İslâm miras hukukuna dair önemli bir kaynak niteliği taşıyan ve Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı içinde büyük ölçüde günümüze ulaşan esere Müttakî el-Hindî'nin Kenzü'l-ʿummâl'inde sıkça atıfta bulunulmaktadır (Raddatz, WI, XIII/1-2 [1971], s. 30-32). Sadece yedi hadis rivayeti içeren eser büyük ölçüde İbrâhim en-Nehaî'ye dayanan Kûfe fıkıh geleneğini yansıtır (a.g.e., XIII/1-2 [1971], s. 33, 70, 75-76). 5. Kitâbü'l-İʿtiḳād. Ebû Sâlih Şuayb b. Harb el-Bağdâdî el-Medâinî'nin itikadî meselelerle ilgili sorularına Sevrî'nin verdiği cevap ve açıklamaları içeren metni Lâlekâî ve Zehebî nakletmiştir (Şerḥu uṣûl, I, 151-154; Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 206-207). Takıyyüddin İbn Teymiyye tarafından gözden geçirildiği kaydedilen bir nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 139/14, vr. 191a-192a).

Kaynaklarda sıkça atıf yapılan Kitâbü Süfyân ʿan İbn Cüreyc adlı eser (meselâ bk. Müsned, I, 347; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IX, 317; Ebü'ş-Şeyh, IV, 15) Sevrî'nin, hocası İbn Cüreyc'den rivayetlerini içeren bir semâ derlemesi olmalıdır. Ayrıca İbn Hayr el-İşbîlî, okuduğu kitaplar arasında Sevrî'nin öğrencisi Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'den rivayet edilen Kitâbü Âdâbi Süfyân es̱-S̱evrî adlı bir eserden söz eder (Fehrese, s. 241). Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlı Mâ esnedehû Süfyân es̱-S̱evrî adlı bir risâle (Mecmua, nr. 90, vr. 39a-47a) Firyâbî'ye (Elbânî, s. 373) ve Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebû Meryem'e (Sezgin, I, 519) nisbet edilmiştir. Süfyân es-Sevrî'nin zühd ve takvâ konularında öğrencilerine ve dostlarına yazdığı bazı mektup ve vasiyetnâmeler tabakat kitapları sayesinde günümüze ulaşmıştır: Risâle ilâ ʿAbbâd b. ʿAbbâd el-Ersûfî (İbn Ebû Hâtim, I, 86-89; Ebû Nuaym el-İsfahânî, VI, 376-377); Risâle ilâ ʿOs̱mân b. Zâʾide (İbn Ebû Hâtim, I, 98); Vaṣiyyetühû ilâ ʿAlî b. Ḥasan es-Selîmî (Ebû Nuaym el-İsfahânî, VII, 24-25, 35, 82-85). Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 1178, vr. 133b-135b) Süfyân es-Sevrî'ye

nisbet edilen eski kimyaya ait bir risâle (Risâle-i Kîmiyâʾiyye) bulunmakla birlikte (aynı risâlenin Tahran Meclis Kütüphanesi'nde mevcut Farsça tercümesi için bk. Sezgin, IV, 132; V, 421) risâlenin Sevrî'ye aidiyeti incelenmeye muhtaçtır. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı (Mecmua, nr. 155) Cevâbü Hârûn er-Reşîd ilâ Süfyân es̱-S̱evrî ve icâbetü Süfyân lehû adlı

risâle için de aynı durum söz konusudur (GAS, I, 519).

İlmî Şahsiyeti. Zamanının bütün ilim merkezlerini dolaşıp önde gelen âlimlerin birçoğuna öğrencilik yaparak oldukça zengin bir ilmî birikim elde eden Süyfân es-Sevrî tebeu't-tâbiîn devrinin en büyük tefsir, hadis ve fıkıh âlimlerindendir. 1. Tefsir. İbn Abbas'a dayanan Mekke tefsir ekolünün birikimini hocaları İbn Cüreyc, A'meş ve Abdullah b. Ebû Necîh'ten alan Sevrî tefsirde Mücâhid'i otorite kabul ederdi. Onunla birlikte Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zührî gibi tâbiîn dönemi müfessirlerinin rivayet ve eserlerinin sonraki nesillere aktarılmasının yanı sıra II. (VIII.) yüzyılda rivayet tefsirinin gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesini doğru bulmayan Sevrî'nin daha ziyade anlaşılmayan kelime ve ifadelerin açıklaması niteliğinde bir tefsir anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Âsım b. Behdele ve Hamza b. Habîb'den kıraat öğrenen Sevrî, kırâat-i aşereden sayılan bu iki kıraatin ilk râvilerindendir. Yine şâz kıraatlerden A'meş kıraatini de rivayet etmiştir.

2. Hadis. İlim yolculukları sayesinde Kûfe'nin yanı sıra Mekke, Medine, Basra ve Dımaşk'ın hadis ve sünnet birikimini şahsında toplayan Süfyân es-Sevrî II. (VIII.) yüzyılda bu birikimi konularına göre tasnif eden ilk muhaddislerdendir. Bu sebeple hadislerin ve sünnet bilgisinin sonraki nesillere aktarılmasında çok önemli bir yere sahiptir. el-Câmiʿ u'l-kebîr ve el-Câmiʿ u'ṣ-ṣaġīr adlı eserleri İbn Cüreyc, Ma'mer b. Râşid ve Mâlik b. Enes gibi âlimlerce tedvin edilen benzer çalışmalar gibi bu nakil faaliyetinin temel kaynakları arasında kabul edilir. Ali b. Medînî onu Kûfe isnadının kaynak râvisi diye nitelendirirken Abdurrahman b. Mehdî'ye göre Evzâî, Mâlik b. Enes ve Hammâd b. Zeyd ile birlikte devrin dört büyük hadis imamından biridir. Osman b. Saîd ed-Dârimî ise Mâlik, Hammâd, Süfyân es-Sevrî, Şu'be ve Süfyân b. Uyeyne'nin rivayet ettiği hadisleri bilmeyen kişinin hadis hâfızı sayılamayacağını belirtmiştir. Zehebî'nin tesbitine göre bunlardan sadece Sevrî'nin rivayetleri senedleriyle birlikte kaydedilip sahih olup olmayanlarına işaret edildiğinde ortaya on cilt hacminde bir müsned kitabı çıkacaktır (Aʿ lâmü'n-nübelâ ͗, XIII, 323). Nitekim Nesâî, Taberânî, Ebû Bişr ed-Dûlâbî gibi muhaddisler tarafından Süfyân'ın hadislerini toplayan birçok müsned derlenmiştir. Onun bir diğer özelliği hadisleri fıkıh bablarına göre tasnif eden ilk muhaddislerden

olmasıdır. Bu konuda Ebû Hanîfe’den yararlandığına dair rivayetlerin yanı sıra hocası İbn Cüreyc’in tasnifini esas aldığını gösteren rivayetler de bulunmaktadır (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 73-76; Özpınar, s. 89, 206, 327). Evzâî, Ma‘mer b. Râşid, Abdullah b. Avn ve İmam Mâlik gibi hocaları ya da akranlarının kendisinden rivayette bulunduğu Sevrî’nin öğrencileri arasında onun rivayetlerini sonraki nesillere aktaran en meşhur ve muteber râviler Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vekî‘ b. Cerrâh, Ubeydullah b. Abdurrahman el-Eşcaî, Abdullah b. Mübârek, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Muâfâ b. İmrân, Şu‘be ve Süfyân b. Uyeyne’dir. Firyâbî’nin Sevrî’den rivayet ettiği hadisleri derlediği kitabın bir bölümü, Âmir Hasan Sabrî tarafından Min Ḥadîs̱i’l-İmâm Süfyân b. Saʿîd es̱-S̱evrî: Rivâyetü’s-Serî b. Yaḥyâ ʿan şüyûḫih ʿani’s̱-S̱evrî ve rivâyetü Muḥammed b. Yûsuf el-Firyâbî ʿani’s̱-S̱evrî adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1425/2004). Aynı kitapta Serî b. Yahyâ’nın Sevrî’nin beş öğrencisinden rivayetlerini derlediği eserin birinci cüzü de bulunmaktadır. Süfyân es-Sevrî’nin rivayet ettiği hadisler konusunda mevcut en önemli kaynak Yemenli öğrencisi Abdürrezzâk es-San‘ânî’nin el-Muṣannef’idir.

Hadis birikiminin aktarılmasının yanı sıra hadis rivayetleri arasındaki ihtilâfların giderilmesi konusunda otorite kabul edilen Sevrî aynı zamanda râvi tenkidiyle meşgul olan, dolayısıyla cerh ve ta‘dîl ilminin doğuşuna katkıda bulunan ilk muhaddislerdendir. Hadiste isnadın önemine işaret eden, “İsnad müminin silâhıdır, silâhı olmayan savaşamaz” sözü ona aittir. Öte yandan hadislerdeki garîb kelimeler (garîbü’l-hadîs) üzerinde duran ilk tebeu’t-tâbiîn âlimlerindendir. Hadis ilmi konusunda sahip olduğu bütün bu vasıflar sebebiyle kendisine “emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs” unvanı verilmiştir. Hadislerin yazılmasına çok önem vermekle birlikte yalnızca hâfızası kuvvetli ve zeki olanların hadis rivayet etmesi gerektiğini düşünen Sevrî hadis rivayetinde semâ yöntemini tercih etmiştir. Ancak Yemen’de hadis öğrenmeye meraklı öğrencilerinin sayısının az ve genellikle hâfızalarının zayıf olması yüzünden imlâ yöntemiyle hadis rivayet etmeye de başlamıştır. Güçlü hâfızasıyla meşhur olmasına ve hâfızasının kendisini hiç yanıltmadığını söylemesine rağmen hadislerin ancak mânen rivayet edilebileceği kanaatindeydi. Zayıf râvilerden rivayette bulunmak ve tedlîs yapmakla eleştirilmişse de Zehebî (Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 169) ve İbn Hacer el-Askalânî’ye göre (Ṭabaḳātü’l-müdellisîn, I, 32) güçlü bir ricâl bilgisine

sahip olan Sevrî hakkındaki bu tür değerlendirmelere itibar edilmemelidir. Kitaplarının gömülmesini vasiyet ettiğine ya da bizzat gömdüğüne dair bilgiler, hadis rivayeti konusundaki titizliği ve eserlerinde bazı zayıf rivayetlerin yer almasıyla ilişkilendirilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 261, 267; Menâḳıb, s. 76-77; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 52).

Hadis ilmine büyük hizmetleri olan Süfyân es-Sevrî'den hadis ilminin değeri konusunda birbiriyle çelişen söz ve uygulamalar rivayet edilmiştir. Bir yandan hadisle meşgul olmayı Allah'a ulaşmanın en iyi yolu ve ilimlerin en hayırlısı diye nitelendirip nâfile ibadete tercih ederken öte yandan bu ilmin âhiret azığı değil dünyalık bir meşgale olduğunu söylemiş, öğrencilerini bu konuda aşırıya kaçmamaları ve hadis ilminin cazibesine kapılmamaları konusunda uyarmıştır. Nitekim benzer bir uyarı, meşhur sûfî İbrâhim b. Edhem ve Râbia el-Adeviyye tarafından kendisine de yapılmıştır. Zehebî'nin de belirttiği gibi (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 274; Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 205) bu uyarılar, o dönemde hadis rivayetinin büyük bir şöhret vesilesi olması ve kişiye birtakım maddî menfaatler sağlamasıyla ilgili olup bilhassa zâhid kişiliğiyle öne çıkan âlimler bu konuda titiz davranmışlar ve bu ilmin amaç haline getirilmemesi gerektiğini hatırlatmışlardır.

3. Fıkıh. Sevrî, sahip olduğu hadis ve sünnet birikimini esas alarak yaşadığı dönemin fıkhî meseleleri hakkında fetvalar vermiş, fıkıh alanında görüşleri esas alınan bir otorite haline gelmiştir. Abdullah b. Mes'ûd'a dayanan Kûfe fıkıh geleneğinin temsilcilerinden Ebû İshak es-Sebîî, A'meş ve Hammâd b. Ebû Süleyman'a öğrencilik yapmış olmakla birlikte özellikle İbn Şübrüme ve İbn Ebû Leylâ'nın yolunu takip eder. Kûfeli hocalarından aldığı fıkıh bilgisi ve nosyonunu Mekke, Medine, Basra ve Şam bölgelerinin zengin hadis ve sünnet birikimiyle bir araya getirmiş, gerek döneminde gerekse daha sonraki yüzyıllarda bilhassa ehl-i hadîs eğilimine

sahip olan âlimlerce Ebû Hanîfe'ye karşı Kûfe fıkhının temsilcisi diye öne çıkarılmıştır. Ali b. Medînî, İbn Mes'ûd'un fıkhının İbrâhim en-Nehaî'den sonra Süfyân es-Sevrî'ye intikal ettiğini ifade eder (el-ʿİlel, s. 47, 52). Ahmed b. Hanbel ve takipçilerinin hadiste ve fıkıhta ehl-i Irak'ın imamı olarak Süfyân es-Sevrî'yi kabul ettiklerini belirten İbn Teymiyye ise genellikle ehl-i Irak'ın bid'atçılıkla suçlanmasına sebep olan re'yin Sevrî

söz konusu olduğunda eleştirilmediğini söyler (Mecmûʿu fetâvâ, XX, 329-330, 583). Onun hakkındaki tek menâkıb kitabını Hanbelî Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin yazmış olması da bu açıdan dikkat çekicidir. İbnü'l-Cevzî'nin eseri günümüze ulaşmamışsa da Zehebî tarafından yapılan ihtisarı mevcuttur (bk. bibl.). Öte yandan başta Hanefî ve Mâlikî tabakat kitapları olmak üzere kaynaklarda Sevrî'yi daha ziyade hadis alanındaki üstünlüğüyle öne çıkaran, fıkıhta Ebû Hanîfe ve Mâlik'ten zayıf olduğunu ve fıkhı Ebû Hanîfe'nin kitaplarından öğrendiğini vurgulayan pek çok rivayet bulunmaktadır. Bu durum, gerek klasik dönem eserlerinde gerekse çağdaş çalışmalarda onun genellikle ehl-i hadîs ekolü içinde değerlendirilmesine sebep olmuştur. Fetva verme konusunda çağdaşı Ebû Hanîfe'ye göre daha ihtiyatlı davranması ve kendisinden önceki fakihlerin görüşlerine daha fazla bağlılık göstermesi, hadislerin zâhirî mânalarına bağlı kalarak yorum yapmaktan kaçınmayı bir edep şeklinde değerlendirmesi onu ehl-i hadîs çizgisine yaklaştıran özellikleridir. Ancak rivayet ettiği hadisler arasında tercihler yaparak bir kısmıyla amel etmemesi ve bu yüzden Şâfiî tarafından eleştirilmiş olması (Ebû Yaʻlâ el-Halîlî, II, 487) ehl-i re'ye benzer bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu gösterir. Nitekim hadislerin yanı sıra tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn fakihlerinin fıkhî görüş ve fetvalarıyla birlikte muhtemelen kendi ictihad ve tercihlerini de derlediği el-Câmiʿu'l-kebîr'i bir fıkıh ve mesâil (re'y) kitabı olarak değerlendirilmiştir (Ebû Dâvûd es-Sicistânî, s. 28; Ebü'l-Arab, s. 127; İbn Ebû Yaʻlâ, I, 207; İbn Hayr, s. 113-114). Kitâbü'l-Ferâʾiż adlı risâlesi için de aynı değerlendirmeyi yapmak mümkündür.

Sevrî'nin fıkhî görüşleri de büyük ölçüde Kûfe fıkhı ve Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği ehl-i re'yin görüşleriyle paralellik arzetmektedir. Namazda besmelenin gizli okunacağı, rükûdan sonra ellerin kaldırılmayacağı, cemaatle kılınan namazlarda cemaatin Fâtiha okumayıp âmini gizlice söyleyeceği, ezan gibi kāmetin de ikişer ikişer okunması, namazda gülen kişinin abdestinin de bozulacağı, vitir namazının üç rekʻat kılınıp Kunut'un rükûdan önce yapılacağı, cuma namazının şehir hükmündeki bir yerleşim yerinde kılınması gerektiği, ziynet niteliği taşıyan altından zekât verileceği, kaybolan kocanın ölümüne hükmedilmediği sürece eşinin boşanamayacağı, ölen kişinin sahip olduğu hakların vârislerine intikal etmeyeceği, kadınların şahitliğinin had ve kısas dışında kabul edileceği, irtidad suçu işleyen kadınlara ölüm cezası verilmeyeceği gibi görüşleri buna örnek olarak

gösterilebilir.

Sevrî'nin ferâiz risâlesi dışında fıkhî görüşlerini içeren herhangi bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak öğrencilerinden Abdürrezzâk es-San'ânî'nin el-Muṣannef'i ve Ebû İshak el-Fezârî'nin Kitâbü's-Siyer'i ile Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Taberî, Tahâvî, İbn Abdülber enNemerî gibi erken dönem âlimlerinin ihtilâfü'l-fukahâ türü eserleri onun fıkhî görüşlerini bugüne ulaştıran kaynaklardır. Bir Şâfiî fakihi kabul edilen Mervezî'nin İḫtilâfü'l-fuḳahâʾsı bunlar arasında özel bir öneme sahiptir. Zira Mervezî, hemen hemen bütün fıkhî meseleler hakkında önce Sevrî'nin görüşünü verip ardından ashâb-ı re'y (Kûfiyyûn), Mâlik, Şâfiî ve ashâb-ı hadîsin görüşlerini kaydeder.

Sevrî Mezhebi. Süfyân es-Sevrî'nin rivayet ettiği hadisler gibi fıkhî görüşleri de kısa zamanda bütün İslâm dünyasına yayılmış ve onun adıyla anılan mezhep yaklaşık beş asır boyunca meşhur fıkıh mezheplerinden biri halinde varlığını sürdürmüştür. Sevrî'yi fıkıhta da bir imam olarak kabul eden öğrencilerinin bu gelişmede çok önemli bir payı vardır. Bunlardan Yahyâ b. Saîd el-Kattân Basra'da, Yahyâ b. Ebû Zâide Kûfe'de, Ubeydullah b. Abdurrahman el-Eşcaî Bağdat'ta, Muâfâ b. İmrân ile Ebû İshak el-Fezârî Şam'da, Sa'd (Sa'deveyh) b. Saîd el-Cürcânî Cürcân'da, Ebü'l-Münzir Nu'mân b. Abdüsselâm, İsâm (Cebr) b. Yezîd b. Aclân ve Hüseyin b. Hafs İsfahan'da bir yandan el-Câmiʿu'l-kebîr'i rivayet ederken bir yandan da bizzat derlemiş oldukları Sevrî'nin fıkhî görüşlerini kendi öğrencilerine aktarmışlar ve bu görüşlere göre fetva vermişlerdir. Bu sayede Sevrî mezhebi V. (XI.) yüzyıla kadar Bağdat ve çevresiyle Şam'da, VII. (XIII.) yüzyıl sonlarına kadar Dînever, Kazvin, Cürcân, İsfahan ve Horasan bölgesinde varlığını sürdürmüş, özellikle Dînever ve çevresinde etkili olmuştur. Bu çevrede Süfyân es-Sevrî'nin mezhebini benimseyenleri tanımlamak üzere Sevrî ya da Süfyânî nisbeleri yaygın biçimde kullanılmıştır. Bişr el-Hâfî, Hamdûn el-Kassâr, Muhammed b. Îsâ b. Amraveyh el-Cülûdî, Ebû İshak el-Belûtî ve Ebû Hafs ed-Dûnî gibi sûfîlerin Sevrî mezhebine mensup olması onun aynı zamanda zühd hareketinin ilk temsilcilerinden sayılmasıyla ilişkilendirilebilir. Kaynaklar, Bağdat Mansûr Camii'nde Sevrî mezhebine göre fetva veren son fakih olarak 404 (1014) yılında vefat eden Ebû Bekir Abdülgaffâr b. Abdurrahman ed-Dîneverî'nin ismini kaydeder (Safedî, XIX, 16; İbn

Tağrîberdî, IV, 238). VIII. (XIV.) yüzyıl tarihçilerinden Zehebî bu yüzyıldan itibaren dört mezhep dışında yaşayan fıkıh mezhebi kalmadığını belirtir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 92).

4. Kelâm. Süfyân es-Sevrî'nin, döneminde ortaya çıkan kelâm tartışmalarıyla ilgili tavrı konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin engellemelerine rağmen Basra Mu'tezile ekolünün önde gelen isimlerinden Amr b. Ubeyd ile görüştüğüne ve Ebû Sâlih Şuayb b. Harb el-Bağdâdî el-Medâinî adlı bir yakınının isteğiyle temel itikadî meseleler hakkındaki görüşlerini ona yazdırdığına dair rivayetlerin yanı sıra bu tür tartışmaları bid'at kabul ederek uzak durduğuna dair bilgilere de rastlanmaktadır (Kādî Abdülcebbâr, s. 243; Lâlekâî, I, 151; Ebû Nuaym el-İsfahânî, VII, 33-34; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, I, 206; Ess, I, 224, 226). İmanın söz, amel ve niyetten meydana geldiği, dolayısıyla amelin imandan bir cüz olduğu ve amellere göre artıp eksileceği, Allah'ın sıfatlarının te'vil edilmeden kabul edilmesi gerektiği, Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanan kişinin kâfir sayılacağı, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine (kader) inanmanın şart olduğu, günahkâr ve zalim de olsa devlet başkanına hiçbir surette isyan edilemeyeceği, buna bağlı olarak cuma namazlarının ve cihadın terkedilmemesi gerektiğine dair görüşleri kaynaklarda aktarılır. Sevrî'nin Hz. Ali'yi Ebû Bekir ve Ömer'den üstün görmediği, hatta bu görüşte olan Râfizîler'i eleştirdiği kesinlikle bilinse de Hz. Osman ve Ali hakkındaki görüşleriyle ilgili rivayetler ihtilâflıdır. İbn Rüste ve İbnü'n-Nedîm gibi bazı erken dönem müellifleri onu Zeydî ya da Şiî diye nitelendirir (İbnü'n-Nedîm, s. 221, 222; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 264). İbn Teymiyye ve Zehebî ise önceleri Hz. Ali'nin üstünlüğüne inanırken Basra'ya gidip Eyyûb es-Sahtiyânî ile görüştükten sonra bu görüşünden vazgeçtiğini nakleder (el-Fetâva'l-kübrâ, IV, 440; Minhâcü's-sünne, II, 73; Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 252-254). Hz. Ali ve Osman sevgisinin

ancak yüce insanların kalplerinde bir araya geldiğine, Râfizîler yüzünden Hz. Ali'nin faziletlerini rahatlıkla anlatamadığına, hatta bu sebeple insanların Ehl-i beyt'e arzu ettikleri gibi destek veremediklerine dair ifadeleri, Hz. Osman'a buğzeden çevrelerden kendisini ayırmak istediğini açıkça ortaya koymaktadır. Şiî kaynaklarında hocası İmam Ca'fer es-Sâdık'tan rivayetlerine yer verilmekle birlikte bir Şiî olarak kabul edilemeyeceği ve bu tür değerlendirmelerin ancak Ehl-i beyt'e yakınlığıyla

açıklanabileceği belirtilir (Hânsârî, IV, 61-65; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 265). Mürcie'ye meyleden kişilerle ilişkisini kestiği ve cenaze namazlarını kılmadığı nakledilen Sevrî imanda istisna düşüncesini benimsiyor ve öğrencileri de Kûfeli Mürcie mensupları tarafından şüpheciler (şükkâk) diye anılıyordu. Ebû Hanîfe ve çevresiyle Süfyân es-Sevrî arasındaki gergin ilişkilerde büyük ölçüde bu konudaki farklı eğilimlerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır (Ess, I, 221, 225-226; Kutlu, s. 211).

Çağdaş araştırmaların bir kısmında Sevrî'nin dinî ilimler dışında bazı ilgileri olduğu kaydedilmekte, hatta iyi bir matematikçi ve bir kimyacı diye sunulmaktadır (Ullmann, s. 196; Sezgin, IV, 132; V, 16; Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 15; EI² [İng.], IX, 771). Meşhur bir matematikçi olan Reyli Haccâc ile tartıştığı ve onun çözümlerini kabul etmediğine dair rivayet (İbn Ebû Hâtim, I, 125-126) onu bir matematik bilgini olarak tanımlamak için yeterli bir delil sayılmaz. Nitekim ilk İslâm matematikçileri Sevrî'den en az yarım asır sonra III. (IX.) yüzyılda ortaya çıkmıştır (bk. HESAP; MATEMATİK). Bununla birlikte Sezgin'in de ifade ettiği üzere hocası İbn Ebû Leylâ gibi miras konularıyla ilgilenen ve ferâiz konusundaki ilk eserlerden birini kaleme almış olan Sevrî'nin sayıların kullanımı ve hesap işlemleri hususunda çok kabiliyetli olduğu söylenebilir. Nitekim hocası İbn Ebû Leylâ ve babası Saîd de bu konuda önde gelen kişilerdendi (İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü't-tehẕîb, II, 127; IX, 269). Öte yandan söz konusu çağdaş kaynaklar, Tahran'da bulunan ve Süfyân es-Sevrî'ye nisbet edilen eski kimyaya dair bir risâleden hareketle (Risâle-i Kîmiyâʾî, Tahran Dânişgâh Ktp., nr. 1178, vr. 133b-135b) onu bu bilimle ilişkilendirirler. İlk müslüman kimyacılardan Câbir b. Hayyân'ın Sevrî ile aynı tarihlerde Kûfe'de yaşamış olması ve bu ilmi Ca'fer es-Sâdık'tan öğrendiğine dair rivayetler dikkate alındığında Sevrî'nin de böyle bir meşguliyeti bulunduğunu düşünmek mümkün olmakla birlikte ne genel tarih ve tabakat kaynaklarında ne de İslâm bilim tarihine ait eserlerde bunu teyit edecek bir bilgiye rastlanır. Sezgin, İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı ile Câhiz'in el-Buḫalâʾsında Sevrî'nin tabii bilimlerle uğraştığına dair kayıtlar bulunduğunu belirtmişse de (GAS, V, 215) bu kaynaklarda sözü edilen kişi Ebû Abdurrahman künyeli başka bir Sevrî'dir (Câhiz, s. 103-111, 357). Eski kimya ile meşgul olan ilk müslüman âlimlerin bu ilmi astrolojiyi de kapsayan bir tabiat felsefesi bütünlüğü içinde ele aldıkları bilinmektedir (bk. KİMYA). Sevrî'nin Mâşâallah b. Eserî adlı yahudi bir müneccimle

diyaloguna dair rivayet ise (İbnü'l-Kıftî, s. 327) onun yeni oluşan bu tür bilimlere pek olumlu bakmadığını göstermektedir.

Sevrî hakkında yapılan ilk çağdaş araştırmalardan biri olan, Hans-Peter Raddatz'ın Die Stellung und Bedeutung des Sufyān at-Taurī (gest. 778). Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des frühen Islām adlı yayımlanmamış doktora tezi (1967, Bonn Rheinische Friedrich-Wilhelms Üniversitesi), Joseph van Ess tarafından özellikle Sevrî'nin kelâm görüşleri ve eğilimi açısından oldukça yetersiz bulunur (Theologie und Gesellschaft, I, 222). Muhammed Revvâs Kal'acî, Sevrî'nin çeşitli kitaplarda bulunan fıkhî görüşlerini Mevsûʿatü fıḳhi Süfyâni's-S̱evrî adlı eserinde toplamıştır (Beyrut 1990). Hâşim Abdüyâsîn el-Meşhedânî'nin Süfyânü's-S̱evrî ve es̱eruhû fi't-tefsîr ismiyle yayımladığı yüksek lisans teziyle (Bağdat 1981) Meryem İbrâhim Hindâvî'nin Tevs̱îḳu merviyyâti'l-İmâm Süfyân es̱-S̱evrî fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed ve beyânü itticâhihi'l-fıḳhî (1985, Kahire Üniversitesi) ve Abdullah b. Rahîl b. İvaz el-Anzî'nin Fıḳhü Süfyâni's-S̱evrî (1986, Medine İmâm Muhammed Üniversitesi) adlı doktora tezleri Sevrî hakkında yapılan diğer çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 347; Süfyân es-Sevrî, Tefsîr, Beyrut 1403/1983 (1965 tarihli Râmpûr baskısı [nşr. İmtiyâz Ali Arşî] esas alınmıştır), neşredenin girişi, s. 14; a.mlf., Min ḥadîs̱i'l-İmâm Süfyân b. Saʿîd es̱-S̱evrî (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut 1425/ 2004, neşredenin girişi, s. 28-30, 35; Muâfâ b. İmrân, Kitâbü'z-Zühd (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut 1420/1999, neşredenin girişi, s. 48-58; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 371-373, 388; VII, 304; Yahyâ b. Maîn, et-Târîẖ, III, 317; IV, 67, 363; Ali b. Medînî, el-ʿİlel (Kal'acî), s. 32, 47, 52; Câhiz, el-Buẖalâʾ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1981, s. 103-111, 357; Buhârî, et-Târîẖu'l-kebîr, III, 51, 513; IV, 92; V, 117; VII, 426; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenih (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1405, s. 28; Ebû Ubeyd el-Âcurrî, Suʾâlâtü Ebû ʿUbeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl (nşr. M. Ali Kāsım el-Ömerî), Medine 1399/1979, s. 160; Muhammed b.

Nasr el-Mervezî, İḫtilâfü’l-fuḳahâʾ (nşr. M. Tâhir Hakîm), Riyad 1420/ 2000, tür.yer.; Ebû Bekir el-Hallâl, el-Emr bi’l-maʿrûf ve’n-nehy ʿani’l-münker (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/ 1986, s. 90; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 55-126; VI, 110; VIII, 163; Ebü’l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve Tûnis (nşr. Ali eş-Şâbbî - Naîm Hasan el-Yâfî), Tunus 1985, s. 126-127, 220; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Darü’l-ma‘rife), s. 205, 292, 382, 415-416; Ebü’ş-Şeyh, Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Bellûşî), Beyrut 1407/1987, II, 5, 58, 65, 110-114; IV, 15; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1997, s. 221, 222, 277; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, I, 173, 267; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 123, 155; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/ 1974, s. 243; Lâlekâî, Şerḥu uṣûli iʿtiḳādi Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (nşr. Ahmed Sa‘d Hamdân), Riyad, ts. (Dâru Tayyibe), I, 151-154; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 169, 173, 210, 216-217, 254, 261, 277, 371; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ḥilyetü’l-evliyâʾ, Beyrut 1405, VI, 356-393; VII, 3-144; X, 231; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1405/1985, s. 22, 24, 28, 64, 71, 73-76; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, II, 487, 510, 566; III, 870-871; İbn Hazm, Cemhere, s. 201; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, IX, 317; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 151-174; XIII, 341-342, 397-398; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, I, 207; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, I, 79-80, 132, 317, 326, 330, 340, 355, 486-487, 492; Şehristânî, el-Milel ve’n-niḥal, Beyrut 1975, I, 93; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 517, 518; III, 261; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), X, 187, 190; XLIII, 564; İbn Hayr, Fehrese, s. 113-114, 122-123, 241; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, III, 147-152, 189; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 244; II, 121; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/ 1987, III, 47-49; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 327; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 386-391; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 262, 264, 357; IV, 181; VII, 450; XVI, 401; XX, 329-330, 583; XXIII, 397-398; a.mlf., el-Fetâva’l-kübrâ, Beyrut 1386, IV, 440; a.mlf., Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, II, 73; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 229-279; VIII, 92; XIII, 323; a.mlf., Menâḳıbü’l-imâmi’l-aʿẓam Süfyân es̱-S̱evrî, Tanta 1413/1993, tür.yer.; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl,

II, 169; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 204-207; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1973, I, 26; Safedî, el-Vâfî bi’l-vefeyât (nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa), Beyrut 1420/2000, IV, 208; XIII, 101; XIX, 16; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 227, 250, 258, 337, 413, 536; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 308; İbn Hacer el-Askalânî, Ṭabaḳātü’l-müdellisîn (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî), Amman 1403/1983, I, 32; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, I, 389; II, 104, 127; IV, 73, 99-101; VII, 399; IX, 269; X, 405; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 223; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 238; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 193; İbn Hacer el-Heytemî,

el-Ḫayrâtü’l-ḥisân (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/ 1983, s. 88-89; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 52; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, IV, 61-65; Sezgin, GAS, I, 21, 29, 30, 518-519; IV, 132; V, 16, 215, 421; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 373; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 196; Hâşim Abdüyâsîn Meşhedânî, Süfyânü’s̱-S̱evrî ve es̱eruhû fi’t-tefsîr, Bağdad 1981, s. 49, 88, 90, 98-104, 270; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VII, 264, 265; Fehmî Ced‘ân, el-Miḥne: Baḥs̱ fî cedeliyyeti’d-dînî ve’s-siyâsî fi’l-İslâm, Amman 1989, s. 51, 117-118, 278; M. Ravvâs Kal‘acî, Mevsûʿatü fıḳhi Süfyâni’s̱-S̱evrî, Beyrut 1990, s. 1, 7, 18, 23, 28, 47, 48, 59, 195-196, 750; J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin 1991, I, 221-228; Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C. E., Leiden 1997, s. 240-241 (Index); Mehmet Ali Büyükkara, İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları, İstanbul 1999, s. 32-33; M. Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge 2000, s. 50-55, 65-67, 257; Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara 2000, s. 250, 273; Sönmez Kutlu, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, s. 211; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 15; Ömer Özpınar, Hadis Edebiyatının Oluşumu, Ankara 2005, s. 89, 206, 327; Halit Özkan, Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri (doktora tezi, 2006), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 206-213, 215-216; İshak Emin Aktepe, Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı, İstanbul 2008, s. 103; İsmail Cerrahoğlu,

“Süfyân b. Said es-Sevrî ve Tefsiri”, AÜİFD, XVIII (1970), s. 24, 25, 27; H. P. Raddatz, “Frühislamisches Erbrecht nach dem Kitāb al-Farāid des Sufyān at-Taurī”, WI, XIII/1-2 (1971), s. 28-78; a.mlf., “Sufyān al-Tawrī”, EI² (İng.), IX, 770-772; Steven C. Judd, “Competitive Hagiography in Biographies of al-Awza’i and Sufyan al-Thawri”, JAOS, CXXII/1 (2002), s. 25-37; M. Plessner, “Süfyân-üs-Sevrî”, İA, XI, 83-86.

Recep Özdirek - Ali Hakan Çavuşoğlu

5. Tasavvuf.

İlk dönem zâhid ve sûfîlerinden olan Süfyân es-Sevrî’nin daha hayatta iken şöhreti geniş bir çevreye yayılmıştır. Kelâbâzî onu, ashaptan sonra sûfîlere ait bilgileri anlatan ve sûfîlerin vecd hallerinden bahseden önemli kimseler arasında sayar (et-Taʿarruf, s. 27). İmam Caʻfer es-Sâdık’ın yanı sıra Ebû Hâşim el-Kûfî, İbrâhim b. Edhem, Râbia el-Adeviyye, Ebû İshak el-Fezârî, Fudayl b. İyâz, Süfyân b. Uyeyne, Şeybân er-Râî, Yûsuf b. Esbât, Abdullah b. Mübârek, Hâtim el-Esam, Abdullah el-Mehdî, Amr b. Kays el-Mülâî gibi sûfîlerle sohbet etmiştir. Caʻfer es-Sâdık’tan dünya ve nimetleriyle ilgili önemli nasihatler dinleyen Süfyân es-Sevrî riyanın inceliklerini Ebû Hâşim el-Kûfî’den öğrendiğini belirtir. Râbia el-Adeviyye ve İbrâhim b. Edhem gibi sûfîler Süfyân es-Sevrî’yi zamanının çoğunu hadis rivayetine harcayıp zühd ve tasavvuftan uzak kaldığı için uyarmışlardır.

Süfyân es-Sevrî’nin tasavvuf anlayışının üç esasa dayandığı söylenebilir: İnsan-Allah ilişkisinde ihlâs ve samimiyetle ibadet, insan-dünya ilişkisinde zühd, insan-toplum ilişkisinde iyi niyetli davranış. Diğer ilk sûfîler gibi o da amel ve ibadete büyük önem vermiş, fakat daha çok ameldeki ihlâs ve ibadetlerdeki haz üzerinde durmuştur. Şeriat hükümlerine uymanın önemine dikkat çekerek sözün amelle, amelin niyetle, niyetin sünnete uymakla doğru olacağını vurgulamıştır. Ona göre kişi için en faziletli şey kendini bilmesi (mârifetü’n-nefs), dinin sınırlarını koruması, bulunduğu makamdaki halini sağlamlaştırması, yasaklardan kaçınıp farzları yerine getirmesi ve bütün bunları ilim çerçevesinde yapmasıdır.

Kaynaklarda Süfyân es-Sevrî’den nakledilen sözlerden onun zühd devri

tasavvufunun temel kavramlarını güzel bir şekilde açıkladığı görülür. Takvâ, vera‘, tevekkül, rızâ, yakīn, zühd, haramlardan sakınma, nefse karşı koyma, kalp temizliği ve kimseden bir şey istememe özellikle vurguladığı konulardır. Süfyân es-Sevrî'yi beş büyük müctehidden biri olarak kabul eden Attâr onun vera‘ ve takvâda en üst mertebeye ulaştığını söyler (Tezkiretü'l-evliya, s. 252). Süfyân'a göre amelde takvâ üzere olmak amelin kendisinden daha zordur. Takvâdan maksat zulümden uzak durmak ve azgınlıktan Allah'a sığınmaktır. Vera‘ kişinin vicdanında iz bırakan şeyi terketmesi, rızâ takdir edileni şükrederek kabullenmesi, tevekkül kaderin hücumu karşısında gönlünün sakin olması, yakīn başına gelen her şeyin Hak'tan geldiğini bilmesidir. Yakīn kalbe ait fiillerden olup yakīni doğru olanın mârifeti de doğru olur.

Kendisi de yamalı yün abâ giymekle birlikte zâhidliğin abâ giymek ve kuru ekmek yemekten ibaret olmadığını vurgulayan Süfyân es-Sevrî'ye göre zühd dünyaya gönül bağlamamak, makam ve mevkiye meyletmemek, tamahkâr olmamaktır. Onun zühd hayatında kendini bütünüyle halktan tecrit etme diye bir anlayış yoktur. Nitekim vaktinin çoğunu ilim meclislerinde geçirmiş, çevresindekilere ilim öğrenmelerini, namazı cemaatle kılmalarını, hacca gitmelerini, cihada katılmalarını, nefsin isteklerine karşı koymayı ihmal etmemelerini tavsiye etmiştir. Ona göre âlim, zâhid, fakih, sûfî, mütevazi zengin ve haline şükreden fakir, insanların en değerlileridir. Süfyân, âriflerin cezasının zikri terketmek olduğunu belirtmiş, bu duruma düşmemeleri için sâliklere bedenlerinin selâmeti için dünya, ruhlarının selâmeti için âhiret işlerini ihmal etmemelerini, orta halli bir hayat sürüp yiyecek, içecek ve giyecekte israfa dalmamalarını, azgın ve zorba insanlara benzememelerini, arkadaşlık ettikleri insanların Allah'tan korkan ve emanete hıyanet etmeyen takvâ sahibi kişiler olmasına özen göstermelerini önermiştir. Evzaî mezhebine müntesip Endülüslü fakih A‘nâî, Süfyân'ın zühd hakkındaki görüşlerini Kitâbü Zühdi Süfyân eṡ-Ṡevrî adlı bir kitapta toplamıştır (Kādî İyâz, II, 129). En meşhur öğrencilerinden Muâfâ b. İmrân'ın Kitâbü'z-Zühd adlı eseri de Sevrî'nin görüşleri için en erken kaynak niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 492-495; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 42, 427; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 27, 102; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kûtü’l-kulûb: Kalplerin Azığı (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1999, I, 313; IV, 61, 102, 114, 164, 188, 264; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 123; Ebû Nuaym, Ḥilye, VI, 356; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 51, 293-294, 344; II, 690; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 126, 201, 229, 428; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, II, 129; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, III, 147-152; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 123, 134, 152, 241, 251-261, 424; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut], V içinde), s. 66, 253; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 373; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 50; a.mlf., Menâḳıbü’l-imâmi’l-aʿzam Süfyân es̱-S̱evrî, Tanta 1413/1993, tür.yer.; Câmî, Nefeḥât, s. 31; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 40-43; Münâvî, el-Kevâkib (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü’l-Ezheriyye), I, 212-215; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 105; Ma‘sum Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 197-204; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâʾ, II, 98; Abdülhalîm Mahmûd, Süfyân es̱-S̱evrî: Emîrü’l-müʾminîn fi’l-ḥadîs̱, Kahire 1970, s. 182-228; M. Ebü’l-Feth el-Beyânûnî, el-İmâm Süfyân es̱-S̱evrî: Ḥayâtühü’l-ʿilmiyye ve’l-ʿameliyye, Beyrut 1984, s. 106-107, 137-153; Reşat Öngören, “İbrâhim b. Edhem”, DİA, XXI, 294; Hülya Küçük - Semih Ceyhan, “Râbia el-Adeviyye”, a.e., XXXIV, 381.

Abdurrezzak Tek

SÜFYÂN b. UYEYNE

(سفيان بن عيينة)

Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (ö. 198/814)

Tebeu't-tâbiîn neslinden hadis âlimi ve hâfız.

Şâban 107'de (Aralık 725 - Ocak 726) Kûfe'de doğdu. Hilâl b. Âmir b. Sa'saa oğullarına nisbetle Hilâlî diye anılır. İpekçilik veya kuyumculuk yapan babası yahut

dedesi Mekke ve Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin yanında çalışanlardandı. Hâlid azledilip yerine Yemen Valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tayin edilince (120/738) onun zulmünden kaçmak için veya kuyumculuk yaparken borçlanması sebebiyle Mekke'ye giderek oraya yerleşti. Babası dokuz çocuğunu da ilim tahsiline yönlendirdi. Diğer çocuklarından İmrân, İbrâhim, Âdem ve Muhammed hadis rivayet etmişlerdir. Süfyân b. Uyeyne küçük yaşta hadis meclislerine katılmaya başladı. Hâfızası son derece kuvvetli güvenilir bir râvi olan İbn Uyeyne, öncelikle ileri yaşlardaki muhaddislerden faydalanmaya çalışarak onların rivayetlerinin kaybolmasını önledi. İbn Şihâb ez-Zührî'den gelen rivayetler konusunda İmam Mâlik ile birlikte en güvenilir kimse kabul edildi. Hicaz muhaddisi diye şöhret bulmakla birlikte Irak bölgesinde rivayet edilen hadisleri de çok iyi bilirdi. Seksenden fazla hocasının büyük çoğunluğu tâbiîn neslinden olup Amr b. Dînâr, Atâ b. Sâib, Hammâd b. Zeyd, Ma'mer b. Râşid, Abdülkerîm b. Mâlik el-Cezerî, Ebû İshak es-Sebîî, İbnü'l-Münkedir, İbnü'l-Mu'temir, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hişâm b. Urve, Humeyd et-Tavîl, İbn Ebû Leylâ ve İbn Muhaysın bunlardan bazılarıdır. Hocalarının pek çoğundan sadece kendisi rivayette bulundu. Hocalarından İbn Şihâb ez-Zührî onun zekâsını erken dönemde farkederek kendisiyle özel şekilde meşgul oldu. Bundan dolayı İbn Uyeyne, Zührî'nin hadislerini rivayet edenlerin en başta gelenidir. Süfyân es-Sevrî ile birlikte Süfyâneyn diye anılırdı. Hadis ehlinin hakîmi olarak tanınan ve 7000'den çok hadis rivayet eden İbn Uyeyne'nin zaman zaman tedlîs yaptığı iddiası (EI2 [İng.], IX,

772) klasik kaynaklar tarafından teyit edilmemektedir. Ondan hadis rivayet eden hocaları arasında A‘meş, İbn Şihâb ez-Zührî, Şu‘be b. Haccâc, İbn Cüreyc, Mis‘ar b. Kidâm da vardır. Süfyân b. Uyeyne’nin önde gelen talebeleri içinde Buhârî’nin hocalarından Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî, İbn Vehb, İmam Şâfiî, Abdürrezzâk es-San‘ânî, İbn Sa‘d, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, İbn Râhûye, Saîd b. Mansûr, Yahyâ b. Maîn, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Halîfe b. Hayyât, İbn Nümeyr gibi âlimlerin adı geçer.

İstanbul’un Mesleme tarafından kuşatılması sırasında Süfyân b. Uyeyne’nin orduda bulunduğu, şehrin önünde iken Vehb b. Husayre ile birlikte şehid düştüğü ve buraya gömülüp kabirlerinin gizlendiği nakledilmekte ve İstanbul’da Yeraltı Camii’nde dehliz içerisinde kubbeli mahzen şeklinde bir makam ona izâfe edilmekteyse de klasik kaynaklarda Süfyân’ın 1 Receb 198’de (25 Şubat 814) Mekke’de vefat ettiği ve Harem-i şerif’e 1 km. mesafedeki Hacûn bölgesinde defnedildiği belirtilmektedir. Zâhid ve fakir bir âlim olduğu ve hiç evlenmediği kaydedilen Süfyân b. Uyeyne’nin bir gözünün görmediği ve yetmiş (veya seksen) defa haccettiği zikredilmektedir. Öğrenmenin sırasıyla dinleme, susma, amel etme ve öğrendiğini yayma süreçlerinden oluştuğunu söyleyen ve rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan İbn Uyeyne, her ne kadar müfessir ve fakih olarak kaydedilmekteyse de o esas itibariyle bir muhaddis olup Şâfiî mezhebinin hadis rivayet silsilesinin önemli kişilerinden biridir. Vefatından bir yıl önce kendisinde ihtilât vâki olduğu ve görme kabiliyetinin zayıfladığına dair Yahyâ b. Maîn’den nakledilen rivayeti Zehebî doğru bulmamıştır (Abdülganî ed-Dakr, s. 130-131).

Eserleri. 1. Cüzʾü (fîhi ḥadîs̱i) Süfyân b. ʿUyeyne. Hüküm verme konusunda yirmi sekiz kaynaktan alınan elli hadisi ihtiva eden cüz kısa metinli fiilî ve kavlî, merfû ve mevkuf rivayetlerden meydana gelmektedir. Süfyân b. Uyeyne’nin el-Câmiʿ adlı başka bir hadis kitabının bulunduğu zikredilmektedir (nşr. Mes‘ad b. Abdülhamîd es-Sa‘denî, Tanta 1412/1992; nşr. Ahmed b. Abdurrahman es-Sûyân, Harc 1407/1987). 2. Tefsîru Süfyân b. ʿUyeyne. Muhâyirî, İbn Uyeyne’nin çeşitli âyetler hakkındaki tefsirlerini farklı kaynaklardan derleyerek bir araya getirmiştir (nşr. Ahmed Sâlih Muhâyirî, Riyad 1403/1983). Süfyân b. Uyeyne’nin, İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾındaki mürsel ve münkatı‘ rivayetlerin başka tariklerle muttasıl

olarak geldiğini ortaya koymak üzere el-Muvaṭṭaʾ adında bir eser yazdığı da kaydedilmektedir. Dâvûdî'nin Cevâbâtü'l-Ḳurʾân ismiyle İbn Uyeyne'ye nisbet ettiği eser, muhtemelen Mukātil b. Süleyman'ın Süfyân b. Uyeyne tarafından rivayet edilen Kitâbü'l-Cevâbât fi'l-Ḳurʾân'ıdır. Kevsec diye tanınan Ebû Ya'kūb İshak b. Mansûr el-Mervezî (ö. 251/865), onun fıkhî görüşleriyle ilgili olarak Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'ye yöneltilmiş soruları ve onların verdiği cevapları Mesâʾilü Aḥmed b. Ḥanbel ve İsḥâk b. Râhûye adlı eserinde derlemiştir. Habbâl'in Süfyân b. Uyeyne'ye ait âlî hadisleri topladığı kaynaklarda belirtilmektedir.

Süfyân b. Uyeyne'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve rivayetleriyle ilgili çalışmalar yapılmıştır. Halîfe b. Hayyât ve İbn Beşküvâl'in Aḫbâru İbn ʿUyeyne adlı eserleriyle Ebû Abdullah İbn Mende'nin ʿAvâlî İbn ʿUyeyne adlı hadis cüzü (bk. İBN MENDE, Ebû Abdullah) bunlar arasındadır. Günümüzde Abdülganî ed-Dakr Süfyân b. ʿUyeyne şeyḫu şüyûḫi Mekke fî ʿaṣrih (Dımaşk-Beyrut 1412/1992), İsâm Muhammed el-Hâc Ali Süfyân b. ʿUyeyne el-Hilâlî: Muḥaddis̱ü'l-ḥaremi'l-Mekkî (Beyrut 1414/1994) ismiyle birer eser yayımlamışlardır. Hannân Saîd Ahmed Ömer Merviyyâtü Süfyân b. ʿUyeyne adıyla yüksek lisans çalışması yapmış (1995, Kahire Üniversitesi Külliyyetü dâri'l-ulûm), Ahmed Sâlih Muhâyirî onun tefsirciliğini Süfyân b. ʿUyeyne müfessiran adlı yüksek lisans tezinde ele almıştır (1401, Câmiatü'l-Melik Suûd Külliyyetü't-terbiye). Bazı Şiî kaynakları, Ca'fer es-Sâdık'tan hadis rivayet ettiği gerekçesiyle İbn Uyeyne'yi eserlerinde zikretmişlerdir (DMBİ, IV, 351-352; DMT, IV, 482-483).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hibbân, Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, I, 149; a.mlf., es̱-S̱iḳāt (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, VI, 403-404; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XI, 177-197; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 454-474; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 262-263; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 104-107; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 190-192; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 469; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 387;

Ahmed Sâlih Muhâyirî, Tefsîru Süfyân b. ʿUyeyne, Riyad 1403/ 1983, s. 115-188; Mustafa Bilgin, Tefsirde Muʻtezile Ekolü (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 61; Abdülganî ed-Dakr, Süfyân b. ʿUyeyne, Dımaşk-Beyrut 1412/1992; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 561; Fâtıma Abbas Abdurrahman - Mehâ Ahmed Allâm, Delîlü'r-resâʾili'l-mâcistîr ve'd-duktûrâ elletî nûḳışet fî Külliyeti dâri'l-ʿulûm münẕü ʿâm 1950 ve ḥaṭṭâ nihâyeti fibrâyir 1997, Kahire 1418/1997, s. 61; Hikmet Beşîr Yâsîn, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, II, 89-90; A. Kadir Evgin, "Süfyan b. Uyeyne (107-198/725-813) ve Hadis Cüz'ü", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, III/3 (2003), s. 69-107; Susan A. Spectorsky, "Sufyān b. ʿUyayna", EI² (İng.), IX, 772; "İbn ʿUyeyne", DMBİ, IV, 351-352; "Tefsîrü'l-Hilâlî", DMT, IV, 482-483.

İbrahim Hatiboğlu

SÜFYÂNÎLER

(السفيانيّون)

Emevî hânedanının Ebû Süfyân’ın soyundan gelen ilk üç halifesinin mensup olduğu kolu

(bk. EMEVÎLER).

SÜHEYL b. AMR

(سهيل بن عمرو)

Ebû Yezîd Süheyl b. Amr b. Abdişems el-Âmirî el-Kureşî (ö. 18/639)

Müslüman olmadan once Kureyş adına Hudeybiye Antlaşması'nı imzalayan kişi, sahâbî.

Kureyş'in bir kolu olan Âmir b. Lüey kabilesine mensuptur. Câhiliye devrinde genç yaşına rağmen Kureyş'in ileri gelenleri arasında yer aldı. Oğullarından Ebû Cendel ile Abdullah, kızlarından Ümmü Külsûm ve iki kardeşi Mekke döneminde müslüman oldu. Diğer çocuklarından Ubeydullah ve Utbe ile kızı Sehle daha sonra İslâmiyet'i kabul etti. Hz. Peygamber'in, İslâmiyet'e davet etmek üzere gittiği Tâif halkından umduğunu bulamayınca kendisinden himaye talep ettiği ikinci kişinin Süheyl olması, müslümanlara verdikleri eziyetler dolayısıyla kendilerine beddua edilenler arasında Süheyl'in de yer alması onun Mekke'deki içtimaî ve siyasî konumunu göstermektedir.

Bedir Gazvesi'ne müşrikler safında ve onların hatibi olarak katılan Süheyl müslümanlardan Mâlik b. Duhşüm tarafından esir edildi. Fidyesi ödenip serbest kaldıktan sonra Mekke'ye döndü ve yeniden savaş hazırlıklarına başladı. Süheyl esir edildiğinde Hz. Ömer onun Resûl-i Ekrem aleyhine konuşmasına meydan vermemek için dişlerini kırmak istedi. Ancak Hz. Peygamber, Süheyl'in ileride güzel işler yapabileceğini söyleyerek buna izin vermedi. Nitekim Resûlullah'ın vefatı üzerine Süheyl, Hz. Ebû Bekir'in Medine'de yaptığı konuşmanın bir benzerini Mekke'de yaparak müslümanları teskin etmiş, dinden dönmeye kalkışanları uyarıp yatıştırmıştır.

Hicretin 6. (628) yılında müslümanlarla Mekkeli müşrikler arasında Hudeybiye Antlaşması'nda Mekkeliler'i Süheyl b. Amr temsil etti. Onun antlaşma sırasında ileri sürdüğü şartlar ve metindeki bazı kelimelere yaptığı itirazlar henüz otuz yaşında olmasına rağmen güçlü bir müzakereci

olduğunu ortaya koymuştur. Mekke fethi sırasında öldürülmek korkusuyla evine çekilen Süheyl eman istemek üzere oğlu Abdullah'ı Resûl-i Ekrem'e gönderdi; Resûl-i Ekrem de onun gibi akıllı birinin İslâm'a kayıtsız kalamayacağını belirterek kendisine dokunulmamasını emretti. Süheyl, bazı kaynaklara göre kardeşi Sehl ile birlikte Mekke'nin fethi sırasında müslüman oldu. Bazılarına göre ise Huneyn Gazvesi'nden dönüşte onun İslâm'a girmesini arzulayan Resûlullah kendisine ganimetten 100 deve pay verdi; o da bunun üzerine Ci'râne'de müslüman oldu ve Medine'ye hicret etti. Vedâ haccına kadar orada kaldıktan sonra Mekke'ye döndü.

Süheyl geç müslüman olmanın üzüntüsünü hisseder, daha fazla ibadet etmeye çalışır, Kur'an dinlerken ağlardı. Onun mevâlîden Kur'an öğrenmesini ayıplayan Mekke'nin ileri gelenlerine kendilerini helâk eden şeyin bu gururları olduğunu söylerdi. Yermük Savaşı'nda Kurdûs denilen büyük bir atlı birliğin kumandanlığını yapan Süheyl ailesiyle birlikte Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde cihada iştirak etmek üzere Suriye taraflarına gitti ve aile fertleri orada vefat etti. Çocuklarından geriye sadece Medine'de bulunan Hind ve torunu Fâhite bint Utbe kaldı. Süheyl b. Amr 18 (639) yılında Amvâs'ta çıkan veba salgınında öldü. Onun 12'de (633) Yermük Savaşı'nda veya 14 yahut 15 (636) yılında vefat ettiği de kaydedilmiştir. Fâhite'nin bakımını ve yetiştirilmesi işini Hz. Ömer üstlendi, daha sonra da onu Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm ile evlendirdi. Süheyl'in nesli Fâhite yoluyla devam etmiştir. Süheyl b. Amr Hz. Peygamber'den başka Hz. Âişe ve Saîd b. Müseyyeb'den hadis rivayet etmiş, kendisinden Misver b. Mahreme, Mervân b. Hakem, Yezîd b. Amr ez-Zübeydî ve kardeşi Temîm b. Amr, Şu'be rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 86-87; III, 246, 248; IV, 86-87, 322-326, 328-331; VI, 9; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 34; VII, 404-405; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), II, 175, 323; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Musul 1984, VI, 211; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 108-112; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 454-455; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ,

I, 194-195; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 93-94; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 264-265; Abdüşşâfî Sıddîk, "Süheyl b. ʿAmr: Nüfûẕühü'l-ictimâʿî ve ḥużûruhü't-tefâvüżî", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, sy. 34, Bağdad 1987, s. 127-134.

Bünyamin Erul

SÜHEYL ü NEVBAHÂR

(سهيل ونوبهار)

Hoca Mesud'un XIV. yüzyılda Farsça'dan Türkçe'ye çevirdiği mesnevi

(bk. HOCA MESUD).

SÜHEYLÎ, Abdurrahman b. Abdullah

(عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي)

Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekī (ö. 581/1185)

er-Ravyü'l-ünüf adlı eseriyle tanınan âlim.

508'de (1114) Endülüs'ün güneyindeki Mâleka'ya (Malaga) bağlı Süheyl adlı yerde doğdu. Ebü'l-Hasan ve Ebû Zeyd künyeleriyle de anılır. Ashaptan Ebû Ruveyha el-Has'amî'nin soyundandır. Ataları Suriye veya Filistin'den Endülüs'e göç ederek Süheyl'e yerleşmiştir. Büyük dedesi Ebü'l-Hasan Asbağ b. Hüseyin meşhur kadılardandı. İlim ve hitabette tanınmış bir aileye mensup olan Süheylî ilk eğitimini aile çevresinden alarak hıfzını tamamladı. Mâleka'da Ebû Ali Hüseyin b. Mansûr el-Ahdeb ve Ebü'l-Hasan Ali b. Îsâ'dan kıraat; Ebû Mervân Abdülmelik b. Mücîr el-Bekrî, İbnü't-Tarâve, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Mâlekī ve Ebû Muhammed Kāsım b. Dahmân'dan nahiv; Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman, Ebû Muhammed Abdürreşîd el-Mâlekī ve babasının dayısı Ebü'l-Hasan Ali b. Ayyâş'tan fıkıh ve hadis okudu. Ardından Kurtuba (Cordoba) ve İşbîliye'ye (Sevilla) giderek pek çok âlimden İslâmî ilimler, Arap dili ve edebiyatı dersleri aldı. Ayrıca Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den özellikle hadis, tefsir ve usul alanında çok faydalandı. Ebü'l-Kāsım İbnü'r-Remmâk'tan dil ve edebiyat okuyan Süheylî, çağdaşı olan İbn Kurkūl ile hadis ve usulü konusunda karşılıklı fikir alışverişinde bulundu (diğer hocaları için bk. M. İbrâhim el-Bennâ, s. 75-85).

Daha sonra Gırnata'ya (Granada) giden ve burada bir süre kalan Süheylî 542'de (1147) Mâleka'ya dönerek ders okutmaya ve uzun eğitim hayatı boyunca tutmuş olduğu notlarını düzenleyerek eserlerini yazmaya başladı. Özellikle Mâleka'daki ders halkası ve burada yapılan tartışmalar Endülüs ilim ve fikir hayatında önemli izler bıraktı. Zamanında pek çok âlimin

yetişmesine katkıda bulunan Süheylî'nin meşhur öğrencileri arasında Ahmed b. Abdullah el-Bekrî el-Mâlekī, kıraat ve hadis âlimi Ahmed b. Muhammed el-Akkî el-Lûşî, Buğyetü'l-mültemis adlı biyografik eseriyle tanınan Endülüslü tarihçi ve hadis âlimi Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, şair Hasan b. Muhammed b. Ali el-Ensârî,

döneminin önemli nahivcilerinden Dâvûd b. Ahmed el-Gāfikī ve Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Ma'zûz el-Kaysî, Sehl b. Muhammed el-Ezdî el-Gırnâtî, muhaddis ve şair Abdullah b. Hasan el-Kurtubî el-Mâlekī, Arap dili ve edebiyatı alanında zamanının imamı sayılan Ömer b. Muhammed eş-Şelevbîn, er-Ravżü'l-ünüf'ü kendisinden dinleyen Ahmed b. Yezîd, ondan bazı hadis kitaplarının yanı sıra bu eseri okuyan Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve er-Ravżü'l-ünüf'ü birlikte tashih ettikleri İbn Dihye el-Kelbî sayılabilir.

Ekonomik güçlükler içerisinde sıkıntılı bir hayat geçiren Süheylî ömrünün sonlarına doğru öğrencisi İbn Dihye'nin aracılığıyla Muvahhid Hükümdarı Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Abdülmü'min ile oğlu ve halefi Ebû Yûsuf el-Mansûr tarafından saraya davet edildi. Üç yıl kaldığı Merakeş'te ekonomik bakımdan rahatlayan Süheylî'nin müderrislik ve kadılık gibi görevler üstlenip üstlenmediği bilinmemektedir. Süheylî 26 Şâban 581'de (22 Kasım 1185) Merakeş'te vefat etti ve ertesi gün Bâbürrab dışındaki Cebbânetüşşüyûh adlı mezarlığa defnedildi. Burası daha sonra Süheylî başta olmak üzere birçok âlim ve sûfînin kabirlerini barındıran bir ziyaretgâh durumuna geldi. Faslı âlim İfrenî, Dürerü'l-ḥicâl fî menâḳıbi sebʿati ricâl adlı eserinde buraya defnedilen, aralarında Süheylî'nin de yer aldığı yedi âlimin biyografisine yer verir. Süheylî'nin gözlerinin görmediğine dair rivayetler varsa da er-Ravżü'l-ünüf'te kendi hattıyla ilgili bazı kayıtların yer almasından görme duyusunun tamamen yok olmadığı veya ömrünün sonlarına doğru bu yeteneğini kaybettiği anlaşılmaktadır (M. İbrâhim el-Bennâ, s. 52-53). En yakın öğrencilerinden İbn Dihye el-Kelbî'nin bu konuda herhangi bir bilgi vermemesi de bu hususu teyit etmektedir.

Süheylî kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, usul, kelâm, ahbâr, nahiv, ensâb, siyer ile Arap dili ve edebiyatı alanında söz sahibiydi. Zaman zaman tenkitlere mâruz kalmakla birlikte çeşitli konulardaki ilmî meselelere getirmiş olduğu aklî ve naklî delillere dayalı çözümler hem kendi döneminde hem

ölümünden sonra âlimler yanında itibar görmüştür. Bilimsel ufku geniş, kültürlü, parlak fikirli, dil konusunda mahir, kendine has üslûbuyla meseleleri çözerken isabetli hükümler veren Süheylî özellikle nahiv, fıkıh ve tefsir alanlarında yoğunlaşmıştır. Arap dili ve edebiyatı konusunda Endülüs ve Mağribli âlimlerin görüşlerine daha çok önem vermiş, bu arada İbn Sîde gibi Endülüslü nahiv ve lugat âlimini eleştirmekten geri durmamıştır (er-Ravżü'l-ünüf, III, 357-359). Arap dili ve edebiyatıyla ilgili eserlerinde İbn Sîde'den hiç bahsetmemiş olması ona karşı bir tavır içerisinde olduğunu göstermektedir. Sîbeveyhi'ye ve görüşlerine aşırı derecede bağlı olan İbn Abdünnûr gibi bazı âlimler de Süheylî'nin görüşlerine karşı çıkarak onu eleştirmişlerdir.

Eserleri. 1. er-Ravżü'l-ünüf fî şerḥi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm (er-Ravżü'l-ünüf ve'l-meşrâʿu'r-rivâ fî tefsîri me'ştemele ʿaleyhi ḥadîs̱ü sîreti Resûlillâhi ṣallellāhu ʿaleyhi ve sellem ve'htevâ). İbn Hişâm'ın eserine yazılan dört şerh içerisinde en kapsamlı olanıdır. Kendisinden önce siyer alanında İslâm dünyasında yapılan bütün çalışmalardan faydalanan Süheylî, İbn Hişâm'ın kitabını esas almakla birlikte esere aldığı bazı şiirlerin dil yanlışlarını ve vezinlerini düzeltmiş, bazılarının nisbet edilen kişilere ait olmadığını belirtmiş, bir kısmının kaynağını ve râvilerini tesbit etmiş, bazan da Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'e nisbet edilen şiir gibi (er-Ravżü'l-ünüf, II, 226-228) yeni şiirler eklemiş, nâdir rivayetleri kayıt altına almış ve bugün mevcut olmayan eserlerden önemli iktibaslarda bulunmuştur. Siyer ilminin kurucusu olan İbn İshak'ın eserinde yer almayıp İbn Hişâm tarafından zikredilen rivayetleri de kitabına almış olması eserinin değerini arttıran özelliklerdendir. İbn Kesîr, Hz. Peygamber'in sîretine dair önemli bir kısmı daha önce hiç bilinmeyen bazı hususların Süheylî tarafından kaydedildiğini belirtir (el-Bidâye, XII, 339). Süheylî'nin âyet, hadis ve siyer ilmi bakımından çok önemli gördüğü şiirlerdeki garîb kelimeleri açıklarken verdiği bilgiler Arap dili ve edebiyatına olan vukufunu göstermektedir. Bazı tarihî bilgileri esere ilâve etmesi, fıkhî hükümler çıkarması, gündelik olaylara ayrıntılı biçimde yer vermesi, birtakım kelimelerin okunuşunu belirtmesi, Farsça ve İbrânîce gibi Arapça dışındaki dillerde karşılıklarını vermesi, şahısların neseplerine ve Resûl-i Ekrem'in vefatından sonraki hayatlarına atıflarda bulunması, coğrafî yerleri tesbite önem vermesi İbn Hişâm'ın eserine yaptığı önemli katkılardır. İlk defa Kahire'de basılan eserin (I-II, 1332) Abdurrahman el-Vekîl (I-VII, Kahire 1387-1390/1967-

1970) ve Tâhâ Abdürraûf Sa‘d (I-IV, Kahire 1398/1978; Beyrut 1989) tarafından tahkikli neşirleri yapılmıştır. er-Ravżü'l-ünüf'ün çok sayıda şerh, hâşiye ve muhtasarı bulunmaktadır. Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) tenkit ve tashih amacıyla ez-Zehrü'l-bâsim fî sîreti (siyeri) Ebi'l-Ḳāsım adıyla yazmış olduğu kitap âlimler arasında büyük ilgi görmüştür. Moğultay b. Kılıç'ın çağdaşlarından Ebü'l-Berekât Muhammed b. Abdürrahîm, ez-Zehrü'l-bâsim'i sadece Süheylî'ye yapılan itirazları bir araya getirmek suretiyle kısaltmıştır. Bedreddin İbn Cemâa'nın Nûrü'r-Ravż'ı, er-Ravżü'l-ünüf'ün muhtasarı olup bir nüshası Leknev'de Mümtâzü'l-ulemâ Seyyid Muhammed Takī Kütüphanesi'nde (Hadîsü Ehli's-sünne ve'l-cemâa, nr. 75), bunun mikrofilmi Kahire'deki Ma‘hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'de (film, nr. 3076) bulunmaktadır (Abdülcevâd Halef, s. 264-265). Eserin diğer muhtasarları arasında Zehebî'nin Muḫtaṣaru Kitâbi'r-Ravżi'l-ünüfi'l-bâsim fi's-sîreti'n-nebeviyyeti'ş-şerîfe'si (nşr. Abdülazîz Harfûş, Beyrut 1426/2005), Ebü'l-Feth Muhammed b. İbrâhim b. Muhammed b. Mukbil el-Bilbîsî'nin el-İlmâm bi'r-Ravż ve Sîreti'bni Hişâm el-mülaḳḳab bi-Celâʾi'l-efkâr bi-sîreti'l-muḫtâr'ı (Kudüs el-Mektebetü'l-Hâlidiyye, Siyer, nr. 3) ve Muhammed b. Ahmed el-Aclûnî'nin Zehrü'r-Ravż'ı sayılabilir. İbn Hicce'nin Bulûğu'l-merâm min Sîreti İbn Hişâm ve'r-Ravżi'l-ünüf ve'l-İʿlâm'ı, Sîretü İbn Hişâm, er-Ravżü'l-ünüf ve Ahmed b. Ömer el-Kurtubî'nin el-İʿlâm'ının muhtasarıdır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3060). Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî Ḥâşiye ʿale'r-Ravżi'l-ünüf adıyla bir eser kaleme almış, Münâvî'nin torunlarından Zeynelâbidîn b. Abdürraûf bu hâşiyeyi ihtisar etmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 918). Arthur Schaade, Süheylî ve Ebû Zer el-Huşenî'nin İbn Hişâm şerhlerinde geçen Uhud Gazvesi'ne dair şiirleri Die Kommentare des Suhailī und Abū Ḍarr zu den Uḥud-Gedichten adıyla yayımlamıştır (Leipzig 1920). 2. Netâʾicü'l-fiker fi'n-naḥv. Nahve dair bir eserdir. Netâʾicü'l-fiker'in Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ adlı kitabının şerhi olduğu yolundaki görüş doğru değildir. Süheylî kitabını Kitâbü'l-Cümel'e göre düzenlediğini kaydetmektedir (Netâʾicü'l-fiker, s. 27). Muhammed İbrâhim el-Bennâ, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Bedâʾiʿu'l-fevâʾid'inin Süheylî'nin Netâʾicü'l-fiker'inden intihal olduğunu iddia etmişse de Yüsrî es-Seyyid Muhammed bu iddiayı isabetsiz bulmuştur (DİA, XX, 121). Netâʾicü'l-fiker Muhammed İbrâhim el-Bennâ tarafından yayımlanmış (Bingazi 1398/1978; Riyad 1404/1984), daha sonra Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed

Abdülmevcûd eseri yeniden neşretmiştir (Beyrut 1412/1992). 3. Emâli's-Süheylî fi'n-naḥv ve'l-luġa ve'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh.

Netâʾicü'l-fiker'deki üslûbu yansıtan, hadis ve fıkıh meselelerinin ele alındığı eserin nahiv ve lugat yönü ağır basar. Hadisle ilgili olan konular İbn Kurkūl'ün sorularına Süheylî tarafından verilen cevaplardan oluşmaktadır. Kitap Muhammed İbrâhim el-Bennâ tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1390/1970). Tâhâ Muhsin de Muhammed İbrâhim el-Bennâ'ya isim ve muhteva konusunda bazı tenkitler yönelterek eseri "Mesâʾil fi'n-naḥv ve'l-luġa ve'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh" adıyla neşretmiştir (el-Mevrid, XVIII/3 [Bağdat 1989], s. 84-110). 4. et-Taʿrîf ve'l-iʿlâm fîmâ (bimâ) übhime mine'l-esmâʾ ve'l-aʿlâm fi'l-Ḳurʾân (et-Taʿrîf ve'l-iʿlâm, el-İʿlâm). Esbâb-ı nüzûl kitaplarında, Kur'an tefsirlerinde, Kur'an ilimlerine dair eserlerde ve hadis mecmualarında verilen bilgiler istisna edilirse "mübhemâtü'l-Kur'ân"a hasredilmiş ilk eserdir. Mushaf tertibinin esas alındığı kitapta müphem kelimelerin delâletleri gösterilmiş, yer yer hadislerden faydalanılmıştır. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin (Brockelmann, GAL, I, 525-526; Suppl., I, 733-734) neşirleri yapılmıştır (Kahire 1937; nşr. Mahmûd Rebî', Kahire 1933; Kahire 1356/1938; nşr. Abdullah Ali Mühennâ, Beyrut 1407/1987; nşr. Abdullah Muhammed Ali en-Nakarât, Trablus 1401/1992; Ġavâmizü'l-esmâʾi'l-mübheme ve'l-eḥâdîs̱i'l-müsnede fi'l-Ḳurʾân, nşr. Heysem Ayyâş, Beyrut 1988). Süheylî'nin bu eseri temel alınarak çeşitli çalışmalar ortaya konmuştur. Mâlikî fakihi İbn Asker el-Gassânî'nin et-Tekmîl (et-Tekmile) ve'l-itmâm li-Kitâbi't-Taʿrîf ve'l-iʿlâm adlı eseri (Kahire 1356/1938; Beyrut 1407/1987) ile İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İḥkâm li-beyâni mâ fi'l-Ḳurʾân mine'l-ibhâm'ı bunlar arasındadır. 5. Mesʾeletü rüʾyeti'llâh ve'n-nebî fi'l-menâm. Bu risâle, Netâʾicü'l-fiker'in Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazma nüshasının sonunda yer alan bir risâle olup (Fâtih, nr. 4690) Tâhâ Muhsin tarafından "Mesâʾil" ile birlikte neşredilmiştir (s. 99-102). 6. Kitâbü'l-Ferâʾiż ve şerḥi âyâti'l-vaṣıyye. Muhammed İbrâhim el-Bennâ tarafından yayımlanmıştır (Bingazi 1400/1980; Mekke 1405/1984). Süheylî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Mesʾeletü's-sırrı fi'l-aʿveri'd-deccâl, el-İstidrâkât ʿalâ Kitâbi'ṣ-Ṣaḥâbe li-Ebî ʿÖmer, Risâle fî tefsîri ḳavli'n-nebî fî "Ḳul hüvellāhu eḥad" ennehâ taʿdîlü s̱ülüs̱e'l-Ḳurʾân, Risâle fî kelâmihî ʿalâ "sübhânallāh" bi-iʿrâbihâ ve şerḥihâ.

Süheylî'nin medih, tevessül, tasvir, gazel, hanîn, mersiye türünde yazdığı şiirler kendi eserlerinde ve diğer kaynaklar içinde günümüze ulaşmıştır. Güzel bir münâcât örneği olan ve her beytin sonu ayn (göz) harfiyle biten, ömrünün bir döneminde gözlerinin açılması için Cenâb-ı Hakk'a yakardığı "Ayniyye" adlı kasidesine çeşitli kişiler tarafından tahmisler yazılmış, bu arada İbn Hicce Taḫmîsü's-Süheylî adıyla bir eser kaleme almıştır. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi el-Ḳaṣîdetü'l-ʿAyniyye'yi Türkçe'ye çevirerek şerhetmiştir (Yılmaz, sy. 9 [1999], s. 241).

BİBLİYOGRAFYA

Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, II, 137, 226-228; III, 357-359; IV, 418-421; a.mlf., Netâʾicü'l-fiker fi'n-naḥv (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1412/1992, s. 27; a.mlf., Mesâʾil fi'n-naḥv ve'l-luġa ve'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh (nşr. Tâhâ Muhsin, el-Mevrid, XVIII/3 [Bağdad 1410/1989] içinde), neşredenin girişi, s. 84-85; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 230-234; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. Abdüsselâm el-Herrâs), Beyrut 1415/1995, III, 32-33, 157-158; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 144; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, XII, 339, 341-342; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 477-481; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 401; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 421-422, 917-918; II, 1924; Brockelmann, GAL, I, 525-526; Suppl., I, 733-734; M. İbrâhim el-Bennâ, Ebü'l-Ḳāsım es-Süheylî ve mez̠hebühü'n-naḥvî, Cidde 1405/1985; Abdülcevâd Halef, el-Ḳāḍî Bedrüddîn İbn Cemâʿa: Ḥayâtühû ve âs̱âruh, Mansûre 1408/1988, s. 264-265; Cemâl Ebû Hassân, "Müvâzene beyne kitâbi Bedâʾiʿi'l-fevâʾid li'bn Ḳayyim ve kitâbi Netâʾici'l-fiker fi'n-naḥv li's-Süheylî", Dirâsât, XXIV/2, Amman 1418/ 1997, s. 339-350; Binyûnus ez-Zâkî, "Netâʾicü'l-fiker li's-Süheylî", MMMA (Kahire), XL/2 (1419/ 1998), s. 215-243; a.mlf., "Şiʿru Ebi'l-Ḳāsım es-Süheylî", a.e., XLII/2 (1419/1998), s. 109-170; Mustafa Kılıçlı, "Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân es-Süheylî -Hayatı ve Eserleri-", Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 2, İstanbul 1999, s. 97-120; Ahmet Yılmaz, "Müstakimzâde'nin Kasîde-i Ayniyye Tercümesi ve Şerhi", SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Konya 1999, s. 241-264; Abdülfettâh Fethî

Abdülfettâh, “Menhecü’s-Süheylî fî şerḥi’s-Sîreti’n-nebeviyye fi’l-ʿaṣri’l-medenî”, Mecelletü Külliyyeti dâri’l-ʿulûm, sy. 31, Kahire 1424/2004, s. 423-484; W. Raven, “al-Suhaylī”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 756; M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, DİA, XIX, 526; H. Yunus Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, a.e., XX, 121.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

SÜHEYLÎ, Ahmed

(أحمد سهيلى)

(ö. 1042/1632'den sonra)

Osmanlı tarihçisi, hikâye yazarı ve şair.

Süheylî hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Câfer Paşa'nın hizmetinde bulunduğu yıllarda en azından on sekiz-yirmi yaşlarında olduğu düşünüldüğünde 970 (1562) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Eserlerinde kendisini divan kâtibi diye tanıtır. Fezâil-i Şâm adlı risâlesinde tarihini söylemeden Şam'da dünyaya geldiğini ve uzun yıllar burada ilim tahsil ettiğini anlatır. Babası Hemdem Kethüdâ'nın 1001 (1592-93) yılında Bağdat'ta bir kümbet yaptırdığı ve Eğri savaşında (1005/1596) şehid düştüğü bilinmektedir.

Kethüdâzâde lakabıyla da bilinen Süheylî'nin 988 (1580) yılında Kefe Beylerbeyi Câfer Paşa'ya intisap ettiği, 990'da (1582) Tebriz muhafızlığı sırasında onun yanında olduğu kaydedilir. Süheylî, Vezîriâzam Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Tebriz'i fethinde (993/1585) münşî olarak bulundu. Târîh-i Şâhî adlı eserinde bunun ilk resmî görevi olduğunu yazan ve Osman Paşa'nın Şam valiliği döneminde de hizmetinde bulunan şair, 1001 (1592-93) yılında Câfer Paşa'nın Tebriz ve Bağdat muhafızlığına tayin edilmesiyle onun yanında hizmete devam etti. Câfer Paşa ve Özdemiroğlu Osman Paşa'nın vefatının ardından Cerrah Mehmed Paşa'ya intisap etti. Mehmed Paşa'nın sadâret kaymakamı ve sadrazam olduğu yıllarda (1598-1599) İstanbul'da yaşadığı şiirlerinden anlaşılmaktadır.

Acâibü'l-meâsir ve garâibü'n-nevâdir adlı eserinin bir nüshasında (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4117) müstensih Süheylî'nin 1014 (1605) yılında İstanbul'da bulunduğunu ve Halep muhasebeciliği göreviyle Canbolatoğlu Ali Bey'le birlikte İstanbul'dan Halep'e gittiğini söylemektedir. Bu görevdeyken bir müddet Kilis'te kalmış olan Nasuh Paşa'nın Halep'ten çıkışına ve Hüseyin Paşa'nın Halep'e girişine tanık olarak olaya tarih

düşürdü. Târîh-i Mısr-ı Cedîd'inde divan kâtibi sıfatıyla Mısır'da bulunduğu yıllarda (1015/1606) başta Mustafa Paşa olmak üzere çeşitli Mısır valileriyle olan ilişkilerini anlatır. 1020'de (1611) Sofu Mehmed Paşa'ya intisap eder. Acâibü'l-meâsir'de 1036-1037 (1627-1628) yıllarında Mısır'daki yönetim bozukluklarını dile getirmesine bakılırsa burada uzunca bir müddet kaldığı söylenebilir. Nitekim onun gerek Târîh-i Şâhî'de gerekse Târîh-i Mısr-ı Cedîd'de anlattığı olaylar 1038 (1628-29) yılına kadar ulaşır. Süheylî'nin yetmiş yaşını aşmış olarak 1042 (1632) yılından sonra vefat ettiği sanılmaktadır. Sicill-i Osmânî ve Keşfü'ẓ-ẓunûn zeylindeki 1008 (1599) tarihi yanlış olup muhtemelen Ankaralı Mustafa Süheylî'nin ölüm tarihiyle karıştırılmıştır.

Eserleri. 1. Acâibü'l-meâsir ve Garâibü'n-nevâdir (Nevâdir-i Süheylî). Çok okunan bir eser olup IV. Murad devrinde kaleme alınmış mensur hikâyeler külliyatıdır. Otuz bir fasıl altında 204 hikâyenin yer aldığı eserde genellikle Türk-İslâm tarihinden seçilmiş hikâyelere Süheylî kendi zamanından da hikâyeler eklemiştir. Hemen hepsi öğretici ve ibret verici olan hikâyeler Arapça, Farsça ve Türkçe çeşitli kitaplardan seçilmiş olup her birinin sonunda çıkarılacak dersler ayrıca yazılmış, tercüme hikâyelerde adaptasyon yolu izlenmiştir. Yirmi beşi Türkiye'de, dokuzu Türkiye dışında olmak üzere otuz dört nüshası bilinen eser Nevâdir-i Süheylî adıyla 1840 ve 1859 yıllarında İstanbul'da, 1851'de Kahire'de ve 1882'de Kazan'da basılmıştır. Şemsettin Kutlu tarafından Türk İslâm Tarihinden Nevâdir-i Süheylî adıyla sadeleştirilerek yayımlanan (İstanbul, ts.) eser üzerinde Şerife Yağcı (Yalçınkaya) tarafından bir doktora çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). 2. Târîh-i Şâhî. Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberleri anlatan eserde genişçe bir bölüm Hz. Muhammed'in hayatına ayrılmıştır. Dört halife ve on iki imamın ardından Anadolu'da kurulan beyliklerle Anadolu dışında hüküm süren Türk devletleri, Acem, Şirvan, Semerkant vb. ülkelerin hanları, Hicaz, Yemen ve Mısır yönetimleri ele alınmış, başlangıçtan itibaren Osmanlılar'a yer verilmiş ve eser IV. Murad dönemiyle sona ermiştir. 1042'de (1632) bitirilen eserde 1038 (1628) yılına kadar geçen olaylar anlatılmıştır. Müellif eserini Taberî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbn Hallikân vb. tarihçilerle Mirʾâtü'z-zamân, Târîẖ-i Güzîde, el-Muntaẓam gibi eserler başta olmak üzere yetmiş sekiz tarih kitabını inceleyerek oluşturduğunu söyler. Eserin iki nüshası Süleymaniye (Fâtih, nr. 4356) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 1437) kütüphanelerindedir. 3.

Târîh-i Mısr-ı Kadîm (ed-Dürretü'l-yetîme fî evsâfi Mısri'l-kadîme). Hz. Âdem'den Çerkez hükümetlerinin sonuna kadar Mısır yöresinde meydana gelen olayların kısaca anlatıldığı bir eser olup müellifin Târîh-i Mısr-ı Cedîd'i ile birlikte İbrâhim Müteferrika Matbaası'nda basılmıştır (İstanbul 1142). 4. Târîh-i Mısr-ı Cedîd (İstanbul 1142). 921'den (1515) 1030 (1621) yılına kadar Mısır'da geçen olayları anlatan eser İbn Zünbül'ün Fetḥu Mıṣr adlı eserinin Türkçe tercümesi olup Târîh-i Mısr-ı Kadîm'in zeyli olarak İbrâhim Müteferrika tarafından bir Mısır bölge haritası ilâvesiyle bastırılmıştır. Pek çok nüshası Târîh-i Mısr-ı Kadîm ile birlikte ciltlenmiş olan eserin yazma nüshalarından bazıları İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2403, 2601), Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 1417), Nuruosmaniye (nr. 3121 [vr. 52b'den itibaren]) ve Süleymaniye (Fâtih, nr. 4229 [vr. 70b'den itibaren]) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 5. Târîh-i Mescidi Harâm (Târîh-i Mekke-i Mükerreme). Hz. Âdem'den Hz. Muhammed zamanına gelinceye kadar Kâbe'nin kaç defa bina edildiğini ve Asr-ı saâdet'ten 1630 yılına kadar kaç defa onarıldığını anlatan bir eser olup iki nüshasından biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Yazma Bağışlar, nr. 3745/II). Flügel katalogunda da (nr. 896) nesihle yazılmış doksan dokuz varaklık başka bir nüshası görünmektedir. 6. Fezâil-i Şâm. Müellifin kendi hayatına dair bilgilerin de yer aldığı eser Şam'ın tarihinden ve faziletinden bahseder. Bir tür şehir rehberi olan kitabın bilinen tek yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (İbnülemin, nr. 3287). 7. Münşeât. İnşâ ilmiyle ilgili bir el kitabı niteliğinde düzenlenen eserin içinde çeşitli mektup örnekleri bulunur. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 238) ve Berlin Staatsbibliothek'te (Hs. Or. Oct., nr. 895) nüshaları mevcuttur. 8. Divan. Tek nüshası bilinen divandaki şiirlere bakarak Süheylî'nin orta derecede bir şair olduğu söylenebilir. 149 varaklık divanın tek nüshası Amasya İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1098). Kaynakların Süheylî'den bahsederken örnek olarak kaydettiği bazı şiirlerin yer almadığı nüsha eksik ve hasarlıdır. Sayfalardaki lekelerden ıslanarak yer yer harap olduğu anlaşılmaktadır. Esat Harmancı eser üzerinde bir doktora tezi hazırlayıp yayımlamıştır (Ankara 2007). Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 3824) Ahmed b. Hemdem Kethüdâ Süheylî adına kayıtlı Dîvân-ı Süheylî ise Nizâmeddin Ahmed Hârizmî'ye ait Farsça bir eserdir.

Rızâ ve Riyâzî tezkirelerinde Ankaralı Mustafa Süheylî Çelebi adında

divanı olan bir başka Süheylî'den (ö. 1010/1602) bahsedilmektedir. Mustafa Çelebi mülâzım olduktan sonra müderrislik mesleğini seçmiş ve İstanbul'da ölmüştür. Rızâ bu şaire ait bir beyti kaydetmiş, Fâizî ise hem Ankaralı Süheylî'ye hem Ahmed b. Hemdem Kethüdâ Süheylî'ye yer vermiştir. Fâizî, Ankaralı Süheylî'nin ölümü için 1596 yılını vermektedir. Ahmed b. Hemdem Kethüdâ hakkında ise, "Mürettep divanı görülüp ondan intihap olundu" kaydıyla üç beyit nakleder. Beyitlerden ilk ikisi Süheylî'nin neşredilen divanında yer almamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Süheylî'nin Acâibü'l-Meâsir ve Garâibü'n-Nevâdir'i: Metin ve Küçük Hikâye Üzerine Bir İnceleme (haz. Şerife Yağcı, doktora tezi, 2001), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 54a; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 387, vr. 63b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 284; Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 51; Flügel, Handschriften, II, 125; Dağıstânî, Fihrist, s. 138; Osmanlı Müellifleri, III, 68; Babinger, GOW, s. 162-163; TCYK, s. 15; Îżâḥu'l-meknûn, I, 509; E. Rossi, Elenco dei Manoscritti Turchi della Biblioteca Vaticana, Vaticana 1953, s. 72-73; Karatay, Türkçe Basmalar, II, 756; Levend, Gazavatnâmeler, s. 34-36; a.mlf., "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", TDAY Belleten (1963), s. 89-115; J. Aumer, Catalogus Codicum Manu Scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis: Verzeichniss der Orientalischen Handschriften der K. Hofund Staatsbibliothek in München, Wiesbaden 1970, I/4, s. 21; H. Sohrweide, Türkische Handschriften und Einige in den Handschriften Enthaltene Persische und Arabische Werke, Wiesbaden 1974, s. 120-123; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 458; Fihrisü'l-maḫṭûṭâṭi't-Türkiyyeti'l-ʿOs̱mâniyye: 1870-1980 (nşr. Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye), Kahire 1990, III, 134; Ali Yardım, İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, İzmir 1997, III, 332; Hasan Kavruk, Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler, İstanbul 1998, s. 141, 162; J. H. Mordtmann, "Die Orientalischen Handschriften der

Sammlung A. D. Mordtmann Sr.", Isl., XIV (1925), s. 361-377; Haydar Ali Diriöz, "Süheylî", TA, XXX, 21.

Şerife Yalçınkaya

SÜHEYLÎ, Nizâmeddin Ahmed

(نظام الدين أحمد سهيلي)

(ö. 918/1513)

Çağatay şairi ve devlet adamı.

Farsça divanının baş tarafına koyduğu, kısmen kendi biyografisine de ışık tutan “Hasbihâl” adlı mesnevisinin ilk beyitlerinde Şeyh Âzerî’ye şiirlerini okuyup kendisine bir mahlas bulmasını istediği, onun da “Süheylî” mahlasını uygun gördüğünü söylerken o sırada yaşının on birden fazla olmadığını belirtir. Âzerî 866’da (1462) vefat ettiğine göre Süheylî’nin bu tarihten çok önce doğduğu anlaşılmaktadır. Ali Şîr Nevâî’nin Mecâlisü’n-nefâis’te Süheylî’nin şiire kabiliyetinin daha küçük yaşta anlaşıldığını ve birlikte büyüdüklerini söylemesi (s. 56-57, 230) iki arkadaşın aynı tarihlerde dünyaya gelmiş olduğunu düşündürmektedir. Buna göre Süheylî Herat’ta 845 (1441) yılında veya biraz önce doğmuş olmalıdır. Ailesi hakkında kendi açıklamaları,

Devletşah ve Nevâî’nin verdiği bilgiler dışında fazla bir şey bilinmemektedir. Çağdaşı olan Devletşah’a göre Çağatay ulusuna mensup asil bir aileden gelmektedir. Dedeleri Timurlu Devleti’nin kuruluşundan beri emîr olarak mevkilerini korumuş, Şâhruh devrinde (1405-1446) önemli devlet hizmetlerinde bulunmuştur (Tez̠kire, s. 575). Babasına dair kaynaklarda hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır.

Eserlerinden iyi bir tahsil gördüğü, devrinin ilimlerini bildiği anlaşılan Süheylî çok genç yaşta siyaset sahnesinde göründü, Ebû Said Mirza Han’ın saltanata gelişinde faal bir rol oynadı ve onun hizmetine girdi. Sultan Hüseyin Baykara’nın Horasan’a hâkim olduğu 873 (1469) yılında Herat’a giden Süheylî bir müddet emîr sıfatıyla Baykara’nın nedimliğini yaptı. 876’da (1472) Ali Şîr Nevâî’nin teklifiyle nişancı tayin edildi. Bu görevi yanında hükümdarın yakın dostu ve güvendiği bir şahsiyet olarak kaldı. Nevâî’nin bildirdiğine göre saltanatı müddetince Baykara’nın malî ve idarî

işlerde en güvendiği müşaviri idi (Mecâlisü'n-nefâʾis, s. 56). Baykara, Süheylî ile ileri derecede bir dostluk kurdu, yazdığı şiirleri tashih etmesi için ona verdi (Dîvân, s. 383), onu "nazım ehlinden, güzel söz burcunun yıldızı" diye nitelendirip takdir etti (Risâle, s. 221). Süheylî çeşitli vesilelerle Sultan Hüseyin Baykara'yı öven şiirler kaleme aldı.

Süheylî'nin hayatının son yılları hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Onun bir beytinde yer alan, "Ey Süheylî! Artık ihtiyarladın, senin için inzivaya çekilmek daha hayırlıdır" şeklindeki ifadesinden (Dîvân, s. 352) bu dönemi dünyadan tamamen alâkasını keserek geçirdiği anlaşılmaktadır. Ardarda karşılaştığı olaylar da bunda etkili olmuş olmalıdır. Şeyhi Abdurrahman-ı Câmî'nin 898'de (1492) vefatından sonra Nevâî'nin ölümü de (906/1501) onu derinden sarstı. Yakın dostu Sultan Hüseyin Baykara'nın vefatından (911/1506), bir yıl sonra onun çocuklarından birkaçının Özbekler tarafından idam edilmesine ve ardından Herat'ın işgaline de şahit olan Süheylî'nin ölümü hakkında kaynaklarda değişik tarihler verilir. Bunlar arasında Sâm Mirza'nın zikrettiği Zilhicce 918 (Şubat 1513) (Tuḥfe-i Sâmî, s. 339) doğruya en yakın olanıdır.

Çağatay edebiyatında önemli bir yere sahip bulunan ve Nevâî'nin önderliğinde gelişen Herat edebî mektebinin önde gelen şairlerinden olan Süheylî'nin Türk edebiyat çevrelerinde gereği gibi tanınmayışı muhtemelen Türkçe divanının henüz bulunmayışından ileri gelmiştir. Süheylî, "Ey Süheylî! Eğer nazım bu ise bütün söz erbabı benim su gibi akıcı olan şiirlerimle divanlarını yıkasınlar, yok etsinler" dediği bir beytinden anlaşıldığına göre sanatına güvendiğini ve kendi şiirlerini beğendiğini meydan okurcasına ilân etmiştir. Diğer bazı beyitlerinde ise söz ikliminin sultanı olduğunu, gazel vadisinde kendisi gibi birinin mevcut bulunmadığını, şiire yeni bir üslûp getirdiğini dile getirmiştir (Dîvân, s. 63, 274, 277, 398). Büyük bir şair olduğu kadar iyi bir münekkit olan Ali Şîr Nevâî, ilk Türkçe divanının dîbâcesinde Süheylî'yi Farsça ve Türkçe şiirlerinden dolayı övmüş (Levend, I, 69), Leylâ vü Mecnûn mesnevisinin başlangıç kısmında Nizâmî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî'den sonra Süheylî'yi methetmiştir (a.g.e., III, 218-219). Nevâî'nin divanındaki otuz beş gazelini Süheylî'nin gazellerine nazîre olarak yazmış olması da Süheylî'nin o devirde Farsça gazel türünde üstat sayıldığını göstermektedir. Süheylî de Leylâ vü Mecnûn mesnevisinin başlangıcında söz ustaları kervanının reisi

ve şahların kendisine itaat etmekle şeref kazandıkları kişi olarak Nevâî'yi övmüş (Nizâmeddin Ahmed Süheylî'nin Laylî u Mecnûn'u, s. 14-15), çeşitli vesilelerle ona karşı duyduğu saygı ve sevgiyi dile getirmiştir. Devletşah, Süheylî'nin iki dildeki şiirlerinin ince hayallerle dolu ve son derece akıcı olduğunu, bazı gazellerinin daha önceki üstat şairlerin divanlarında az görüldüğünü söylemiş (Teẕkire, s. 579), Hüseyin Vâiz-i Kâşifî Kelîle ve Dimne tercümesini Süheylî'ye ithaf etmiş, eserine onun adına izâfetle Envâr-ı Süheylî adını vermiş ve kitabının dîbâcesinde onun emrine uyarak bu eserini hazırladığını belirtmiştir (Envâr-ı Süheylî, s. 8).

Divanının incelenmesinden Süheylî'nin şiire belli bir ölçüde yenilik getirdiği anlaşılmakta, şiirlerinde kendisinden önceki şairlerin eserlerinde bulunmayan yeni mazmunlar, ince hayaller, insanların ıstırabını anlatan abartılı benzetmeler ve geniş hayal unsurları göze çarpmaktadır. Sade bir dil ve zaman zaman günlük konuşmada geçen tabirleri kullandığı şiirlerinde âhengi sağlayan unsurlara yer vermiş, seçmiş olduğu en zor kafiye ve rediflerde bile başarılı örnekler ortaya koymuştur. Şiirin bütün konularına ve nazım şekillerinin hepsine el atan Süheylî'nin en çok başarılı olduğu ve tanındığı tür gazeldir. Aruzu da başarılı bir şekilde kullanmıştır. Gazelde Hâfız-ı Şîrâzî'nin tesirinde kaldığı ve onu kendisine üstat kabul ettiği (Dîvân, s. 66, 7. beyit), mesnevi sahasında Nizâmî-i Gencevî ile Emîr Hüsrev-i Dihlevî'yi örnek aldığı anlaşılmaktadır.

Süheylî iyi bir şair olduğu gibi güçlü bir devlet adamı idi. Vefatına kadar kırk yıla yakın bir süre hizmetinde kaldığı Hüseyin Baykara zamanında devletin idarî ve malî problemlerinin hallinde önemli rol oynadığı, yerinde ve isabetli kararları ile ülkenin bayındır olduğu, halkın da huzur içinde yaşadığı Nevâî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır (Mecâlisü'n-nefâʾis, s. 230). Süheylî de Leylâ vü Mecnûn mesnevisinin son bölümünde yüklendiği görev sebebiyle gece gündüz istirahati kendisine haram ettiğini, şahsî arzularından sıyrıldığını, zamanın sıkıntılarından hiç boş vakit bulamadığını, bütün gücünü halkın işlerini görmeye harcayıp canını halka hizmete adadığını anlatmaktadır (Nizâmeddin Ahmed Süheylî'nin Laylî u Mecnûn'u, s. 94-95).

Nevâî ve Devletşah, Süheylî'nin güzel huylu, iyi geçimli, faziletli, dürüst, ilme ve ilim adamlarına değer veren bir insan olduğunu belirtir

(Mecâlisü’n-nefâˀis, s. 56, 230; Teẕkire, s. 575). Devletşah ayrıca onun bir tarikata girdiğini haber vermekte (Teẕkire, s. 575), kendisi de bir beytinde Nakşibendiyye tarikatına bağlı olduğunu söylemektedir (Dîvân, s. 7). Bu tarikata girişinde Herat’ta Hüseyin Baykara’nın kendisi için yaptırdığı medresede ders veren Abdurrahman-ı Câmî’nin tesiri olduğu muhakkaktır. Kendisine karşı derin bir saygı beslediği Câmî’nin vefatı üzerine yazdığı bir terkibibend bu saygının şaheser bir örneğini teşkil eder (a.g.e., s. 359-362). Süheylî şiirlerinde tasavvufî unsurlara, dinî ve felsefî düşüncelere yer vermekle birlikte mutasavvıf bir şair olarak nitelendirilemez.

Eserleri. 1. Dîvân. Süheylî, muhtemelen 875 (1470) yılında düzenlediği Farsça divanının dîbâcesine koyduğu seksen altı beyitlik “Hasbihâl” adlı mesnevisinde eserini Sultan Hüseyin Baykara’nın isteği üzerine tertip ettiğini belirtir. Henüz basılmayan divan üzerine Ömer Okumuş bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Bu çalışmada bir araya getirilen beyitlerin sayısı 3500 civarında olup eser 358 gazel, bir terkibibend, üç terciibend, sekiz mesnevi, yedi kıta, altmış beş rubâî, iki kaside ve on dört müfredden meydana gelmektedir. 2. Leylâ vü Mecnûn. Tek yazma nüshası

Bodleian Kütüphanesi’nde (Mecmua, nr. 982, vr. 1-98) tesbit edilebilen bu mesnevi geniş bir incelemeyle birlikte Ömer Okumuş tarafından neşre hazırlanmıştır (bk. bibl.). Süheylî’nin kaynaklarda varlığı belirtilen Türkçe divanı henüz bulunamamıştır. Mevcut Türkçe şiirleri bir gazelle iki beyitten ibarettir (Devletşah, s. 575; Ali Şîr Nevâî, s. 57, 230).

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddin Ahmed Süheylî, Dîvân (haz. Ömer Okumuş, doktora tezi, 1352 hş.), Dânişgâh-ı Tahrân Dânişgede-i Edebiyyât; Nizâmeddin Ahmed Süheylî’nin Laylî u Mecnûn’u: İnceleme-Metin (haz. Ömer Okumuş, doçentlik tezi, 1982), Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi; Devletşah, Teẕkire (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 575, 579; Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâˀ, VII, 77, 171-173, 242-259; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü’n-nefâˀis (trc. M. Fahrî-yi Herâtî - Hakîm Şah Kazvînî, nşr. Ali Asgar-i

Hikmet), Tahran 1323 hş., s. 56-57, 230; Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Envâr-ı Süheylî, Tahran 1343 hş., s. 8; Hüseyin Baykara, Risâle (a.mlf., Dîvân içinde, nşr. M. Ya‘kūb Vâhidî-i Cûzcânî), Kâbil 1346 hş./1968, s. 221; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1333 hş., IV, 159, 239-241; Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî (nşr. Rükneddin Hümâyûn Ferruh), Tahran 1346 hş., s. 181-182, 339; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Hasan Sâdât Nâsırî), Tahran 1336 hş., I, 18-19; Kudretullah Han Gûpâmevî, Teẕkire-i Netâʾicü’l-efkâr, Bombay 1336 hş./1957, s. 327-328; Ethé, Catalogue, I, 639; M. Ali Müderris, Reyḥânetü’l-edeb, Tebriz 1347 hş., III, 100-101; Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevâî, Ankara 1965-68, I, 69; III, 218-219; Hüccetî, “Süheylî-i Çağatâyî”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381, III, 541-542; Ömer Okumuş, “Nizameddin Ahmed Suheyli’nin Hayatı ve Edebi Şahsiyeti”, MK, sy. 60, Ankara 1988, s. 17-21.

Ömer Okumuş

SÜHREVERDÎ, Ebü’n-Necîb

(أبو النجيب السهروردي)

Ebü’n-Necîb Ziyâüddîn Abdülkāhir b. Abdillâh b. Muhammed b. Ammûye el-Bekrî es-Sühreverdî (ö. 563/1168)

Sûfî, fakih ve muhaddis.

490 (1097) yılı civarında İran’ın Cibâl bölgesindeki Sühreverd kasabasında doğdu. Hz. Ebû Bekir’in neslinden olduğu için Bekrî ve Kureşî nisbeleriyle de anılır. Muhtemelen ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra İsfahan’a gidip Ebû Ali el-Haddâd’dan hadis dersleri aldı. 507 (1113) yılı civarında Bağdat’a giderek Nizâmiye Medresesi’nde Es‘ad Mîhenî’den Şâfiî fıkhı, Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdülbâkī el-Ensârî, Ebû Ali Muhammed b. Saîd b. Nebhân gibi âlimlerden hadis dersleri aldı. Ayrıca fıkıh, fıkıh usulü ve kelâm ilmiyle ilgili birçok kitap okudu, Vâhidî’nin el-Vasîṭ fi’t-tefsir’ini ezberledi. Bu yıllarda Bağdat’ta bir tekkede şeyh olan amcası Kādî Vecîhüddin Ömer b. Muhammed kendisine sûfî hırkası giydirdi. Yirmi beş yaşlarında iken tamamen zühd hayatı yaşayabilme düşüncesiyle medreseden ayrılıp dönemin ünlü sûfîsi Ahmed el-Gazzâlî’ye mürid olmak için İsfahan’a gitti. Orada ağır riyâzetler yaptı, dağlarda dolaştı. Bir ara hacca gitti. Tekrar Bağdat’a döndüğünde Abdülkādir-i Geylânî’nin şeyhi Muhammed b. Müslim ed-Debbâs’a intisap etti. Önemli eseri Âdâbü’l-mürîdîn’in şârihlerinden Ali el-Kārî, Ebü’n-Necîb’in ilk mânevî fethinin Debbâs’ın yanında gerçekleştiğini söyler (Fetḥu ebvâbi’d-dîn, vr. 2a). Murtazâ ez-Zebîdî, onun ayrıca babası Abdullah’tan ve Abdülkādir-i Geylânî’den hilâfet aldığını kaydeder (ʿİḳd, s. 75; İtḥâfü’l-aṣfiyâʾ, s. 208).

İcâzet aldıktan sonra müridleri ve talebeleriyle Dicle nehrinin kenarında bir harabede kalarak tedrîs ve irşad faaliyetlerini birlikte sürdüren Ebü’n-Necîb zamanla meşhur oldu ve sultanların itibar ettiği bir kişi konumuna geldi. Bu harabenin bulunduğu yere bir tekke (ribât), yanına da bir medrese yapıldı. Zehebî diğer müelliflerin aksine iki ribâtın yapıldığını kaydeder (Aʿlâmü’n-

nübelâʾ, XX, 477). Bu dönemde sultanın ya da halifenin gazabına uğrayanlar onun dergâhına sığınıyordu. Abbâsî Halifesi Râşid-Billâh'ın 27 Zilkade 529'daki (8 Eylül 1135) biat merasimine katıldığı ve halifeye önemli nasihatlerde bulunduğu belirtilmektedir (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 28).

Ebü'n-Necîb, 27 Muharrem 545'te (26 Mayıs 1150) Nizâmiye Medresesi'ne başmüderris tayin edildi; burada fıkıh ve hadis dersleri verdi. Abbâsî Halifesi Muktefî-Liemrillâh ile Irak Selçuklu Sultanı Mesʻûd b. Muhammed Tapar arasında yaşanan gerginliğin ardından sultanın vefatı üzerine Receb 547'de (Ekim 1152) medreseyi bırakmak zorunda kaldı. Sultanın yakın adamı olarak görüldüğü için 1153'te halifenin emriyle tutuklanıp kırbaçlandı ve bir müddet hapiste kaldı. 557'de (1162) Musul üzerinden Dımaşk'a, oradan da Kudüs'e gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldı. Dımaşk'ta kendisini Sultan Nûreddin Mahmud Zengî karşıladı. Sultanla Kudüs kralı arasındaki çatışma yüzünden Dımaşk'tan ileriye gidemedi. Orada kaldığı kısa süre içinde hadis halkaları, zikir ve sohbet meclisleri teşkil ettikten sonra Bağdat'a döndü. Bağdat'ta vefat etti ve Dicle kenarındaki medresesinin yanına defnedildi.

Sühreverdî Ebû Abdurrahman el-Mâlinî, Ebü'l-Kāsım el-Mümtelî eş-Şürûtî, Ebü'l-Feth Abdülmelik es-Sûfî, Kādî Ebü'l-Fazl Muhammed el-Levzî, Ebû Mansûr Abdurrahman el-Huzeymî, Hâfız Ebû Saʻd el-Bağdâdî gibi muhaddislerden hadis dersleri almış, Ebü'l-Berekât Abdülvehhâb b. Mübârek el-Enmâtî, Ebü'l-Meâlî Fazl b. Ferec el-Kâtib ve Ebû Mansûr İbn Hayrûn kendisine hadis icâzeti vermiştir. Oğlu Ebû Muhammed Abdüllatif, yeğeni Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, Ebü'r-Rızâ Abdürrahîm, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Müslim b. Süleyman el-Erbîlî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, İbn Asâkir'in oğlu Ebû Muhammed Kāsım, Fahreddin İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Hasan ed-Dımaşkī gibi kişiler kendisinden hadis almış ve bir kısmı rivayette bulunmuştur.

Verdiği fetvalar dolayısıyla Iraklılar'ın müftüsü unvanını alan Ebü'n-Necîb'in halk arasına bazan sarık, bazan sûfî hırkası, bazan da ulemâ kıyafetiyle çıktığı, müridlerine başta fıkıh olmak üzere zâhir ilimlerini tahsil ettirdiği, ayrıca onlara Serrâc'ın el-Lümaʿı ile kendi eseri Âdâbü'l-mürîdîn gibi kitapları okuttuğu kaydedilmektedir. Ebü'n-Necîb sûfîlerin el kitabı

niteliğinde olan bu eserde önce akaid konularına yer vermiş, ardından şeriat hükümlerinin bilinmesi ve uygulanmasının önemi üzerinde durmuş, daha sonra tasavvufî meselelere geçmiştir. İlim sahibi olmayan tasavvuf ehlinin dinin hükümleri konusunda hadis ve fıkıh âlimlerinin bilgisine başvurmasını, nefisle mücâhede, rızâ, muhabbet, yakīn, fenâ, bekā gibi tasavvufî hal ve makamların zâhir hükümlerine riayetle gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Âdâbü'l-mürîdîn, s. 13-15).

Cemâleddin Hulvî, Ebü'n-Necîb'in amcası Kādî Vecîhüddin Ömer b. Muhammed'den icâzet alarak başhalifesi olduğunu belirtmekte, öte yandan Ahmed el-Gazzâlî'ye intisap etmekle tarikat silsilesinin bu kanaldan Cüneyd-i Bağdâdî'ye kadar şu şekilde ulaştığını kaydetmektedir: Ahmed el-Gazzâlî, Ebû Bekir en-Nessâc, Ebü'l-Kāsım Gürgânî, Ebû Osman el-Mağribî, Ebû Ali İbnü'l-Kâtib, Ebû Ali Rûzbârî, Cüneyd-i Bağdâdî (Lemezât-ı Hulviyye, vr. 129b). Fasîh Ahmed-i Hâfî bu silsileyi Ahmed el-Gazzâlî ile Ebû Bekir en-Nessâc arasına Muhammed el-Gazzâlî'yi de koyarak zikretmiştir (Mücmel-i Faṣîḥî, II, 319).

Sühreverdî'den sonra makamına başhalifesi ve Ebheriyye tarikatının kurucusu

Ebû Reşîd Kutbüddîn-i Ebherî oturmuştur (Abdurrahman Ebü'l-Ferec el-Vâsıtî, s. 58-59; Hulvî, vr. 132a). Sühreverdî'nin yanında yetişen yeğeni Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, Sühreverdiyye tarikatını kurmuş, Ammâr-ı Yâsir el-Bitlisî, İsmâil Kasrî gibi şeyhler de Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'yı yetiştirmiştir (Câmî, s. 417-418). Fasîh Ahmed-i Hâfî, Necmeddîn-i Kübrâ'nın bizzat Ebü'n-Necîb'den istifade ettiğini gösteren bir silsile kaydetmiştir (Mücmel-i Faṣîḥî, II, 319). Ebü'n-Necîb'in tasavvuf halkasında yetişenler arasında Ebû Muhammed Abdullah b. Mes'ûd er-Rûmî, Ebû Abdûllah b. Bennâ ve Fahreddin İbn Teymiyye gibi kişiler de vardır.

Eserleri. 1. Âdâbü'l-mürîdîn*. Müridlerin tasavvuf yolunda uyması gereken kurallardan bahseden eserin metni (nşr. Menahem Milson, Jerusalem 1978) ve bazı Farsça çevirileriyle Farsça ve Arapça şerhleri yayımlanmıştır. Eser ayrıca Ali el-Kārî (Fetḥu ebvâbi'd-dîn fî şerḥi Âdâbi'l-mürîdîn, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 498), Cemâleddin b. Rükneddin el-Çiştî el-Gucerâtî,

Muhammed b. Yûsuf ed-Dihlevî ve Şerefeddin Ahmed b. Yahyâ el-Münîrî el-Hindî tarafından şerhedilmiştir (Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, I, 82-83). 2. Şerḥu baʿżi'l-el-fâẓi'l-müşkile fi'l-Meṣâbîḥ (Ġarîbü'l-Meṣâbîḥ). Ferrâ el-Begavî'ye ait Meṣâbîḥu's-sünne'nin bazı kısımlarının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 453, vr. 1b-52b). Ömer Rızâ Kehhâle, Meṣâbîḥu's-sünne üzerine yapılan en meşhur çalışma olan Hatîb et-Tebrîzî'nin Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ'ini yanlışlıkla Ferrâ el-Begavî'ye nisbet etmiş ve Sühreverdî'nin bu eseri ihtisar ettiğini belirtmiştir (Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 311). Ebü'n-Necîb'in Şâfiî tabakatına dair bir eseriyle (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1101) Şerḥu'l-Esmâʾi'l-ḥüsnâ adlı diğer bir eserinin olduğu da kaydedilmiştir (Muhammed ez-Zühaylî, s. 710).

Nehcü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk isimli eserin müellifi Ebü'n-Necîb Abdurrahman b. Nasr es-Sühreverdî eş-Şeyzerî ile Ebü'n-Necîb Ziyâeddin es-Sühreverdî'nin aynı kişi olduğu zannedilerek eser ona nisbet edilmişse de (Nehcü's-sülûk, Hüseyin Algül'ün girişi, s. 5-11) bu doğru değildir. Âdâbü'l-mürîdîn'den bir alıntı ile başlayan Risâle mine't-taṣavvuf (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3681, vr. 15b-17a) ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin bir sözüyle başlayan Risâle fi'l-faḳr ve mekâʾidi'n-nefs adlı risâle (Râgıb Paşa Ktp., nr. 660, vr. 222b-223a) Ebü'n-Necîb'e ait olmayıp anonim bir derlemeden ibarettir. Kaynaklarda Ebü'n-Necîb'in bazı şiirleri de kaydedilmiştir (İbnü'l-Müstevfî, I, 107-108, 111-112; Safedî, XIX, 48-49).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn (nşr. M. Milson), Kudüs 1977, s. 13-15, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-6; a.mlf., Nehcü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk: Meliklerin ve Ülkelerin İdaresinde Tutulacak Yol ve Yöntem (trc. Nahîfî Mehmed Efendi), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), Hüseyin Algül'ün girişi, s. 5-11; Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 197; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVIII, 180; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 157-158; a.mlf., el-Kâmil, XI, 28, 333; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut], V içinde), s. 47, 50, 52, 57, 68, 239, 251; İbnü'l-

Müstevfî, Târîẖu İrbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 98, 107-112; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 204-205; Abdurrahman Ebü'l-Ferec el-Vâsıtî, Ṭabaḳātü ẖırḳati'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1305, s. 58-59; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 475-478; a.mlf., el-ʿİber, III, 40, 69, 158; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîẖ-i Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 366-367; Safedî, el-Vâfî, XIX, 48-49; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 372-373; Sübkî, Ṭabaḳāt, VII, 173-175; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 64-65; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 254; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed 1340 hş., II, 319; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 11-12, 48, 68, 81; Câmî, Nefeḥât, s. 417-418; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 120-121; Ali el-Kārî, Fetḥu ebvâbi'd-dîn fî şerḥi Âdâbi'l-mürîdîn, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 498, vr. 1b-2a; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 129b-132a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 43; II, 1101; Zebîdî, ʿİḳd, s. 75; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 208; Brockelmann, GAL Suppl., I, 780; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 606-607; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 311; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 171-172; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ (trc. M. Zahîrüddin Batî), Lahor 1994, II, 26-30; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûh ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 82-83; Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu'l-ʿulûmi'l-İslâmiyye, Dımaşk, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 710; H. Ritter, "Philologika IX: Die vier Suhrawardī", Isl., XXV (1939), s. 35-36; M. Malamud, "Sufism in Twelfth-Century Baghdad: The Sufi Practices and Ribāt of Abū Najīb al-Suhrawardī", The Bulletin, XIII/1-2, Hyderabad 1994, s. 6-18; F. Sobieroj, "al-Suhrawardī, Abu'l-Nad̲j̲īb ʿAbd al-Ḳāhir", EI² (İng.), IX, 778; Süleyman Uludağ, "Âdâbü'l-mürîdîn", DİA, I, 337.

Reşat Öngören

SÜHREVERDÎ, Maktûl

(السهروردي المقتول)

Ebü’l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191)

İşrâkī felsefe akımını kuran filozof.

549 (1154) yılında İran’ın kuzeybatısında yer alan, şimdiki Zencân şehri yakınlarındaki Sühreverd kasabasında doğdu. İlk gençlik yıllarında Merâga’ya gitti ve orada Fahreddin er-Râzî’nin hocası olan Mecdüddin el-Cîlî’den felsefe ve fıkıh usulü öğrenimi gördü. Ardından tahsilini sürdürmek amacıyla İsfahan’a geçerek burada Zahîrüddin el-Kārî olarak anılan Zahîr el-Fârisî’den Ömer b. Sehlân es-Sâvî’nin el-Beṣâʾirü’n-Naṣîriyye fi’l-manṭıḳ adlı eserini okudu. Sühreverdî’nin mantık formasyonu kazanmasında bu eserin önemli etkisi oldu. Kendisinin Fahreddin er-Râzî ile okul arkadaşı olduğu yolundaki bilgi (Nasr, s. 56-57), aynı hocadan okudukları mânasında değil birbirlerini eserleriyle tanıdıkları şeklinde kabul edilmelidir. Bunu Şehrezûrî’nin Râzî ile Sühreverdî’nin birbirleri hakkındaki kanaatlerini aktarmasından anlamak mümkündür (Târîḫu’l-ḥükemâʾ, s. 381). Bu iki düşünürün şahsen görüştüklerine dair kesin bilgi bulunmamaktadır (Marcotte, s. 37). İsfahan’daki tahsili esnasında İbn Sînâ geleneğini tamamıyla özümsediği anlaşılan Sühreverdî daha sonra Anadolu’ya geçti.

Ziyaret etmekten hoşlandığı Diyarbekir civarındaki seyahatlerinde Artuklu Devleti’nden Harput Emîri İmâdüddin Ebû Bekir b. Karaarslan (Dâvûd) b. Artuk ile tanıştı ve el-Elvâḥu’l-ʿİmâdiyye adlı eserini emîrin adına ithafen telif etti. Onun başka bir uğrak yeri Mardin olup o sıralarda Mardin’de oturan Fahreddin el-Mardînî ile dostluk kurduğunu ve onunla çeşitli ilmî toplantılarda bir araya geldiğini Şehrezûrî belirtmektedir. Müellifin aktardığına göre Fahreddin el-Mardînî yakın çevresine genç Sühreverdî’nin parlak zekâsından söz etmiş, fakat cüretkârlık ve tedbirsizliğinin ölümüne yol açabileceği yolunda tedirginliğini dile getirmiştir (Târîḫu’l-ḥükemâʾ, s.

380). Nitekim Sühreverdî'nin öldürüldüğü haberi kendisine ulaşınca yakın çevresine, "Korktuğum başıma geldi" demiştir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 642). Corbin, Sühreverdî'nin Anadolu Selçukluları'ndan çeşitli sultan ve emîrlerle de ilişki kurduğuna işaret etmektedir (İslam Felsefesi Tarihi, s. 203).

İşrak felsefesi hakkındaki çalışmalarıyla tanınan Hüseyin Ziyâî, Sühreverdî'nin II. Kılıcarslan'ın oğlu II. Süleyman Şah ile yakınlık kurduğunu ve kendisi için Farsça Pertevnâme adlı bir eser yazdığını, ayrıca onun sultanın hocası olarak bir süre Selçuklu Hükümdarı Alâeddin Keykubad'ın sarayında yaşadığını yazmaktadır (Ziai, The Political Aspects, s. 322). Ancak diğer bir Sühreverdî uzmanı olan Marcotte, Ziyâî'nin bu aktarımlarını şüpheyle karşılamaktadır (Suhrawardi, s. 50-51). Nitekim Ziyâî'nin dolaylı kaynağı olan İbn Bîbî'nin Muḫtaṣar-ı Târîḫ-i Selâciḳa adlı eserinde geçen Sühreverdî (Anadolu Selçukî Devleti Tarihi, s. 85, 92), Sultan Alâeddin Keykubad'a Halife Nâsır-Lidînillâh tarafından elçi olarak gönderilen, ʿAvârifü'l-maʿârif'in yazarı sûfî Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî'dir (ö. 632/1234). Ayrıca Sühreverdî Alâeddin Keykubad'ın hükümdar olmasından (1220) çok önce vefat ettiğine göre onun sarayında bulunduğu bilgisi tarihen doğru olamaz. Sühreverdî hakkında Cumhuriyet döneminin ilk araştırmacılarından olan Yusuf Ziya Yörükân'ın, Kılıcarslan'ın ünlü veziri Emîr Kemâleddin Kâmyâr'ın Sühreverdî'den bilim ve felsefe tahsil ettiği yolundaki görüşünde de benzeri bir yanılma söz konusu olmalıdır. Çünkü Kemâleddin Kâmyâr, Konya tahtına çok sonraları geçecek olan Alâeddin Keykubad'ın bir kumandanıdır (a.g.e., s. 109, 132, 146, 150; ayrıca bk. tür.yer.). Ancak yazarın, Sühreverdî'nin II. Kılıcarslan'ın oğullarından Niksar ve Koyulhisar meliki Nâsırüddin Berkyaruk ile yakınlık kurduğu yönünde İbn Bîbî'den aktardığı bilgiler (Yörükân, s. 18) dikkat çekicidir. Nitekim İbn Bîbî, Şehâbeddin Maktûl'ün Melik Nâsırüddin Berkyaruk nezdinde makbul bir kimse olduğunu, melikle düşünür arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu, Berkyaruk'un felsefenin bütün disiplinleriyle ilgili olarak filozoftan eğitim aldığını, Sühreverdî'nin Pertevnâme adlı eserini melikin adına telif ettiğini yazmaktadır. Müellife göre Berkyaruk, bu eser sayesinde filozofların bütün kavram ve kaidelerine "İbn Sînâ'nın ruhunu kıskandıracak ölçüde" vâkıf olmuştur (el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 25).

Sühreverdî'nin hayatında asıl dönüm noktasını Anadolu'dan Suriye'ye geçişi teşkil eder. Filozof 579 (1183) yılında Halep'e giderek (Yâkūt, VII, 269; İbn Ebû Usaybia, s. 643) orada Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir ile dostluk kurar. Onun fikrî şahsiyetinden çok etkilendiği anlaşılan el-Melikü'z-Zâhir'in Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile de yakınlık kurduğu bilinmektedir. Şehrezûrî'nin bildirdiğine göre Diyarbekir başta olmak üzere Anadolu topraklarında seyahat eden Sühreverdî Halep'e buradan geçti (Târîḫu'l-ḥükemâʾ, s. 379). Sühreverdî, Halep'e ulaştığında Hâleviyye Medresesi'ne devam etmeye başladı ve orada Hanefî mezhebi âlimi Şerîf İftihârüddin'in derslerine katıldı (Yâkūt, VII, 269). Bu medresede ve bazı muhtemel seyahatleri esnasında (1183-1186) geçirdiği üç verimli yıl boyunca önemli eserlerini kaleme alma fırsatı bulduğu bilinmektedir. Meselâ Pertevnâme'nin Harput Emîri İmâdüddin'in tahta geçiş tarihi olan 1185 yılından sonra telif edildiği düşünülmektedir (Marcotte, s. 57). Kendisi de el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât adlı eserinin sonunda ömrünün ilim peşindeki yolculuklarla geçtiğini ve yaşının otuza yaklaştığını söylemektedir. Buna göre el-Meşâriʿ Halep'e intikal ettiği 1183 yılı dolaylarında yazılmış olmalıdır. Filozof en ünlü eseri olan Ḥikmetü'l-işrâḳ'ı 582 Cemâziyelâhirinde (Ağustos-Eylül 1186) bitirdiğini belirtir (s. 258). el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât'ın anılan yerinde üç yıl sonra tamamlayacağı Ḥikmetü'l-işrâḳ'ından söz etmesi filozofun yazdığı eserlere bilâhare birtakım iç atıflar eklediğini göstermektedir.

Sühreverdî'nin Halep ulemâsıyla yaptığı tartışmaların sadece fıkıh meseleleriyle ilgili olmadığı, filozofların dinî fikirlerini güçlü ve cüretkâr biçimde savunup onlara karşı çıkanları cehaletle itham etmesinin bazı ulemâ arasında aşırı tepkiye yol açtığı anlaşılmaktadır (Şehrezûrî, s. 379). Yâkūt'un bildirdiğine göre ulemâ, fikrî ve ilmî üstünlüğü dolayısıyla el-Melikü'z-Zâhir'in değer verdiği Sühreverdî'ye giderek artan bir öfke duymaya başladı ve işi düşünürü dinî sapkınlık (ilhâd) ve zındıklıkla itham etmeye kadar vardırdı (Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 269-270). Bu ithamların zındıklıkla ilgili olanları filozofun eski Fars hikmetine yaptığı göndermelerle ilgili olmalıdır. Daha sonra bu suçlamaların kendisinin öldürülmesi yönündeki fetva ile somut hale getirildiği bilinmektedir. İmâdüddin el-İsfahânî, Sühreverdî'nin ölüm tarihi olan 1191'den dört ya da beş yıl sonra kaleme aldığı eserinde filozofun suçlandığı fetvanın gerekçelerini aktarmaktadır. Buna göre Halep ulemâsı camiye dönüştürülen

bir kalede Sühreverdî için bir toplantı düzenlemiş ve kendisini sorgulamıştır. Suçlamaya esas olan mesele güya filozofun eserlerinde geçen, artık imkânsız olduğu halde Allah'ın bir peygamber yaratmaya gücünün yeteceği iddiasıdır. Toplantıda hazır bulunan ulemâ Sühreverdî'nin verdiği cevaplardan bunu mümkün gördüğü sonucunu çıkarmış ve iki âlimin muhalefetiyle kendisinin küfre düştüğüne hükmetmiştir. İmâdüddin el-İsfahânî'nin tesbitine göre Şâfiî mezhebine mensup olmakla birlikte Sühreverdî'nin düşünce dünyasında felsefe ve kelâm ilmi ön planda bulunmaktaydı. Kendisinin er-Raḳīmü'l-ḳudsî ve el-Elvâḥu'l-ʿİmâdiyye gibi eserlerinin yanı sıra "kendi görüşüne dayanarak yazdığı" bir Kur'an tefsiri mevcuttu. Bu sorgulamanın sonucunda ulemâ, onun için bilgisinin değilse de aklının eksik olduğunu gösteren gerekçeler ortaya koymuştu. Bu gerekçelerden en dikkat çekici olanı Sühreverdî'nin kendi ruhu için "melekût ile desteklenmiş" sıfatını lâyık görme cüretini göstermesiydi (el-Bustânü'l-câmiʿ, s. 442-443). Bu suçlamada ima edilen şey belli ki Sühreverdî'nin bir şekilde peygamberlik iddiasında bulunduğudur. Nitekim buna benzer suçlamalardan Şehrezûrî de söz etmekte ve tamamen haksız bulduğu bu tür ithamları Sühreverdî'nin etkileyici şahsiyetine duyulan kıskançlığa bağlamaktaysa da gerçek, te'vile yer bırakmayacak kadar açıktır. Ayrıca Şehrezûrî, bazı öğrencilerinin Sühreverdî için "Ebü'l-fütûh, Allah'ın resulü" gibi haddi aşan ifadeler kullandığını kaydeder (Târîḫu'l-ḥükemâʾ, s. 380). Ona göre üstadının "el-müeyyed bi'l-melekût" lakabını taşıdığı doğrudur, ancak bunun anlamı nübüvvet iddiasıyla değil onun Ḥikmetü'l-işrâḳ adlı kitabında ifadesini bulan mistik bilginin yöntemiyle

bağlantılıdır (a.g.e., s. 377, 379). Şehrezûrî'nin kanaatinin aksine sonraki kaynaklarda da Sühreverdî'nin nübüvvet görüşünde sapkınlıklar bulunduğu vurgusuna yer verilmiştir. Meselâ Zehebî'nin aktardığına göre filozof nübüvvetin müktesep olduğu iddiasındaydı (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 211). Her ne kadar Şehrezûrî üstadının dünyaya değer vermeyen, mesîhî görünümlü, kalenderî kılıklı, düşüncesini ilâhî âlemlerde yoğunlaştırmış ve daha önemlisi şeref ve riyâsete kıymet vermeyen zâhid bir kişilik olarak niteliyorsa da Sühreverdî'nin "vaktin efendisi" diye şöhret bulan karizmatik şahsiyetine dair özellikler (Târîḫu'l-ḥükemâʾ, s. 378; krş. İbn Ebû Usaybia, s. 644) onun birtakım siyasî emeller taşıdığını ima eden rivayetlerle de birleştirilmiş olmalıdır. Nitekim Seyfeddin el-Âmidî filozofla Halep'te görüştüğünü ve kendisine, "Kesinlikle yeryüzüne malik olacağım" dediğini

aktarmaktadır. Âmidî, “Bunu da nereden çıkarıyorsun?” diye sorduğunda, “Rüyamda kendimi denizin suyunu içerken görüyorum” cevabını almıştı. Sühreverdî’nin bu düşünceden hiç vazgeçmediğini belirten Âmidî filozof hakkındaki son izlenimini, “Benim gördüğüm kadarıyla bilgisi çok, aklı az biri” sözleriyle özetlemektedir (İbn Hallikân, VI, 272; İbn Tağrîberdî, VI, 115). Bu ifadenin Halep ulemâsının değerlendirmesiyle ilgili olarak İsfahânî’nin aktardıklarıyla (yk. bk.) uyum içinde olması ve İbn Hallikân’dan önce İbn Ebû Usaybia tarafından aynı ifadenin tekrarlanması (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 641) çok önemlidir. Ziyâî’nin de dikkat çektiği üzere (The Political Aspects, s. 322-323) Sühreverdî başkanlık mevkiine Allah’ın halifesi, önder veya kutup unvanına sahip olan İşrâkī bilgelerin (müteellih) lâyık olduğunu ve siyasetin onların elinde bulunduğu dönemlerin aydınlık olacağını açıkça yazmıştır (Ḥikmetü’l-işrâḳ, s. 12). Eflâtun’un filozof-kral teorisini hatırlatan bu siyaset öğretisindeki başkanlık telakkisi her ne kadar ilmî ve mânevî liderlik şeklinde yorumlanmaya müsaitse de siyasî otoriteyle ilgili çağrışımlara da açık görünmektedir.

Sühreverdî’nin karizmatik imajını pekiştiren bir başka unsur onun simya ilmi denilen illüzyon sanatındaki maharetine dair nakillerdir (bir örnek için bk. İbn Ebî Usaybia, s. 642-643; krş. İbn Hallikân, VI, 269-270). Sühreverdî’yi simya ilmiyle ilişkilendiren söylentilerin daha Şehrezûrî sağken yayılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şehrezûrî, mistik bilgiden nasipsiz olan birtakım sıradan bilginlerin Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi büyük sûfîlerin makamlarıyla ilgili bu tür olağan üstü halleri simya sanatına bağlamalarından ve Sühreverdî’ye de bu sanatı yakıştırmalarından şikâyet etmektedir (Târîḫu’l-ḥükemâʾ, s. 379).

Yâkūt’a göre ulemâ Selâhaddîn-i Eyyûb’a bir mektup yazarak Sühreverdî’nin, oğlu el-Melikü’z-Zâhir’in itikadını bozacağı ve böyle giderse bütün insanları yoldan çıkaracağı yönünde uyarıda bulundu. Bunun üzerine Selâhaddin oğluna bir mektup yollayarak Sühreverdî’nin öldürülmesini kesin bir dille emretti ve bunu Halep ulemâsının ölüm fetvası izledi (Muʿcemü’l-üdebâʾ, VII, 270). Onun “el-müeyyed bi’l-melekût” lakabıyla anıldığını ve Şâfiî mezhebine mensup olduğunu tekrar eden İbn Hallikân da düşünürün bozuk inançlı ve inkârcı olmak, antik filozofların fikirlerine inanmak ve bununla şöhret bulmakla itham edildiğini, bu yüzden Cehbel’in iki oğlu Zeynüddin ve Mecdüddin başta olmak üzere Halep

ulemâsı tarafından öldürülmesinin mubah olduğu yönünde fetva verildiğini yazmaktadır (Vefeyât, VI, 272; Safedî, II, 320). İbn Ebû Usaybia'ya bakılırsa Selâhaddin gönderdiği mektuba Kādî el-Fâzıl'ın hattıyla, "Şehâbeddin es-Sühreverdî adlı kişinin öldürülmesi gerekmektedir; serbest bırakılmasının hiçbir yolu yoktur; hiçbir surette sağ kalamaz" şeklindeki fetvası da eklenmiştir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 642). Şehrezûrî, ulemânın önce el-Melikü'z-Zâhir'e Sühreverdî'nin öldürülmesi gerektiği yönünde başvurduğunu, el-Melikü'z-Zâhir'in buna yanaşmadığını, arkasından filozofun dini ifsat ettiği gerekçesiyle öldürülmesi için Sultan Selâhaddin'e mektupla başvurduklarını yazmaktadır. Şehrezûrî filozofun öldürülme şeklinin belirsizliği üzerinde durarak bu olay hakkındaki çeşitli rivayetleri aktarır. Bunlara göre Sühreverdî hapsedilmiş ve aç bırakılarak ölüme terkedilmiştir. Bir kısım rivayetlere göre Sühreverdî ölünceye kadar açlığa mahkûm olmayı kendisi tercih etmiş, bazılarına göre ise bir sicimle boğulmuş yahut kılıçla idam edilmiştir. Bir başka söylenti kaleden atılarak öldürüldüğü ve cesedinin yakıldığı şeklindedir (Târîḫu'l-ḥükemâʾ, s. 379-380). Filozof öldürüldüğünde Şehrezûrî'ye göre otuz altı yaşlarındaydı. Müellif bu bilgiye otuz sekiz ve hatta elli yaşında öldürüldüğü rivayetlerini de eklemektedir (a.g.e., s. 381). Yâkūt'a göre bu hadise filozof otuz sekiz yaşında (güneş yılına göre otuz altı) iken 587 (1191) yılında vuku bulmuştur. İbn Ebû Usaybia 586 yılını vermekteyse de (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 642) İbn Hallikân tabakat yazarının tesbitini yanlış bulmuş ve doğru ölüm tarihini 5 Receb 587 (29 Temmuz 1191) şeklinde vermiştir (Vefeyât, VI, 269, 273). Kaynakların aktardığına göre el-Melikü'z-Zâhir bir süre sonra yaptığından pişman olmuş, filozofun ölümüne fetva verenlerden onları tutuklatmak ve mallarını müsâdere etmek suretiyle intikam almıştır (Yâkūt, VII, 270; İbn Ebî Usaybia, s. 644).

Sühreverdî'nin öldürülmesi modern araştırmacılar tarafından dönemin sosyopolitik şartlarına bağlanarak açıklanmaktadır. Buna göre Sühreverdî'nin Halep'te bulunduğu sırada Artukoğlu İmâdüddin Ebû Bekir b. Karaarslan adına el-Elvâḥul-ʿİmâdiyye adlı bir eser yazmış olması istemeden kendisine yönelik düşmanlığı körüklemiştir. Artukoğulları, Diyarbekir yöresinde başka bir Türk hânedanı olan Zengîler'e bağlı olarak hüküm sürmekteydi. Musul ve Halep şehirleri Sühreverdî'nin Suriye'ye geçtiği sıralarda Zengî kontrolünden henüz çıkmıştı. Dolayısıyla Zengî-Artuklu gücünün Eyyûbîler'le olan rekabeti söz konusu iken Halep'te genç

Eyyûbî Emîri el-Melikü'z-Zâhir ile yakınlık kurmuş bir düşünürün tahta yeni geçmiş bir Artuklu emîri için eser yazması rahatsızlık doğurmuş olmalıdır. Ayrıca Sühreverdî'nin Halep'e gelişinden üç yıl öncesine kadar Nizârî İsmâilîleri'nin bu şehirde oluşturduğu tehdit ciddiyetini muhafaza etmekteydi. Selâhaddîn-i Eyyûbî ise yeni ele geçirdiği bu topraklarda istikrarı sağlamak ve kendi otoritesini pekiştirmek için ulemâ kesiminin toplumsal liderliğini daima göz önünde bulundurmuş ve İsmâilî propagandası karşısında daha önce Zengîler'in Sünnî bir ilim politikası çerçevesinde inşa ettirdiği medreseleri desteklemiştir.

Filozof hakkında müstakil bir çalışma yayımlamış olan Razavî, Sühreverdî'nin fikrî şahsiyetiyle bir tehdit algısına yol açmasına üç farklı açıklama getirilebileceği kanısındadır. Bunlardan ilki filozofun İslâm öncesi Fars kültürünün yüceltilmesi anlamına gelen Şuûbiyye hareketi içinde değerlendirilmesidir. Fakat Razavî'ye göre el-Melikü'z-Zâhir'in sarayı kadîm Fars kültürüyle ilgili propaganda yapmak için hiç de uygun görünmediğinden bu açıklama pek mâkul sayılmaz. İkincisi Ziyâî'nin yorumunda dile getirilen, Sühreverdî'ye nisbet edilebilecek bir filozof-kral iddiasının el-Melikü'z-Zâhir'in sarayındaki Sünnî ilim çevrelerini harekete geçirmiş olma ihtimalidir. Sonuncusuna gelince -bu ihtimal

Razavî'ye göre en akla yatkın olanıdır-eğer Şehrezûrî'nin aktardığı gibi bazı öğrencilerinin Sühreverdî'ye Allah'ın resulü diye hitap ettikleri bilgisi doğru ise bu tür yakıştırmalar filozofun idamına giden yolu hazırlamış olmalıdır (Suhrawardi, s. 4). Sonuç olarak Sünnî inancın kalesi olan medrese hocalarının, antik felsefe kültürünü yücelten ve bunu yaparken eski Fars geleneğine zındıkları hatırlatır biçimde atıflarda bulunan, Şâfiî mezhebine bağlı görünse de Şiî eğilimler taşıdığından ve nübüvvet iddiasıyla desteklenmiş biçimde siyasî hedefler beslediğinden kuşkulanılan karizmatik bir filozofun Halep'teki saraya kadar nüfuz etmiş tehlikeli fikirlerini göz ardı etmeleri mümkün değildi.

Hayat hikâyesinin talihsiz biçimde sona ermesi sebebiyle kendisinden bahseden klasik metinlerde sık sık "el-Maktûl" lakabıyla anılan Sühreverdî, bir külliyat halindeki eserleri ve bu eserlerde sistemli bir şekilde ve sembolik bir dille ifade ettiği mistik fikirlerinden dolayı İslâm düşünce tarihinde belirgin bir yer edinmiştir. İslâm düşünce tarihinde felsefî-mistik

geleneği inşa eden ve kendisi için uygun gördüğü “şeyhu’l-İşrâk” unvanı, filozofun fikrî şahsiyetini el-Maktûl lakabının hatırlattığı talihsizliklerin çok ötesinde daha uygun biçimde tanımlamaktadır. Filozofun bütün çabası, İbn Sînâ sonrası dönemde Doğu ve Antik Yunan düşünceleri arasında yeni sentez arayışlarıyla ilgilidir. Kelâmda Fahreddin er-Râzî’nin, tasavvuf düşüncesinde Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin ulaşmak istediği yeni senteze Sühreverdî felsefe alanında ulaşmaya çalışmıştır. Tohumları İbn Sînâ’nın sembolik hikâyeleri, yine onun el-İşârât ve’t-tenbîhât’ı, Gazzâlî’nin Mişkâtü’l-envâr’ı, İbn Tufeyl’in Ḥay b. Yaḳẓân’ı gibi eserlerde atılmış olan İşrâkī felsefe Sühreverdî’nin sentezci yaklaşımında sistematik ifadesine kavuşmuştur. Ancak bu sentez tıpkı diğerleri gibi esas itibariyle İbn Sînâ felsefesini aşma şeklinde kendini gösterir. Bu sebeple İbn Sînâ’nın “meşrikī” diye isimlendirdiği felsefe tasavvuru, temellerini mistik bilgi anlayışı oluşturmadığından Sühreverdî tarafından tatmin edici bir felsefe projesi olarak görülmemiş ve Meşşâî (Aristocu) düzeyde kalmakla itham edilerek eleştirilmiştir. Bu eleştiri, onun felsefî serüveninde ulaştığı yol ayırımının Meşşâî-İşrâkī farklılaşmasını belirgin hale getiren akademik bir ifadesidir. Söz konusu farklılaşma, filozofun aklî araştırmaya dayalı felsefe (el-hikmetü’l-bahsiyye) adını verdiği Meşşâî bilgi yöntemlerinin değerini inkâr etmemekle birlikte felsefenin temeline Aristocu aklı koymayı reddetmek anlamına gelmektedir. Çünkü Sühreverdî’ye göre hakikatin bilgisini veren yöntem, esas itibariyle filozofun yaşayarak bilmeye dayalı felsefe (el-hikmetü’z-zevkıyye) diye adlandırdığı mistik ve mânevî tecrübedir. Zihnin ortaya koyduğu mantıksal tanım ve istidlâlî çıkarıma dayalı bilgi (el-ilmü’l-husûlî), aynı zamanda ontolojik gerçekliği olan nurun bir aydınlanma (işrâk) süreciyle insan ruhunda bulunuşu (el-ilmü’l-huzûrî) karşısında daima ikinci plandadır. Mânevî veya mistik tecrübeyle ulaşılan huzurî bilgi, tıpkı astronomide gözlemin teoriyi öncelemesi gibi teorik açıklamaları önceler. Ancak Sühreverdî’ye göre zihnin inşa edeceği teorik açıklamalar İşrâkī bilginin temellerini teşkil etmese de bu bilginin aktarımı ve açıklanışında yahut bu bilginin farklı felsefeler karşısındaki özgün niteliğini ortaya koymada son derece gereklidir. Bu sebeple Sühreverdî’nin ideal felsefî bilgi tasavvuru zevkî hikmetin kurucu ve yönlendirici, bahsî hikmetin açıklayıcı ve eleştirici olduğu sentezde ifadesini bulmaktadır. Dolayısıyla Sühreverdî, Aristocu akla dayalı bir bilgi anlayışı (Gr. episteme) yerine bu felsefenin imkânlarını da kullanmak isteyen, ancak son temsilcisini Eflâtun’da gördüğü ve Latinler’in “sapienta” dediği zevke

dayalı bir bilgi anlayışını koymak ister. Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinde mistik bilgiye ulaşma süreci Batı tefekküründe "theosophia"ya karşılık geldiği düşünülen, "teellüh" terimiyle ifade edilir ve bu yüzden Sühreverdî'nin ideal entelektüel tipi "teosof bilge" (el-hakîmü'l-müteellih) adını alır. Bu felsefe anlayışı, Sühreverdî'ye göre ne yepyeni bir tasavvurdur ne de sadece tek bir kültür geleneğine hasredilebilir. Filozof Grek, Fars ve Mısır'ın kadîm bilgeliğinde bu hikmet anlayışının büyük isimlerine sık sık göndermede bulunur ve bir tür ezelî hikmet anlayışı ortaya koyar. Sühreverdî'ye göre İşrâkī hikmetin İslâm dünyasındaki ilk tezahürleri büyük sûfîlerin öğretisinde kendini göstermiştir; ancak onu bahsî hikmetin analitik imkânlarını sonuna kadar kullanarak "hikmetü'l-İşrâk" adıyla sistemli ve mükemmel biçimde ortaya koyan kişi öyle anlaşılıyor ki kendisidir. Böyle bir felsefe tasavvurunda epistemoloji elbette onu destekleyen bir metafizikle temellendirilebilirdi. Bu sebeple Sühreverdî'nin ontolojisi de tıpkı bilgi teorisi gibi nur ve İşrâk terminolojisine dayalı olarak şekillenmiştir. Bu ontolojide nur varlığı, zulmet yokluğu ifade eder. Nurlar nuru olarak Tanrı'nın hem dikey hem yatay boyuttaki melekî varlık düzeylerinde ışıması (işrâk) metafizik varlık âlemini, yatay boyutta bulunan ve Eflâtuncu idealarla Zerdüştî melekiyyâta tekabül eden arketipler de cismanî nesnelere ârız olup onların zuhurunu sağlayan varlık ilkelerini oluşturur (Sühreverdî'nin felsefesi hakkında geniş bilgi için bk. HİKMETÜ'l-İŞRÂK; İŞRÂKIYYE).

Eserleri. Sühreverdî'nin başlıca eserleri Opera Metaphysica et Mystica (Oeuvres philosophique et mystique) başlıklı üç ciltlik bir dizi halinde neşredilmiştir. A) Opera Metaphysica et Mystica I (nşr. Henry Corbin, İstanbul 1945; Tahran 1993). 1. Kitâbü't-Telvîḥâti'l-levḥiyye ve'l-ʿarşiyye (eserin mantık bölümünü Manṭıḳu't-telvîḥât adıyla ayrıca nşr. Ali Ekber Feyyâz, Tahran 1955). İbn Kemmûne bu esere şerh yazmıştır. 2. Kitâbü'l-Muḳāvemât. 3. Kitâbü'l-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât. B) Opera Metaphysica et Mystica II (nşr. Henry Corbin, Tahran-Paris 1952). 1. Ḥikmetü'l-işrâḳ* (Alm. trc. Max Horten, Halle 1912; Fr. trc. Henry Corbin, Le livre de la sagesse orientale, Kitâb hikmat al-ishrâq, commentaires de Qotboddin Shirazi et Molla Sadra Shirazi, bir girişle nşr. Christian Jambet, Paris 1986; İng. trc. ve nşr. John Walbridge ve Hossein Ziai, The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction, J. Walbridge

and H. Ziai, Brigham Young University Press, Provo, Utah, 1999; metinden seçilmiş parçaların T. trc. Mahmut Kaya, "Aydınlanma Felsefesi [Hikmetü'l-İşrâk]", İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul 2003, s. 505-513). 2. Risâle fî iʿtiḳādi'l-ḥükemâʾ (T. trc. İsmail Yakıt, "Filozofların İnançları", Bilim ve Tasavvuf Dergisi, sy. 30-31, İstanbul, 1985, s. 13-18; ikinci basım: Felsefe Arkivi, sy. 26 [İstanbul 1987], s. 203-212). 3. Ḳıṣṣatü'l-ġurbeti'l-ġarbiyye (Ar. ve F. neşirleriyle birlikte İng. trc. Wheeler M. Thackson, Suhrawardi: The Philosophical Allegories and Mystical Treatises, A Parallel Persian-English Text, Costa Mesa 1999, s. 106 vd.; T. trc. İsmail Yakıt, "Ruhun Yolculuğu", Felsefe Arkivi, sy. 26 [İstanbul 1987], s. 213-226; T. trc. Mahmut Kaya, "Batı'ya Yolculuğun Hikâyesi", İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul 2003, s. 519-528; T. trc. Sedat Baran, "Batı'ya Yolculuk", Cebrail'in Kanat Sesi, Sufi Kitap, İstanbul 2006, s. 135-141). C) Opera Metaphysica et Mystica III (nşr. Seyyed Hossein Nasr, Tahran, Paris 1970; 2. bs, Tahran 1977). 1. Pertevnâme

(İng. trc. ve nşr. Hossein Ziai, The Book of Radiance [Partû-Nâme], A Parallel English-Persian Text, Costa Mesa 1998). 2. Kitâbü Heyâkili'n-nûr (1922 yılında Medresetü'l-mütehassisîn'de yapılmış doktora tezi olarak T. trc. Yusuf Ziya Yörükân, Şehabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri, nşr. A. Kâmil Cihan, İstanbul 1988; T. trc. Saffet Yetkin, Nur Heykelleri, 2. bs., Ankara 1963; İng. trc. Bilal Kuşpınar, Temples of Lights, ISTAC, Kuala Lumpur 1996; Ar. nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî, Kahire 1917; Ar. nşr. Muhammed Ali Ebû Reyyân, Kahire 1957, 1958). Devvânî bu eser üzerine bir şerh yazmış, İsmâil Rusûhî Ankaravî de Îzâhu'l-hikem adıyla eseri Türkçe'ye çevirip şerhetmiştir. 3. el-Elvâḥu'l-ʿİmâdiyye fi'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd (Elvâḥ-ı ʿİmâdî). 4. Risâletü'ṭ-Ṭayr. 5. Âvâz-ı Perr-i Cebrâʾîl (Fr. trc. ve nşr. Henry Corbin ve Paul Kraus, "Suhrawardî d'Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel: Traité philosophique et mystique", JA, sy. 227 [Paris 1935], s. 1-82). 6. ʿAḳl-ı Surḫ. 7. Rûzî Bâ Cemâʿat-i Ṣûfiyân. 8. Risâle fi'ṭ-Ṭufûliyye. 9. Müʾnisü'l-ʿUşşâḳ (Fî Ḥaḳīḳati'l-ʿışḳ). 10. Luġat-ı Mûrân. 11. Safîr-i Sîmurġ. 12. Bustânü'l-ḳulûb (Ravżatü'l-ḳulûb). 13. Yezdân-şinâḫt. 14. Risâletü'l-ebrâc. (Bu külliyatta yer almayanlar): 15. Lemeḥât (nşr. Emile Maalouf, Beyrut 1969; nşr. Muhammed Ali Ebû Reyyân, İskenderiye 1988). 16. Kelimetü't-taṣavvuf (son iki eseri, el-Elvâḥu'l-ʿİmâdiyye'nin Arapça metni ile birlikte nşr. Necefkulî Habîbî, Se Risâle ez Şeyḫ-i İşrâḳ,

Tahran 1977). Özellikle Opera III'de yayımlanan eserler yer yer yeni neşirleriyle beraber gruplar halinde çeşitli dillere tercüme edilmiştir (Bunlardan 4, 10 ve 11. eserlerin ilk neşirleriye birlikte İng. trc. ve nşr. Otto Spies, S. K. Khatak, Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawerdî Maqtûl, Stuttgart 1935; 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 ve 14. eserlerle Opera II'de yayımlanan 3. eserin Fr. trc. Henry Corbin, L'archange empourpré: Quinze traités et récit mystiques traduits du persan et de l'arabe, Paris 1976; Farsça 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 ve 11. eserlerin İng. trc. ve nşr. Wheeler M. Thackson, Suhrawardi: The Philosophical Allegories and Mystical Treatises, A Parallel Persian-English Text [Costa Mesa 1999]; Farsça 3 [Opera II], 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 ve 11. eserlerin T. trc. Sedat Baran, Cebrail'in Kanat Sesi, Sufi Kitap [İstanbul 2006]; ayrıca Ḳıṣṣatü'l-ġurbeti'l-ġarbiyye'nin Farsça metni ve İbn Sînâ'nın Ḥay b. Yaḳẓân'ı ile birlikte 5, 6, 7, 8, 9, 10 ve 11. eserlerin yeni Farsça nşr. Ca'fer Müderris Sâdıkī, Ḳıṣṣathâ-yı Şeyẖ-i İşrâḳ Şihâbüddîn Sühreverdî [Tahran 1997]).

BİBLİYOGRAFYA

Sühreverdî el-Maktûl, Ḥikmetü'l-işrâḳ (Opera Metaphysica et Mystica II içinde, nşr. H. Corbin), Tahran-Paris 1952, s. 9-13, 258, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât (Opera Metaphysica et Mystica I içinde, nşr. H. Corbin), İstanbul 1945, s. 505; İmâdüddin el-İsfahânî, el-Bustânü'l-câmiʿ (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Sayda-Beyrut 1423/2002, s. 442-443; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), London 1913, VII, 269-272; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1415/1994, s. 37-38; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 641-646; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 25; a.mlf., Anadolu Selçukî Devleti Tarihi (trc. M. Nuri Gencosman), Ankara 1941, s. 85, 92, 109, 132, 146, 150, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 267-274; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîẖu'l-ḥükemâʾ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 375-392; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 207-211; Safedî, el-Vâfî, II, 318-321; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1355/ 1936, VI, 114-115; Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages, New York 1976, s. 52-82; H. Corbin, İslam Felsefesi

Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 202-216; Hossein Ziai, "The Source and Nature of Authority: A Study of Suhrawardī's Illuminationist Political Doctrine", The Political Aspects of Islamic Philosophy (ed. Charles E. Butterworth), Cambridge 1992, s. 304-344; a.mlf., "Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist School", History of Islamic Philosophy (ed. Seyyed Hossein Nasr - O. Leaman), London 1996, I, 434-464; a.mlf., "al-Suhrawardī", EI² (İng.), IX, 782-784; Mehdi Amin Razavi, Suhrawardi and the School of Illumination, London 1997, s. 1-30; Yusuf Ziya Yörükân, Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri (nşr. A. Kamil Cihan), İstanbul 1998, s. 18; H. Daiber, Bibliography of Islamic Philosophy, Leiden 1999, I, 866-868; R. D. Marcotte, Suhrawardi (d. 1191) and His Interpretation of Avicenna's (d. 1037) Philosophical Antropology (doktora tezi, 2000), McGill University Institute of Islamic Studies, s. 36-53, 57; İlhan Kutluer, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul 2001, s. 91-122.

İlhan Kutluer

SÜHREVERDÎ, Şehâbeddin

(شهاب الدين السهروردي)

Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî (ö. 632/1234)

Sühreverdiyye tarikatının kurucusu, müfessir ve muhaddis.

1 Şâban 539'da (27 Ocak 1145) İran'ın Irâk-ı Acem bölgesinin Cibâl eyaletinde Zencan'a bağlı Sühreverd'de doğdu. Hz. Ebû Bekir'in soyundan geldiği için Bekrî, Teymî ve Kureşî nisbeleriyle anılır. Lakap ve nisbelerindeki benzerlik sebebiyle zaman zaman Sühreverdî el-Maktûl diye tanınan Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş ile karıştırılır. Birçok âlim ve sûfî yetiştiren seçkin bir aileye mensuptur. Babası Ebû Ca'fer Muhammed, amcası Ebü'n-Necîb Ziyâeddin Abdülkāhir ve büyük dedesi Ammûye lakabıyla meşhur Abdullah b. Sa'd, Sühreverdî nisbesiyle anılan âlim ve sûfî kişilerdi. Bağdat Nizamiye Medresesi'nde okuyup bir süre aynı medresede müderrislik ve Kasr Camii'nde vâizlik yapan babası Sühreverd kadısı iken bir iftira sonucu idam edildiğinde Sühreverdî henüz altı aylık bir çocuktu. Sühreverdî on altı yaşlarında Bağdat'a amcası Ebü'n-Necîb'in yanına gitti. Burada ondan ve çeşitli hocalardan ders okudu. Şâfiî fıkhını amcasının arkadaşı Ebü'l-Kāsım b. Fadlân ve Ebü'l-Muzaffer Hibetullah b. Ahmed eş-Şiblî'den tahsil etti. Ebü'l-Feth İbnü'l-Battî, Ma'mer b. Fâhir, Ebû Zür'a el-Makdisî, Ebü'l-Fütûh et-Tâî gibi âlimlerden hadis, fıkıh ve diğer ilimleri öğrendi. Önceleri kelâm ilmine meylettiyse de amcasının arkadaşı olan Kādiriyye tarikatı pîri Abdülkādir-i Geylânî'nin tavsiyesiyle bundan vazgeçti. Abdülkādir-i Geylânî (ö. 561/1165-66) ve amcası Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) vefatından sonra bir mürşid arama amacıyla Basra'ya gitti. Burada bir müddet Ebû Muhammed Abdullah el-Basrî'nin sohbetlerine devam eden Sühreverdî'nin Basra körfezinde Abadan'da abdal diye anılan erenlerle görüştüğü ve Hızır'la sohbetlerde bulunduğu rivayet edilir. Yine orada Ebü's-Suûd el-Bağdâdî'nin sohbetlerine katıldı. Uzunca bir süre halvete girdi. Daha sonra Bağdat'ta amcasının Dicle nehri kenarındaki tekkesinde ve 590 (1194) yılında Makber

mahallesinde vaaz ve irşada başladı. Etkili konuşmaları sayesinde geniş bir kitlenin ilgisini çekti ve birçok kişi kendisine intisap etti. Halife Nâsır-Lidînillâh'ın onu ziyaret ettiği ve Merzübâniyye Tekkesi'nde baş başa görüştükleri kaydedilmektedir. Halife onu kendi adına yaptırdığı tekkeye şeyh tayin etti. Bu dönemde Nâsıriyye, Bistâmiyye ve Me'mûniyye tekkelerinin şeyhliği de şeyhü'ş-şüyûh unvanıyla anılan Sühreverdî'ye aitti.

Halife Nâsır-Lidînillâh döneminde fütüvvet teşkilâtının organize edilmesi çalışmalarında öncülük eden Sühreverdî hilâfet merkeziyle beylikler arasında bazı elçilik görevlerinde bulundu. Dımaşk'a Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya elçi olarak gittiğinde çok iyi karşılandığı ve

kendisine büyük bir saygı gösterildiği söylenir. 614'te (1217) 400.000 kişilik bir orduyla Bağdat'ı almak üzere yola çıkan Hârizm Sultanı Muhammed b. Tekiş'i bu fikrinden vazgeçirmeye muvaffak olamadı, fakat yağan kar yüzünden Hârizm sultanının ordusu telef oldu. Bunun üzerine Bağdat'ı işgal etmekten vazgeçip geri döndü. Sühreverdî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası Bahâeddin Veled'in 617 (1220) yılında Bağdat'a gelişinde kalabalık bir halk kitlesiyle onu karşılamaya çıktı. 618'de (1221) halifeden aldığı menşûru Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a götürdü. Bu yolculuğu sırasında Malatya'da Necmeddîn-i Dâye ve Konya'da Bahâeddin Veled ile görüştü. 628'de (1231) hac için Mekke'de bulunduğu sırada sultânü'l-âşıkīn lakabıyla tanınan mutasavvıf şair İbnü'l-Fârız ile tanıştı. Bu esnada İbnü'l-Fârız'ın oğullarına ve Mısırlı Ziyâeddin Îsâ b. Yahyâ el-Ensârî es-Sebtî'ye tarikat hırkası giydirdi. Son zamanlarında gözlerini kaybetmesine ve kötürüm olmasına rağmen müridlerinin yardımıyla cuma vaazlarına çıkmaya devam eden Sühreverdî, 1 Muharrem 632'de (26 Eylül 1234) vefat etti, cenazesi ertesi gün Verdiye semtindeki türbeye defnedildi. Tarikatların kuruluş döneminde yaşayan Sühreverdî gençliğinde Abdülkādir-i Geylânî'den feyiz almış, çağdaşlarından Evhadüddîn-i Kirmânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile görüşmüştür. Evhadüddîn-i Kirmânî'yi Ahmed el-Gazzâlî ve Aynülkudât el-Hemedânî'nin fikirlerini benimsediği için bid'atçı sayan Sühreverdî ilim ve irşad faaliyetini birlikte yürütmüş, eserleriyle muhafazakâr Sünnî tasavvuf anlayışının temellendirilmesinde önemli katkılarda bulunmuştur.

Hüccetü'l-muhaddisîn lakabıyla meşhur Muhammed b. Saîd el-Ma'dûl, İbn

Nukta, Ziyâeddin el-Makdisî, Ebû Abdullah Zekiyyüddin Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî el-İşbîlî ve İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî onun talebeleri arasındadır. Ebü’l-Ganâim İbn Allân, Ebü’l-Mehâmid Şehâbeddin İsmâil b. Hâmid el-Ensârî el-Hazrecî ile Ebü’l-Abbas el-Eberkûhî kendisinden hadis rivayet etmiştir. et-Terġīb ve’t-terhîb müellifi Münzirî, Sühreverdî’den icâzet aldığını ve bu icâzetlerden birinin 618 (1221) tarihini taşıdığını belirtmektedir. Ebü’l-Abbas el-Vâsıtî, Ebü’l-Fazl el-Hılâtî, Sa‘d b. Muzaffer el-Mutahhar, İbn Meymûn el-Kaysî gibi âlimler ondan fıkıh ve hadis okumuş veya sohbetine katılmıştır. Sühreverdî’nin sohbetlerine katılıp tarikat hırkası giyen ve ondan feyiz alanların sayısı binlerle ifade edilmektedir. Sühreverdiyye’nin Hindistan ve Pakistan taraflarında yayılmasını sağlayan Bahâeddin Zekeriyyâ el-Mültânî, tarikatın Büzgaşiyye kolunun kurucusu Necîbüddin Ali b. Büzgaş eş-Şîrâzî onun en önemli müridleridir. İranlı şair Kemâleddîn-i İsfahânî, Sühreverdî’ye intisap ettikten sonra uzun bir süre inziva hayatı yaşamış, Sühreverdî’nin vefatı üzerine tekrar İsfahan’a dönmüştür. Şâfiî fakihi İzzeddin İbn Abdüsselâm da onun müridlerindendir. Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Moğol zulmünden kaçmak ve tahsil yapmak maksadıyla Bağdat’a geldiğinde Sühreverdî’yi ziyaret ettiği rivayet edilmektedir.

Vefatından sonra tarikatını sürdüren oğlu Ebû Ca‘fer İmâdüddin Muhammed b. Ömer es-Sühreverdî, İbnü’l-Cevzî, İbn Asâkir, İshak b. Nehhâs gibi âlimlerden hadis okumuş, babası gibi diplomatik seyahatler yapmış, babasının ʿAvârifü’l-maʿârif ve amcası Ebü’n-Necîb’in Âdâbü’l-mürîdîn adlı eserlerinden faydalanarak kaleme aldığı, tarikatın âdâb ve erkânına dair Zâdü’l-müsâfir ve edebü’l-ḥâḍır adlı eser (Köprülü Ktp., nr. 1603/2, vr. 11b-58a) Sühreverdiyye mensupları arasında ʿAvârif’ten sonra önemli bir kaynak olmuştur.

Eserleri. 1. ʿAvârifü’l-maʿârif*. Tarikatlar döneminde yazılan ilk eserlerden olup Sühreverdî’nin en önemli kitabıdır. Çeşitli baskıları ve tercümeleri bulunan eser son olarak Edîb el-Kemdânî ve Muhammed Mahmûd Mustafa tarafından neşredilmiş (I-II, Mekke 1422/2001), Farsça’ya (trc. Ebû Mansûr İsfahânî, Tahran 1985) ve Türkçe’ye (trc. Yahya Pakiş - Dilâver Selvi, İstanbul 1988) tercüme edilmiştir. 2. Nuġbetü’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân. Sühreverdî bu eserinde zâhirî mânaya ağırlık vermekle birlikte yer yer işârî tefsire de girişmektedir. Eserde Fâtiha’dan başlamak suretiyle âyetlerin belli

bir sıra içinde, fakat yer yer atlanarak tefsir edildiği görülmektedir. Eserin müellifi hayatta iken istinsah edilen 610 (1213) tarihli, baş tarafında Sühreverdî'nin el yazısıyla bir icâzetnâme bulunan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Beşir Ağa, nr. 24). Nuġbetü'l-beyân üzerine Yaşar Düzenli tarafından doktora tezi yapılmıştır (Şihâbuddin Sühreverdî ve Nuğbetü'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tevbe Suresine Kadar Tahkiki, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Reşfü'n-neṣâʾiḥi'l-îmâniyye ve keşfü'l-feżâʾiḥi'l-Yûnâniyye. Sühreverdî'nin Gazzâlî'nin yolunu izleyerek filozofları tenkit için kaleme aldığı eser muhteva ve üslûp bakımından Tehâfütü'l-felâsife'ye benzemekle birlikte onun kadar güçlü değildir. Devrin

halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın bu eserden çok istifade ettiği söylenir. Angelika Hartmann 1982'de yaptığı doçentlik teziyle bu eseri neşre hazırlamış ve bir makalesinde 1986 yılında basılacağını haber vermişse de (bk. bibl.) henüz yayımlanıp yayımlanmadığı bilinmemektedir. Sühreverdî üzerine Ezher Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi yapan (1985) Âişe Yûsuf el-Mennâî daha sonra Reşfü'n-neṣâʾiḥ'i neşretmiştir (Kahire 1999). Eser Muînüddîn-i Yezdî (ö. 789/ 1387) tarafından Farsça'ya çevrilmiştir (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî, Tahran 1365 hş./1986). 4. İrşâdü'l-mürîdîn ve mecdü'ṭ-ṭâlibîn (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1397/1). 5. İʿIâmü'l-hüdâ ve ʿaḳīdetü erbâbi't-tüḳā. Tasavvuf ve ilm-i kelâma dair on bölümden oluşan eserin Mekke'de yazıldığı belirtilmektedir (nşr. Abdülaziz es-Seyrevân, Dımaşk 1996). 6. er-Raḥîḳu'l-maḫtûm li-ẕevi'l-ʿuḳūl ve'l-fühûm. İlâhî sırlara dair bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2682/1, Hâlet Efendi, nr. 814/8, Şehid Ali Paşa, nr. 1377/3; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1821). 7. Risâletü's-seyr ve'ṭ-ṭayr. Tecellî, seyr, tayr ve sülûk konularının anlatıldığı küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 428/3, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2023/ 9; Köprülü Ktp., nr. 1589). 8. Veṣâyâ. Sühreverdî'nin oğluna ve müridlerine yaptığı vasiyetlerden oluşan birkaç varaklık bir risâle olup (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 428/4, Şehid Ali Paşa, nr. 1396; Köprülü Ktp., nr. 329/5). Muhammed Şirvânî tarafından Farsça'ya çevrilerek Arapça'sıyla birlikte neşredilmiştir (Câvidân-ı Ḫıred, Tahran 1396 hş., II/2, s. 31-37). 9. Ceẕbü'l-ḳulûb ilâ muvâṣalâti'l-maḥbûb (Halep 1328). 10. Evrâdü's-Sühreverdî. Talebelerinden Ali b. Ahmed el-Gūrî'nin şerhettiği bir nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir (nr. 550/2). 11. Sünûḥu'l-fütûḥ bi-ẕikri'r-rûḥ. Dört

beş varaklık bu risâlenin Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüshası (nr. 1605/6, vr. 3b-41a) Risâle fi's-sülûk diye kayıtlıdır. 12. Fütüvvetnâme. Murtazâ Savvâf ve Henry Corbin tarafından Resâʾil-i Civânmerdân içinde neşredilmiştir (İran 1353/1973, s. 89-166). 13. el-Maḳāmâtü'ṣ-ṣûfiyye (nşr. Emil Me'lûf, Beyrut 1993). 14. ʿİdâletü'l-ʿiyân ʿale'l-bürhân (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447, vr. 131-150; Bursa Ulucamii Ktp., Tasavvuf, nr. 1597). Sühreverdî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Esʾile ve'l-ecvibe, Risâle fî ġureri'l-ḫalḳ ve istidrâcihim, Risâle fi'l-faḳr.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 197; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 255; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 289-290; a.mlf., Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 311-320; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 159; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 2-6; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 22-23; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 201-205, 345; III, 446, 448; İzzeddin el-Kâşî, Miṣbâḥu'l-hidâye (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1323 hş., s. 23; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 631-640, s. 96-99; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 48-49; XX, 420, 481-487; XXII, 195, 197, 233, 347, 348, 374, 375, 377; XXIII, 55-57, 68-70, 126-134, 288-289; a.mlf., el-ʿİber, IV, 181; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferah, Târîḫu Baġdâd içinde), Haydarâbâd 1978, IV, 209, 210; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 14, 45; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VII, 322 vd., 339; VIII, 6-15, 43, 80, 147, 209-256, 338, 340, 370-371; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, Beyrut 1982, XII, 244; XIII, 138 vd.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 285; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 472, 513, 514, 528-530, 583, 670-674; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1177; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, Kanpûr 1884, s. 114-115; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 153-154, 290; V, 154; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 152a-b; M. Mustafa Hilmî, İbnü'l-Fârıż: Sulṭânü'l-ʿâşıḳīn, Kahire 1963, s. 70-71; Süleyman Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, Ankara 1974, s. 160-162; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 172-178, 281, 287; Âişe Yûsuf el-Mennâî, Ebû Ḥafṣ ʿÖmer es-Sühreverdî, Devha 1412/1991; Kamerul Huda, Şihabeddin Ömer Sühreverdî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı (trc.

Tahir Uluç), İstanbul 2004; E. Stefan Ohlander, Abū Hafs Umar al-Suhrawardī (d. 632/1234) and the Institutionalization of Sufism (doktora tezi, 2004), The University of Michigan; A. J. Arberry, “The Teachers of Shihāb al-Dīn ʿUmar al-Suhrawardī”, BSOAS, XIII (1949-51), s. 339-356; A. Hartmann, “Sur l’édition d’un texte arabe médiéval: Le Rašf annaṣaʾiḥ al-īmānīya wakašf al-faḍāʾiḥ al-yūnānīya de ʿUmar as-Suhrawardī”, Isl., LXII (1985), s. 71-97; a.mlf., “al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar”, EI² (İng.), IX, 778-782; a.mlf., “Nâsır-Lidînillâh”, DİA, XXXII, 400-401.

Hasan Kâmil Yılmaz

SÜHREVERDİYYE

(السهروردیّة)

Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sührevérdî'ye (ö. 632/1234) nisbet edilen bir tarikat.

Sühreverdiyye kaynaklarda genellikle Ebû Hafs Şehâbeddin'e nisbet edilir. Bununla birlikte yetişmesinde amcası ve şeyhi Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin önemli rolü sebebiyle tarikatın kuruluşunu Ebü'n-Necîb'e kadar götürenler de vardır. Nitekim Abdurrahman Ebü'l-Ferec el-Vâsıtî, Sühreverdiyye'yi Ebü'n-Necîb'e nisbet etmiş ve adını Sühreverdiyye'nin yanı sıra en-Necîbiyye es-Sühreverdiyye şeklinde de kaydetmiştir (Ṭabaḳātü ḫırḳati'ṣ-ṣûfiyye, s. 49, 58). Murtazâ ez-Zebîdî de tarikatı Ebü'n-Necîb'e izâfe etmiş, Ebû Hafs Şehâbeddin'e nisbet ettiği Şihâbiyye'yi Sühreverdiyye'nin bir kolu olarak göstermiştir (ʿİḳd, s. 68, 75). Öte yandan Zebîdî, Ebü'n-Necîb'in hilâfet aldığı şeyhlerden birinin Abdülkādir-i Geylânî olduğunu ileri sürerek Sühreverdiyye'yi Kādiriyye'nin büyük kollarından biri olarak zikretmiştir (İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 206, 208). Ebü'n-Necîb, Sühreverdiyye'nin kurucusu kabul edildiği takdirde Ebheriyye ve Kübreviyye tarikatlarının Sühreverdiyye'nin birer kolu olarak sayılması gerekir. Zira Ebheriyye'nin kurucusu Kutbüddin el-Ebherî, Ebü'n-Necîb'in halifesi olduğu gibi (Abdurrahman Ebü'l-Ferec el-Vâsıtî, s. 61; Câmî, s. 588), Kübreviyye'nin kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın şeyhleri Ammâr Yâsir el-Bitlisî ile İsmâil Kasrî de onun halifeleri arasında bulunmaktadır (Câmî, s. 417-418).

Sühreverdiyye silsilesi, Ebû Hafs Şehâbeddin ve Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî vasıtasıyla biri Ahmed el-Gazzâlî üzerinden, diğeri Kādî Vecîhüddin Ömer b. Muhammed üzerinden iki ayrı yolla Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaşır. Cüneyd-i Bağdâdî'den itibaren silsile Serî es-Sakatî vasıtasıyla Maʻrûf-i Kerhî'ye, ondan da birinde Hasan-ı Basrî'nin, diğerinde Ehl-i beyt imamlarının yer aldığı silsilelerle Hz. Ali'ye kadar gider. Faaliyetlerini ilk zamanlar Bağdat'ta amcası Ebü'n-Necîb adına yaptırılan Dicle kenarındaki dergâhta sürdüren Şehâbeddin es-Sühreverdî

ayrıca Zevzenî, Nâsıriyye, Bistâmiyye ve Me'mûniyye tekkelerinin şeyhliğini üstlenerek pek çok kimseyi tarikatına bağladı. Dımaşk ve Halep başta olmak üzere Bağdat dışında da birçok şehirde dergâhlar kurdurdu. İran, Hindistan ve Türkistan gibi bölgelere gönderdiği halifeleri vasıtasıyla tarikatın geniş coğrafyalara yayılmasını sağladı. Kendisinden sonra Bağdat'ta tarikat faaliyetleri Me'mûniye dergâhında yerine geçen oğlu Ebû Ca'fer İmâdüddin Muhammed, onun ardından torunu Cemâleddin Abdurrahman tarafından sürdürüldü (İbnü'l-Fuvatî, s. 231). Sühreverdiyye'nin İran ve çevresinde yayılmasında halifesi Necîbüddin Ali b. Büzgaş'ın gayretleri etkili oldu. Şeyh Şehâbeddin'in, Necîbüddin Ali'yi arkadaşı Şemseddin Sâfî ile memleketi Şîraz'a gönderirken her birine yirmişer külâh verip bunları isimleri yazılı kişilere giydirmelerini söylemesi, tarikatın henüz Şehâbeddin es-Sühreverdî hayatta iken bu bölgede yayılmaya başladığını göstermektedir. Şîraz'da bir tekke kuran Necîbüddin Ali şeyhi gibi dönemin yöneticileriyle iyi ilişkiler kurdu. Bu çerçevede

Şîraz Emîri Atabeg Ebû Bekir'in güven ve itibarını kazandı. Başta Moğol Emîri Engiyânû olmak üzere birçok yönetici ve âlim tarafından tekkesinde ziyaret edildi. Şeyh Necîbüddin'in faaliyetleri sonucu Saîdüddin el-Fergānî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Şehâbeddin Zerkûb-i Şîrâzî, Ahmed b. Kannad, Ahmed b. Abdullah, Fahreddin b. Şeyh Şerefeddin, Bahâeddin Ebû Bekir b. Cemâleddin, Hasan b. Abdullah, Seyyid İzzeddin Ahmed b. Ca'fer, Mevlânâ Nûreddin Abdülkādir gibi şahsiyetler Sühreverdiyye tarikatına intisap ettiler. Ondan icazet alanlar arasında Zâhidiyye tarikatının pîri İbrahim Zâhid-i Geylânî de vardır (DİA, XXI, 360). Şîraz'ın yanı sıra İsfahan, Kirman, Kâşân, Sâve gibi şehirlerde Sühreverdî tekkeleri kuruldu. İranlı sûfî-şair İmâd-ı Fakīh'in, Şeyh Nizâmeddin Mahmûd tarafından Kirman'da yaptırılan dergâhta uzun yıllar Sühreverdî şeyhi olarak irşad faaliyetinde bulunduğu tahmin edilmektedir (DİA, XXII, 168).

Necîbüddin Ali b. Büzgaş ile birlikte Sühreverdiyye tarikatında Büzgaşiyye (Necîbiyye) ismiyle bir kol meydana geldi ve bu silsile ilki Necîbüddin Ali'nin oğlu Zahîrüddin Abdurrahman ve torunu Muînüddin Nasrullah, ikincisi Nûreddin Abdüssamed Netanzî, üçüncüsü Hâce İmâmüddin Muhammed ile olmak üzere en az üç farklı yoldan devam etti. Zebîdî ve Harîrîzâde, Nûreddin Abdüssamed ile devam eden silsilenin birçok farklı

versiyonuna eserlerinde yer vermişlerdir (İtḥâfü'l-aṣfiyâ', s. 207-208; Tibyân, II, vr. 152a-b). Desûkıyye tarikatının kurucusu İbrâhim b. Abdülazîz ed-Desûkī, Nûreddin Abdüssamed ve halifesi Necmeddin Mahmûd el-İsfahânî'den hırka giydi (Vâsıtî, s. 61). Nûreddin Abdüssamed ile devam eden silsilelerin birinden XV. yüzyılda Zeyniyye, bir diğerinden XVI. yüzyılda Âdiliyye (Bedriyye) şubeleri doğdu, Zeynüddin el-Hâfî (ö. 838/1435) tarafından Herat'ta kurulan Zeyniyye Horasan, Hicaz, Suriye, Mısır, Anadolu ve Rumeli'de geniş çevreye yayıldı (Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler, tür.yer.). Nûreddin Abdüssamed, Muhyiddin İbnü'l-Arabî mektebinin önemli temsilcilerinden Abdürrezzâk el-Kâşânî ve onun ders arkadaşı İzzeddin el-Kâşî'nin de şeyhidir. Necîbüddin Ali b. Büzgaş'tan sonra Hâce İmâmüddin Muhammed'le devam eden silsileden de XV. yüzyılda İsfahanlı Pîr Cemâleddin Ahmed-i Erdistânî ile Pîrcemâliyye şubesi doğdu.

Sühreverdiyye tarikatı Hindistan'a Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin halifeleri vasıtasıyla girdi. Delhi bölgesinde Hamîdüddin Nâgevrî ile (ö. 643/1246) Nûreddin Mübârek Gaznevî, Bengal bölgesinde Ebü'l-Kāsım Celâleddin et-Tebrîzî (ö. 641/1244) ve Mültan'da Bahâeddin Zekeriyyâ el-Mültânî (ö. 661/1263 [?]) faaliyet gösterdiler. Hindistan'ın Nâgevr şehrinde babası gibi kadılık yaptığı için Nâgevr kadısı olarak tanınan Buharalı Hamîdüddin Nâgevrî, semâ meclisleri tertip etmesi sebebiyle Delhi Sultanı Şemseddin İltutmış'a şikâyet edildiyse de dervişlerin mânevî eğitimi için semâın câiz olduğu hususunda sultanı ikna etti ve onunla iyi ilişkiler kurdu. Sühreverdiyye mensuplarına destek olduğu ve onları devlet kadrolarına yerleştirdiği kaydedilen İltutmış'ın yeğeni Sa'deddin'i bu tarikata girmesi için Şeyh Hamîdüddin'e gönderdiği rivayet edilmektedir. Hamîdüddin Nâgevrî, Çiştiyye tarikatından da hilâfet almıştır. Sühreverdî'nin bu bölgede faaliyet gösteren diğer halifesi Nûreddin Mübârek Gaznevî, Sultan İltutmış tarafından Delhi şeyhülislâmlığına getirildi ve Mîr-i Delhî lakabıyla anıldı.

Bengal bölgesindeki faaliyetleriyle tanınan Celâleddin et-Tebrîzî, Bağdat'tan Hindistan'a gitmek üzere Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Hindistanlı halifesi Bahâeddin Zekeriyyâ el-Mültânî ile birlikte yola çıktı. İlk olarak Delhi'ye giden Tebrîzî'yi Sultan İltutmış karşılayıp sarayında misafir etti. Sultanın kendisine itibar göstermesini çekemeyenlerin bazı iftiralarda bulunmaları yüzünden şeyh Delhi'yi terkederek Bengal'e gitti.

Hankahını burada kuran Tebrîzî'nin birçok Hindu ve Budist'in müslüman olmasına vesile olduğu belirtilmektedir.

Hindistan'da en yaygın dört tarikattan biri olan Sühreverdiyye'nin (diğerleri Çiştiyye, Kādiriyye ve Nakşibendiyye) Hindistan ve Pakistan'da yayılmasında Bahâeddin Zekeriyyâ el-Mültânî'nin faaliyetlerinin önemli rolü oldu. Bahâeddin Zekeriyyâ özellikle tüccar kesiminden müridleri sayesinde Mültan'da geniş imkânlara sahip bir hankah kurdu. Sühreverdiyye daha önce bu bölgeye Sühreverdî'nin Sind'e gönderdiği halifesi Şeyh Nûh ile girdiyse de kalıcı olarak teşkilâtlanması Bahâeddin Zekeriyyâ tarafından gerçekleştirildi. Sohbetlerine halkın yanı sıra âlimler ve yöneticilerin de katılmasıyla her geçen gün etkisi daha da artan Bahâeddin Zekeriyyâ, Delhi Sultanı İltutmış'ın Sind ve Mültan'ı kendi topraklarına katma teşebbüsünü destekledi. İltutmış Mültan'ı zaptedince Bahâeddin'in konumu daha da güçlendi ve şeyhülislâmlık makamına getirildi. 1247'de Moğollar'ın Mültan'ı kuşattıkları sırada Moğol ordusunda bulunan Melik Şemseddin vasıtasıyla kuşatmanın kaldırılmasını sağlaması Şeyh Bahâeddin'in nüfuzunu göstermesi bakımından önemlidir. Bahâeddin Zekeriyyâ'nın irşad faaliyetleri birçok Hindu'nun müslüman olmasına, ayrıca bölgede bulunan Karmatîler'in etkisini yitirmesine sebep oldu.

Bahâeddin Zekeriyyâ ile birlikte Mültan'da Sühreverdiyye'nin Bahâiyye kolu doğdu ve bu kol tarikatın Hindistan'daki merkezi konumuna geldi. Sühreverdiyye Hindistan'daki birçok şehrin yanı sıra Bengladeş, Afganistan, Suriye ve Mısır gibi ülkelere buradan yayıldı. Bahâiyye silsilesi Bahâeddin Zekeriyyâ'nın oğlu Sadreddin Muhammed Ârif Rükniâlem diye tanınan torunu Rükneddin Ebü'l-Feth ile devam etti. Nakşibendiyye-Müceddidiyye'nin kurucusu İmâm-ı Rabbânî de bu silsileden babası Abdülahad vasıtasıyla hilâfet aldı (Harîrîzâde II, vr. 150b; Hocazâde Ahmed Hilmi, s. 32). Sadreddin Muhammed Ârif zamanında tarikat Hindistan'da daha da yaygınlaştı. Şeyh Sadreddin, Delhi Sultanı Balaban Han'ın oğlu Şehzade Muhammed ile kurduğu iyi ilişkiler sayesinde hankahı için yeni imkânlar elde etti. Bununla birlikte onun yöneticilerle ilişkilerini belli mesafede tuttuğu, babası döneminde dinî-tasavvufî faaliyetler için hoş görülen mal biriktirme anlayışına dervişlerin hayatını olumsuz etkilediği gerekçesiyle karşı çıktığı belirtilmektedir. Sadreddin Muhammed Ârif'in hilâfet verdiği kişiler arasında dönemin önemli âlimlerinden Emîr Hüseyin

Hüseynî de vardır. Onun bir başka halifesi Mevlânâ Hüsâmeddin, Bada şehrinde faaliyet gösterdi. Şeyh Sadreddin'den sonra yerine geçen oğlu Rükneddin Ebü'l-Feth de yöneticilerle yakın ilişkileri devam ettirdi. Delhi Sultanı Alâeddin Halâcî ve Tuğluklu Hükümdarı Muhammed Şah ile (Uluğ Han Fahreddin Cûne) şahsî dostluklar geliştirerek tarikat adına büyük imkânlar ve geniş araziler elde etti. Ancak Tuğluklular döneminde dergâhı sıkı denetim altına alındı. Rükneddin Ebü'l-Feth'ten sonra yerine yeğeni Şeyh İsmâil'in geçtiğini söyleyenler varsa da bu sırada Delhi'de bulunan ve Şeyh Rükneddin ile bir müddet beraber olan İbn Battûta onun vefat etmeden önce yerine torunu Şeyh Hûd'u vasiyet ettiğini, bunun üzerine şeyhliğin kendi hakkı olduğunu ileri süren yeğeninin sultana şikâyette bulunduğunu, Sultan Muhammed Şah'ın Rükneddin'in vasiyetine uygun olarak Şeyh Hûd'u tayin ettiğini belirtmektedir (Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, II, 544). Tarikatın tarihinde bir şeyhin ilk

defa devlet tarafından tayin edilmesi dergâhın iktidarın denetimi altına girmesine sebep oldu. Sind Emîri İmâdülmülk bir mektup yazarak şeyhliği sırasında büyük servet elde ettiği ileri sürülen Şeyh Hûd'u sultana şikâyet etti. Bu mektupta şeyhin görevini yapmadığını ve hankahın gelirlerini şahsı ve yakınları için kullandığını belirtti. Bunun üzerine şeyhin mallarına el konuldu, ardından ülkeden kaçmak üzereyken yakalanıp idam edildi (a.g.e., II, 545). Bu olaydan sonra Sühreverdiyye'nin Mültan'da hiçbir etkisi kalmadı.

Tarikat Mültan'da etkisini yitirmekle birlikte Uç, Gucerât, Kalpî, Pencap, Keşmir ve Delhi bölgelerinde yayılmasını sürdürdü. Bahâeddin Zekeriyyâ'nın halifelerinden Celâl Sürh (veya Sürhpûş) diye anılan Seyyid Celâleddin Hüseyin Buhârî (ö. 691/1292) dergâhını Uç şehrinde kurdu. Sühreverdiyye'nin Buhâriyye kolunun pîri olan bu zatın Tuğluklu Sultanı Muhammed Şah'ın şeyhülislâmlık teklifini reddettiği belirtilmektedir (bk. BUHÂRİYYE). Onunla aynı adı taşıyan ve Mahdûm-i Cihâniyân (ö. 785/1383) diye anılan torunu Celâleddin Hüseyin Buhârî'nin gayretleri Uç'ta etkisini yitirmek üzere olan Sühreverdiyye'yi yeniden canlandırdı. Mahdûm-i Cihâniyân'ın Sânî-i Mahdûm-i Cihâniyân unvanıyla tanınan oğlu Burhâneddin Kutb-i Âlem de (ö. 857/1453) Hindistan'da Sühreverdîliğin yayılmasına hizmet etti. Muhtemelen XVII. yüzyıldan sonra Hindistan'da ortaya çıkan ve Celâl-i Sânî diye anılan bir şeyhe nisbet

edilen gayri Sünnî Celâliyye tarikatının Buhâriyye'den doğduğu tahmin edilmektedir. Öte yandan İran'da görülen Şiî karakterli Hâksâriyye fırkasının da Celâliyye kolundan doğmuş olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır (bk. CELÂLİYYE; HÂKSÂRİYYE).

Çiştiyye tarikatından da hilâfet aldığı nakledilen Mahdûm-i Cihâniyân'ın özellikle Hindistanlı müslümanların Hindu geleneklerinden etkilenerek uyguladıkları birtakım âdetleri engellediği ve Allah'ın isimlerinin Hintçe olarak zikredilmesini yasakladığı vurgulanmakta, yerine geçen kardeşi Sadreddin Râcû'nun Hindu dinine sert muhalefeti sebebiyle Hindular tarafından Râcû Kattâl diye anıldığı belirtilmektedir. Mahdûm-i Cihâniyân'ın birçok halifesi Kalpî ve Gucerât sultanlıkları bölgelerinde tekkeler kurarak tarikatı yaydılar. Bu dönemde Gucerât sultanları ve devlet adamlarından birçoğu Sühreverdiyye tarikatına intisap etti. 1451-1526 yılları arasında Delhi Sultanlığı'nda hüküm süren Lûdîler döneminde de Sühreverdî şeyhleri büyük itibar gördü. Hânedanın kurucusu Sultan Behlûl-i Lûdî zamanında Delhi'de Bahâeddin Zekeriyyâ'nın neslinden Şeyh Yûsuf Kureşî faaliyet gösterdi. Oğlu Abdullah'a Sultan Behlûl'ün kızını alarak hânedanla akrabalık ilişkileri kuran Şeyh Yûsuf hankahı için devletten çok ciddi imkânlar sağladı. Bunun sonucu olarak Sühreverdiyye'nin merkezi Mültan ve Uç'tan Delhi'ye intikal etti. Şeyh Semâüddin ed-Dihlevî tarafından Delhi'de kurulan büyük hankah tarikatın merkezi konumuna geldi. Sadreddin Râcû'nun halifesi Şeyh Kebîrüddin'in müridi olan Semâüddin'den hilâfet alanlar arasında ünlü seyyah ve şair Hâmid b. Cemâlî ed-Dihlevî gibi şahsiyetler vardır. Sultan Behlûl'ün zaman zaman Semâüddin'i hankahında ziyaret ettiği, Semâüddin'in de Behlûl'den sonra yerine geçen İskender Şah'ın (Nizam Han) taç giyme merasimine katılarak dua ettiği kaydedilmektedir.

Sühreverdiyye tarikatının Hindistan'da en etkili olduğu yer Keşmir bölgesidir. Muhtemelen Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin halifelerinden olan şeyhi Şah Ni'metullah Fârsî ile birlikte Moğol istilâsı sebebiyle Türkistan'dan Keşmir'e hicret eden Seyyid Şerefeddin Bülbül Şah (ö. 728/1327), Budist lideri Prens Rinçana'ya İslâmiyet'i anlatarak müslüman olmasına vesile oldu. Sadreddin adını alan Rinçana ile tebaasından yaklaşık 10.000 kişinin İslâm'a girdiği nakledilir. Emîr Sadreddin, Bülbül Şah için zengin vakıflarla donattığı bir hankah yaptırdı ve vakıf gelirleriyle bir de

aşevi kurdu. Emîr Sadreddin’in aşevinin yanında yaptırdığı mescidin Keşmir’in ilk mescidi olduğu belirtilmektedir. XV. yüzyılda Keşmir’de tasavvufî hayatı özellikle Mahdûm-i Cihâniyân koluna mensup Sühreverdî dervişleri canlı tuttular. Öte yandan XIV. yüzyıl sonunda Timur’un Delhi’ye yaptığı akınlar üzerine buradan kaçan çok sayıdaki insanla birlikte Sühreverdî dervişleri de Hindistan’ın Uttar Pradeş eyaletinde tarihî bir şehir olan Jaunpûr’a gidip yerleştiler ve burada dergâhlar kurdular (DİA, XXIII, 578).

Anadolu’ya Selçuklular döneminde girdiği anlaşılan Sühreverdiyye, XIII. yüzyılda Anadolu’da Bahâeddin Zekeriyyâ’nın kalendermeşrep halifesi Fahreddîn-i Irâkī tarafından yayıldı. Bahâeddin Zekeriyyâ’ya yirmi beş yıl hizmet eden ve ona damat olan Irâkī, şeyhin vefatından sonra diğer müridlerin meşrep farklılığından kaynaklanan kendisine düşmanlıkları sebebiyle Mültan’dan ayrılmak zorunda kaldı. Anadolu’ya gidip Konya’da Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevî çevreleriyle yakın dostluklar kurdu. Sadreddin Konevî’nin Fuṣûṣü’l-ḥikem ve el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye derslerine iştirak etti. Müridlerinden Emîr Muînüddin Süleyman Pervâne’nin Tokat’ta kendisi adına yaptırdığı hankahta faaliyetlerini sürdüren Fahreddîn-i Irâkī’nin Konya, Kayseri, Tokat civarında geniş bir mürid çevresi oluşturduğu tahmin edilmektedir. Pervâne’nin Mısır Hükümdarı Baybars’ın elinde esir bulunan oğlu Mühezzebüddin Ali’yi kurtarmak için Mısır’a gitti. Orada kaldığı süre içinde iyi ilişkiler kurduğu sultan kendisine mürid oldu ve ona “şeyhüşşüyûh” unvanını verdi. Fahreddîn-i Irâkī’nin halifesi Şeyh Abdüsselâm ile devam eden tarikat silsilesi, XV. yüzyılda Sühreverdiyye’nin Pîrcemâliyye şubesini kuran İsfahanlı Pîr Cemâleddin Ahmed-i Erdistânî’ye ulaşmaktadır.

Sühreverdiyye tarikatında yukarıda anlatılan kollar dışında Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin halifelerinden İzzeddin Mevdûd b. Muhammed ez-Zerkûb ile Zerkûbiyye, Kemâleddin Muhammed b. Ömer el-Kastallânî ile Kemâliyye, Ahmed ed-Dımaşkī ile Ahmediyye kolları meydana geldi. Murtazâ ez-Zebîdî, Zerkûbiyye kolundan Ebü’l-Fütûh Tâvûsî’ye (Nûreddin Ahmed b. Abdullah, ö. 861/1457 civarı) ulaşan bir silsileyi (Zebîdî, ʿİḳd, s. 61; İtḥâfü’l-aṣfiyâʾ, s. 202), Harîrîzâde, Kemâliyye kolundan Cebertiyye tarikatının kurucusu Yemenli İsmâil b. İbrâhim el-Cebertî’ye (ö. 806/1403), Ahmediyye kolundan Gavsiyye tarikatının kurucusu Hindistanlı

Muhammed Gavs’a (ö. 970/1563) ulaşan birer silsileyi kaydetmiştir (Tibyân, II, vr. 150b, 151b-152a). Hicaz ve Yemen bölgesinde yayılan Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî’nin (ö. 768/1367) kurduğu Yâfiiyye, esasen Kādiriyye’nin önemli kollarından biri olduğu halde, kurucusunun Sühreverdiyye’den icâzetli olması sebebiyle Sühreverdiyye’nin kolları arasında da sayılmıştır (a.g.e., III, vr. 264a-b; Hüseyin Vassâf, I, 143). Öte yandan Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin birçok halifesinin bulunması sebebiyle Sühreverdiyye ayrı ayrı silsilelerle devam etmiş ve bunlardan birçok önemli kimse hırka giymiştir. Meselâ Şeyh Şehâbeddin’in halifelerinden İbnü’n-Nakīb el-Makdisî ile devam eden silsileden Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Muhammed Radıyyüddin Hüseyin b. Abdülmü’min et-Taberî, İbnü’l-Mülakkın gibi şahsiyetler hırka giymişti. İbnü’l-Mülakkın ayrıca Şeyh Şehâbeddin’in halifeleri İzzeddin Ahmed Ebû Hâmid Cemâleddin Muhammed b. Ali, Ebü’l-Abbas Ahmed b. İshak el-Eberkûhî, Ebü’l-Fazl Necmeddin Abdullah b. Ebü’l-Vefâ ve Şeyh Ukkâşe ile devam eden silsilelerin her birinden hırka giymiştir

(Ṭabaḳātü’l-evliyâ˒, s. 494-495, 497-499, 504, 509). Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin Şeyh Şehâbeddin’in bir diğer halifesi Ebû Bekir Kutbüddin Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî’den de (ö. 686/1287) hırkası vardır (a.g.e., s. 506). Kutbüddin el-Kastallânî ile devam eden silsileden Murtazâ ez-Zebîdî de hırka giydiğini belirtmektedir (İtḥâfü’l-aṣfiyâ˒, s. 208-209). Ünlü seyyah İbn Battûta, Sühreverdiyye hırkasını İsfahan’da Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin bir başka halifesi Şehâbeddin Ali er-Recâ ile devam eden silsileden 14 Cemâziyelâhir 727 (7 Mayıs 1327) tarihinde Şeyh Kutbüddin Hüseyin b. Şemseddin Muhammed’in elinden giymiştir (Tuḥfetü’n-nüẓẓâr, I, 221). Sühreverdiyye’nin Afganistan’da etkisinin devam ettiği (DİA, I, 403), Hindistan’ın Keşmir gibi bazı bölgelerinde müntesipleri bulunduğu (DİA, XXV, 327-328), bazı Ortadoğu ülkelerinde ortadan kaybolmakla birlikte Irak’ta varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Sühreverdiyye’de Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî’nin müridlerin uyması gereken kurallardan bahseden eseri Âdâbü’l-mürîdîn’i, Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin Sünnî tasavvuf esaslarını anlattığı ʿAvârifü’l-maʿârif’i ile Ehl-i sünnet akaidini kaydettiği İʿlâmü’l-hüdâ ve ʿaḳīdetü erbâbi’t-tüḳā isimli eserleri, Ebû Ca‘fer İmâdüddin Muhammed b. Ömer es-Sühreverdî’nin Zâdü’l-müsâfir ve edebü’l-ḥâḍır adlı eseri tarikatın âdâbı ve

erkânı için temel kaynaklardır. Özellikle ʿAvârifü'l-maʿârif'in okunması ve okutulması için icâzet alınması gelenek olmuştur. Bu sayede tarikatta Sünnî çizgi büyük ölçüde bozulmadan devam ettirilmiş, mensupları Hindu, Budist vb. dinlerin tesirlerinden korunabilmiştir. Sühreverdiyye şeyhleri tasavvufta dünya nimetleri ve imkânlarına hiç sahip olmama ya da sahip olup sevgisini gönüle sokmama şeklinde anlaşılan zühd prensibinden genellikle ikincisini benimsemiş, bu çerçevede zenginliğe karşı çıkmadıkları gibi makam-mevki sahipleriyle de yakın ilişki kurmuşlardır. Ancak bu anlayışları sebebiyle Hindistan'da Çiştiyye mensupları tarafından ciddi şekilde eleştirilmişlerdir.

Sühreverdiyye tarikatında zikir, oturarak (kuûdî) ve sesli (cehrî / celî) olarak kelime-i tevhid çekmekten ibarettir. Bazı istisnalar dışında semâ uygulaması yoktur. Devranî zikre önem verildiği ve tarikatın esası haline getirildiği şeklindeki tesbit (DİA, IX, 248) Zeyniyye-Vefâiyye kolu dışında doğru değildir. Sühreverdiyye şeyhlerinden Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah el-Kûrânî el-Acemî, Harîrîzâde'nin Tibyân'da kaydettiği Reyḥânetü'l-ḳulûb fi't-tevaṣṣul ile'l-maḥbûb adlı eserinde zikrin yapılış şekli ve âdâbı üzerinde durmuştur. Buna göre mürid bütün günahlarına tövbe ettikten sonra abdestli halde temiz ve tercihen karanlık bir odada kıbleye dönük bir şekilde bağdaş kurup oturur. Ellerini uylukları üzerine koyup gözlerini yumarak kendisini şeyhinin huzurunda hayal eder ve onun himmetini ister. Sonra kalbiyle ism-i celâli (Allah) zikretmeye başlar. Ardından diliyle kelime-i tevhid zikrine geçer. Kelime-i tevhid zikrinin yapılış şekli bazı Sühreverdî şeyhleri tarafından şu şekilde tarif edilmiştir: Müridin başı kalbi üzerine eğik bir vaziyette iken zikre "lâ" sözüyle başlar ve başını hızlı bir şekilde sol omuzuna doğru kaldırır. Baş sol omuz üzerinde iken "lâ ilâhe" kısmı bitmiş olur. Ara vermeden başını tekrar hızlıca kalbine doğru indirir ve tam kalbi üzerine geldiğinde vurgulu bir şekilde "illallah" der. Bu arada kalbinden Allah'ın dışındaki her şeyi atmaya niyet eder. Kelime-i tevhid kalbine nakşoluncaya kadar farz ve sünnet namazlar dışında gün boyu bu zikirle meşgul olur. Ayrıca namazlardan sonra, gece ve gündüzün belli vakitlerinde okunacak dualar, her aya mahsus zikirler ve dualar vardır. Şehâbeddin es-Sühreverdî her ölüm yıl dönümünde törenlerle anılır. Hindistan Sühreverdîleri genellikle sabah namazından sonra Allah'ın doksan dokuz ismi ile Hz. Peygamber'in doksan dokuz ismini okurlar.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü’l-aḫyâr (trc. Sübhân Mahmûd - Muhammed Fâzıl), Delhi 1414/ 1994, tür.yer.; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 446-447; İbnü’l-Fuvatî, el-Ḥavâdiṡü’l-câmiʿa (nşr. Mehdî en-Necm), Beyrut 1424/2003, s. 72, 231; Abdurrahman Ebü’l-Ferec el-Vâsıtî, Ṭabaḳātü ḫırḳati’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1305, s. 49, 58-61; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 631-640, s. 98; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 375; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, Bulak 1299, II, 216; İbn Battûta, Tuḥfetü’n-nüẓẓâr, I, 221-222; II, 451-452, 544-545; Cüneyd-i Şîrâzî, Şeddü’l-izâr (nşr. Muhammedi Kazvînî - İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1328 hş., s. 176, 236, 352-353, 392, 394-395, 415, 419, 444, 461-462; İbnü’l-Mülakkın, Ṭabaḳātü’l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Beyrut 1406/1986, s. 262-265, 494-495, 497-499, 504, 506, 509; Câmî, Nefeḥât, s. 417-418, 472-475, 480-482, 504, 588; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 560-561; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 129b-132a; Zebîdî, ʿİḳd, s. 41-42, 61, 68-69, 75, 87; a.mlf., İtḥâfü’l-aṣfiyâʾ, s. 202, 206-209, 244; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü’l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş., s. 65; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 108b-109a; II, vr. 148b-160a; III, vr. 264a-b; L. Rinn, Marabouts et Khouan: étude sur l’Islam en Algérie, Alger 1884, s. 202-210; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü’l-evliyâ’dan Silsile-i Meşâyih-i Sühreverdiyye ve Kübreviyye, İstanbul 1318, s. 4-34; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 143, 283-288, 311; Ma‘sum Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 355-356; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 14, 20, 22, 29, 32-37, 39, 64-66, 233; R. A. Nicholson, “Pîr Jamal”, A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne (ed. T. W. Arnold - R. A. Nicholson), Amsterdam 1973, s. 364; Khaliq Ahmad Nizami, Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century, Delhi 1978, s. 177-178, 220-229; Beşîr Hüseyin Nâzım, Evliyâ-yı Multân, Lahor 1985, s. 12-52; Muhammad Muzammil Haq, Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India, Dhaka 1985, s. 78-95; S. A. A. Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1986, I, 190-226; a.mlf., “Jaunpûr”, DİA, XXIII, 578; Âişe Yûsuf el-Mennâî, Ebû Ḥafs ʿÖmer es-Sühreverdî, Devha 1412/1991, s. 28-49; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü’l-aṣfiyâʾ (trc. M. Zahîrüddin Batî), Lahor

1994, II, tür.yer.; A. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History, Leiden 2000, s. 192-207; Reşat Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler, İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., “Necîbüddin b. Büzgaş”, DİA, XXXII, 489-490; Kamerul Huda, Şihabeddin Ömer Sühreverdî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı (trc. Tahir Uluç), İstanbul 2004, tür.yer.; Bo Utas, “Notes on Afghan Sufi Orders and Khanaqahs”, Afghanistan Journal, VII/2 (1980), s. 60-67; Iqtidar Husain Siddiqui, “Resurgence of the Suhrawardi Silsila during the Lodi Period (1451-1576 AD)”, Pakistan Journal of History and Culture, VI/2, Islamabad 1985, s. 53-61; A. Rehmani, “Soharwardia Preaching in Sindh and Multan”, Journal of the Research Society of Pakistan, XXXIV Lahore 1997, s. 39-48; A. Bigelow, “The Sufi Practice of Friendship, the Suhrawardi Tariqa and the Development of a Middle Road”, Jusūr: The UCLA Journal of Middle Eastern Studies, XV, Los Angeles 1999, s. 14-49; F. Sobieroj, “Suhrawardiyya”, EI^2 (İng.), IX, 784-786; Nihat Azamat, “Âdiliyye”, DİA, I, 384; a.mlf., “Buhâriyye”, a.e., VI, 377; a.mlf., “Bülbül Şah”, a.e., VI, 486-487; Mehmet Saray, “Afganistan”, a.e., I, 403; Hamid Algar, “Bahâeddin Zekeriyyâ”, a.e., IV, 462-463; a.mlf., “Hâlid el-Bağdâdî”, a.e., XV, 284; Zehrâ Tâhirî Hakīkī, “Celâliyye”, a.e., VII, 258-259; a.mlf., “Hâksâriyye”, a.e., XV, 208-209; Süleyman Uludağ, “Devran”, a.e., IX, 248; a.mlf., “Kâşânî, Abdürrezzâk”, a.e., XXV, 5; Orhan Bilgin, “Fahreddîn-i Irâkī”, a.e., XII, 84-85; Mustafa Bahadıroğlu, “İbrâhim Zâhid-i Geylânî”, a.e., XXI, 360; Tahsin Yazıcı, “İmâd-ı Fakīh”, a.e., XXII, 168; Abdülhamit Birışık - Khalid Zafarullah Daudi, “Keşmîrî”, a.e., XXV, 327-328.

Reşat Öngören

SÜKEYNE bint HÜSEYİN

(سكينة بنت الحسين)

Sükeyne bint el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşiyye (ö. 117/735)

Hz. Hüseyin'in küçük kızı.

Yetmiş yaşında vefat ettiğine dair bilgiden hareketle 47 (667) yılında doğduğu söylenebilir. Annesi Rebâb bint İmruülkays el-Kelbiyye'dir. Asıl adı Âmine (Ümeyme veya

Emîne) olup annesi küçüklüğünde kendisine Sükeyne (Sekîne) lakabını takmıştır. Çocukluk dönemini Medine'de geçiren, ilim ve edep bakımından seçkin bir ortamda yetişen Sükeyne ilk dinî bilgileri başta babası ve annesi olmak üzere yakın çevresinden aldı. Çocukluk yıllarının sonlarına doğru ailesinin yaşadığı üzücü olaylara şahit oldu ve Yezîd'e biat etmeyen babası Hz. Hüseyin ile birlikte Mekke'ye gitti (28 Receb 60 / 4 Mayıs 680). Mekke'de birkaç ay kaldıktan sonra ailesiyle beraber Kûfe'ye hareket etti. 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde vuku bulan Kerbelâ Vak'ası'nın ardından esir alınarak önce Kûfe'ye, daha sonra Dımaşk'a Yezîd b. Muâviye'nin yanına götürüldü. Taberî, Sükeyne'nin bu sırada küçük bir kız olduğunu kaydederken (Târîḫ, V, 351) Zehebî amcasının oğlu Abdullah b. Hasan el-Ekber ile nişanlandığını, ancak evlilik gerçekleşmeden Abdullah'ın Kerbelâ'da şehid edildiğini söyler (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 262). Sükeyne ve beraberindekiler Dımaşk'ta birkaç gün tutularak bir muhafız birliği refakatinde Medine'ye gönderildi. Sükeyne, annesiyle birlikte Mescidi Nebevî'nin yakınındaki evlerine yerleşip burada yaşamaya başladı. Annesi Kerbelâ Vak'ası'ndan yaklaşık bir yıl sonra üzüntüsünden vefat etti. Sükeyne bir ara halası Seyyide Zeyneb bint Ali ile birlikte Mısır'a gitti, onun Mısır'da 65'te (684) vefatının ardından tekrar Medine'ye döndü.

Sükeyne'nin bundan sonraki hayatı kaynaklarda genellikle yaptığı evlilikler ve toplumdaki konumu çerçevesinde ele alınırken bazan birbiriyle çelişen rivayetlere yer verilir. Sükeyne ilk evliliğini, Hicaz'da halifeliğini ilân eden

Abdullah b. Zübeyr'in cesareti ve yakışıklılığıyla meşhur olan küçük kardeşi Mus'ab b. Zübeyr ile yaptı (67/686); bu evlilikten annesinin ismini verdiği bir kızı oldu. Mus'ab'ın Cemâziyelevvel 72'de (Ekim 691) Abdülmelik b. Mervân'a karşı yaptığı mücadelede öldürülmesinin ardından Medine'ye döndü. Daha sonra Abdullah b. Osman el-Hizâmî ile evlendi. Abdullah'ın babası Osman b. Abdullah b. Hakîm b. Hizâm, Mekke'de Kureyş'in ileri gelenlerinden olup Abdullah b. Zübeyr ile birlikte Yezîd'e karşı mücadele vermişti. Sükeyne'nin bu evlilikten Kureyn lakaplı Osman, Hakîm ve Rebîha adlı çocukları dünyaya geldi (Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, s. 233). Sükeyne, Abdullah b. Osman'ın vefatından sonra Asbağ b. Abdülazîz b. Mervân ile nikâhlandıysa da aralarında zifaf gerçekleşmedi. Ardından İbrâhim b. Abdurrahman b. Avf ile nişanlandığı veya kısa bir süre evli kaldığı, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın, Medine Valisi Hişâm b. İsmâil'e emir vererek bu evliliği sona erdirdiği rivayet edilmektedir (Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 372; Uyar, s. 94). Abdülmelik'in Sükeyne tarafından kabul edilmeyen evlilik teklifinin (Belâzürî, II, 416) bu olayla ilgili olması kuvvetle muhtemeldir. Sükeyne daha sonra Hz. Osman'ın torunu Zeyd b. Ömer ile evlendi. Onun evlilik için ileri sürdüğü, o döneme göre ilginç olan şartlar arasında Zeyd'in başkasıyla evlenmemesi ve Sükeyne'nin malî ve sosyal konularda serbest hareket etmesi, istediğiyle görüşmesi gibi maddeler bulunuyordu (Medâinî, I, 66-67; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVI, 102, 104; Âişe Abdurrahman, s. 137-138). Sükeyne'nin bu evliliğinin ne kadar sürdüğü belli değildir ve bundan sonraki hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. 5 Rebîülevvel 117'de (4 Nisan 735) Medine'de vefat eden Sükeyne, Cennetü'l-bakī'a defnedildi.

Kaynaklarda zamanının en dikkate değer kadınlarından olan Sükeyne'nin duygulu, asalet sahibi ve zeki olduğuna vurgu yapılır. Sosyal hayattaki yeri kadar evlilikleri ve güzelliğiyle de meşhurdu. Onun Hz. Peygamber'in soyundan olması ve Kerbelâ Vak'ası'nı yaşaması Şiî kaynaklarında kendisine özel bir önem verilmesine sebep olmuştur. Babasından hadis rivâyet eden ve başta Medine olmak üzere önemli şehir merkezlerinde yaşayan Sükeyne evini ilim ve hadis öğrenimi için halka açmış, yaşadığı her yerde evi şiire olan ilgisi dolayısıyla şairlerin toplandığı, şehrin kültürel hayatına yön veren bir mekân haline gelmiştir. Özellikle üst tabakadaki kadınlarla çeşitli meclislerde bir araya gelmekten hoşlanırdı. Bazı

kaynaklarda kendisinin şair olduğuna dair bilgiler mevcutsa da bir iki beyit dışında şiiri bilinmemektedir. Sükeyne daha çok şiir eleştirileriyle meşhur olmuş, Cerîr b. Atıyye, Ferezdak, Küseyyir, Cemîl, Nusayb b. Rebâh ve Ehvas gibi ünlü şairlerin atışmalarında hakemlik yapmıştır. Dönemin şairleri Sükeyne'nin şiir bilgisine güvenir, kendisine şiirlerini takdim edip tenkitlerini almak ister ve eleştirileri doğrultusunda şiirlerini düzeltirlerdi. Sükeyne aynı zamanda şairleri cömert bir şekilde ödüllendirirdi. Onun, kendisi görünmeden şairleri görebileceği bir şekilde oturma düzeni oluşturularak şiir okuttuğu ve şiir sahibine yüklüce para verdiği rivayet edilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVI, 108). Sükeyne'nin mûsikiyle de ilgilendiği belirtilir. Zamanının en ünlü mersiyehanı olan Ubeydullah b. Süreyc hayatının bir döneminde Sükeyne'nin himayesine girmişti.

Sükeyne ismi başta Ehl-i beyt olmak üzere müslümanların kızlarına sıkça verdikleri adlar arasında yer alır. Çeşitli yerlerde Sükeyne adına inşa edilen cami ve mescidlerin yanında kabrinin bulunduğu türbe ve makam şeklinde pek çok yapıya rastlanır. Bunların en meşhurları Dımaşk'ta ve Kahire'de bulunmaktadır. Ayrıca Kûfe Mescidi yakınlarında ve İstanbul'da Sünbül Efendi Camii'nde Sükeyne'ye isnat edilen makamlar vardır. Kahire'de Seyyide Nefise Camii'nin yanında yer alan, Emîr Abdurrahman Kethüdâ zamanında 1173'te (1759) yaptırılan Sükeyne el-Kübrâ Mescidi / Türbesi, Sükeyne bint Hüseyin'e ait olmayıp Ali Zeynelâbidîn'in kuzenine aittir. Fakat üç kapısının üzerindeki kitâbelerde Hüseyin'in kızı Sükeyne'ye ait olduğu yazılıdır (M. Ebü'l-Amâyim, s. 337). Kahire'de Cemâziyelevvel ayında Sükeyne'nin doğum günü münasebetiyle kutlamalar yapılır.

BİBLİYOGRAFYA

Medâinî, el-Mürdifât min Ḳureyş (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât içinde), Kahire 1370/1951, I, 64-69; İbn Sa'd, et-Ṭabakātü'l-kübrâ: el-Ḳısmü'l-mütemmim (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, X, 440-441; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 59, 233; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 201, 213-214, 219, 237, 594, 620, 680; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), II, 416-

418; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), V, 351, 464-465; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVI, 89-90, 93-118; XVII, 3-14; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Teẕkiretü'l-ẖavâṣ, Beyrut 1401/1981, s. 249-251; İbn Hallikân, Ibn Khallikan's Biographical Dictionary (trc. M. G. de Slane), Paris 1842, I, 581-584; Zehebî, Aʿlâmünnübelâʾ, V, 262-263; a.mlf., Târîẖu'l-İslâm: sene 101-120, s. 372, 381; Kütübî, ʿUyûnü't-tevârîẖ (nşr. Afîf Nâyif Hâtûm), Beyrut 1416/1996, s. 187-188; Âişe Abdurrahman, Sükeyne bintü'l-Ḥüseyin, Beyrut 1406/1985; A. Sanni, "Women Critics in Arabic Literary Traidition with Particular Reference to Sukayna Bint al-Husayn", BRISMES: Proceedings of the 1991 International Conference in Middle Eastern Studies, London 1991, s. 358-366; H. Kilpatrick, Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's Craft in Abū'l-Faraj al-Isbahānī's Kitāb al-aghānī, London 2003, s. 173-180; M. Ebü'l-Amâyim, Âs̱ârü'l-Ḳāhireti'l-İslâmiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 2003, s. 337-339; Gülgûn Uyar, Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı, İstanbul 2004, s. 78, 94-95, 103, 466, 474-475; Jean-Claude Vadet, "Une personalité féminine du Hiğāz au Ier/ VIIe siècle: Sukayna, petite-fille de ʿAlī", Arabica, IV, Leiden 1957, s. 261-287; H. Massé, "Sükeyne", İA, XI, 90-92; A. Arazi, "Sukayna bt. al-Ḥusayn", EI² (İng.), IX, 802-803; Marziyye Muhammedzâde, "Sükeyne bintü'l-Ḥüseyin", DMT, IX, 228.

Hilal Görgün

SÜKKERÎ

(السكّري)

Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh el-Atekî es-Sükkerî (ö. 275/888)

Basralı şiir ve ahbâr râvisi, dil ve edebiyat âlimi.

212 (827) yılında doğdu. Emevîler ve Abbâsîler dönemi siyasî ve kültürel hayatında etkili ailelerden Mühellebîler'e mensuptur. Hocaları arasında Yahyâ b. Maîn, Muhammed b. Habîb, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Riyâşî, Ahmed b. Hâris el-Hazzâz, İbn Şebbe, İbnü's-Sikkît ve Hâris b. Ebû Üsâme gibi âlimler sayılmaktadır. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile görüştüğü, Ebû Ubeyde et-Teymî, Ebû Zeyd el-Ensârî ve Asmaî'den ders okuduğu şeklindeki rivayet tarih bakımından mümkün görünmemektedir (Yâkūt, VIII, 95-97). Çok sayıda şairin divanını derledi ve şerhini yaptı. Bunlar arasında İmruülkays b. Hucr, Nâbiga ez-Zübyânî, Kays b. Hatîm, Meymûn b. Kays el-A'şâ, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Lebîd b. Rebîa, Hassân b. Sâbit, Hutay'e, Nâbiga el-Ca'dî, İbn Kays er-Rukayyât, Ahtal, Cerîr b. Atıyye ve Ebû Nüvâs zikredilebilir (a.g.e., VIII, 98). Ayrıca Benî Hüzeyl, Benî Şeybân, Benî Rebîa, Benî Kinâne gibi çeşitli kabilelere mensup şairlerin şiirlerini derleyerek çok sayıda kabile şiiri divanı oluşturdu (a.g.e., VIII, 99). Bu eserlerin çoğunu hocası Muhammed b. Habîb'den rivayet etti.

Sükkerî'ye birçok şiir ve ahbâr rivayeti dolayısıyla "râviye" (büyük râvi) lakabı verilmiştir. Rivayetleri kabul hususunda Basra okulu katı bir tutum benimsediği halde Sükkerî'nin Kûfe okulunda olduğu gibi daha rahat bir tavır ortaya koyarak nakilleri çoğalttığı ve kendisini Basra okulunun metoduyla sınırlamadığı görülür. Bunda Muhammed b. Habîb ve diğer Kûfe okuluna mensup hocaları ile onun sürekli not tutma alışkanlığının tesiri olmalıdır. Zira çağdaşı Sa'leb'in, hâfızasına güvenerek elde ettiği bilgileri kayda geçirmemesine rağmen Sükkerî'nin defterini sürekli yanında taşıdığı, duyduğu bilgi ve rivayetleri kaydettiği belirtilir (İbnü'l-Kıftî, I, 148).

Güvenilir, dindar ve ehliyetli bir kimse olduğu belirtilen Sükkerî'nin "nahvî" ve "lugavî" nisbelerinden aynı zamanda nahiv ve lugat âlimi olduğu anlaşılmaktadır. Şiir şerhi sırasında birçok kelimenin anlamıyla ilgili açıklamaları onun bu alandaki bilgisini ortaya koymaktadır. Ayrıca Kur'an okutması ve hattının düzgün olması dolayısıyla itibar gördüğü belirtilir. Hocası Muhammed b. Habîb gibi neseb ilmiyle de meşgul olmuştur. Talebeleri arasında Muhammed b. Ahmed el-Hakîmî, Muhammed b. Abdülmelik et-Târîhî, Ebû Sehl b. Ziyâd el-Kattân'ın isimleri zikredilir. Birçok kaynakta belirtildiği üzere 275'te (888) vefat etmiş olup ölüm tarihi olarak verilen 290 (903) yılı yanlıştır.

Eserleri. İbnü'n-Nedîm, Sükkerî'nin derlediği elliye yakın divandan ve otuza yakın kabile şiirleri divanından bahseder. Bunlardan yayımlanmış olanlar şunlardır: 1. Dîvânü'l-Hü×eliyyîn* (Şerḥu eşʿâri'l-Hüẕeliyyîn). Eserin yaklaşık otuz şairin şiirlerinin yer aldığı bölümünü İngilizce tercümesiyle birlikte The Poéms of the Huzailis adıyla John G. Kosegarten neşretmiştir (London 1854). Diğer bir kısmını Letzter Teil der Lieder der Hudhailiten adıyla (Berlin 1884) Julius Wellhausen Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin divanını Neue Hudailiten-Diwane: Divan Abu Du'aib ismiyle (I, Hannover 1926) ve diğer bazı Hüzelî şairlerin şiirlerini Die Diwane der Hudailiten: Dichter Saʿida b. al-Guajja, Abū Hirās, al-Mutanahhil und Usāma ibn al-Harit adıyla (II, Leipzig 1933) Josef Hell yayımlamıştır. Daha sonra Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye idaresi tarafından kendi kütüphanelerindeki nüsha esas alınarak ve önceki neşirler göz önünde tutularak neşredilmiştir (Dîvânü'l-Hüẕeliyyîn, I-III, Kahire 1945-1950). Eser, Abdüssettâr Ahmed Ferrâc tarafından tahkik edilip Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından kontrol edilmek suretiyle de yayımlanmıştır (Şerḥu Eşʿâri'l-Hüẕeliyyîn, I-III, Kahire 1963-1965). 2. Eşʿârü'l-luṣûṣ. Yağma ve baskınlarıyla tanınan şairlerin şiirlerini ihtiva ettiği anlaşılan eserin sadece Tahmân b. Amr el-Kilâbî'nin şiirlerine ait kısmı günümüze ulaşmış olup neşredilmiştir (nşr. William Wright, Leiden 1859; nşr. Muhammed Cebbâr el-Muaybid, Bağdat 1968; nşr. Muhammed Abdülkerîm Mes'ûd, Beyrut 2002). 3. Şiʿru'l-Aḫṭal. Ebû Abdullah Muhammed b. Abbas el-Yezîdî'nin Sükkerî'den, onun da Muhammed b. Habîb'den rivayet ettiği eser Antuan Sâlhânî (Beyrut 1891) ve Fahreddin Kabâve (Halep 1971; I-II, Beyrut 1399/1979; I-II, Beyrut 1400/1980) tarafından yayımlanmıştır. 4. Dîvânü Cirâni'l-ʿAvd en-Nümeyrî (Kahire 1931; nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Bağdat 1982). 5. Şerḥu Dîvâni

Kâʿb b. Züheyr (nşr. Tadeusz Kowalski, Krakow 1950; Kahire 1369/ 1950, 1385/1965). 6. Şerḥu Dîvâni'l-Ḥuṭayʾe. Ahmed Emîn eş-Şinkīṭî tarafından Dîvânü'l-Ḥuṭayʾe adıyla (Kahire 1323), ayrıca Dîvânü'l-Ḥuṭayʾe bi-şerḥi İbni's-Sikkît ve's-Sükkerî ve's-Sicistânî içinde yayımlanmıştır (nşr. Nu'mân Muhammed Emîn Tâhâ, Kahire 1958, 1987). 7. Dîvânü Ebi'l-Esved ed-Düʾelî. Eseri Sükkerî'den Ebü'l-Hattâb Abbas b. Ahmed, ondan Ebü'l-Kāsım Ubeydullah b. Osman ed-Dekkāk rivayet etmiştir (nşr. Muhammed Hasan Âl Yâsîn, Beyrut 1974). 8. Şerḥu Dîvâni'z-Zefyân Ebi'l-Mirḳāl ʿAtâʾ b. Üseyd et-Temîmî. Muhammed Abdullah el-Atram yüksek lisans tezi olarak eseri neşre hazırlamıştır (Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye, Kahire 1973-1974). 9. Şerḥu Dîvâni İmriʾi'l-Ḳays. Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî, Hâlid b. Külsûm ve Muhammed b. Habîb tarafından çeşitli açıklamalarla birlikte rivayet edilen divanı Sükkerî derlemiş olup eser divanın en önemli şerhi kabul edilir. Kitabı, Dîvânü İmriʾi'l-Ḳays ve mülḥaḳātühû bi-şerḥi Ebî Saʿîd es-Sükkerî adıyla Enver Alyân Ebû Süveylim ve Muhammed Ali eş-Şevâbike yayımlamıştır (I-III, el-Ayn 1421/2000). 10. Dîvânü ʿAdî b. Zeyd (nşr. Muhammed Cebbâr el-Muaybid, Bağdat 1965).

Sükkerî, hocası Muhammed b. Habîb'den Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin Cemheretü'n-neseb adlı eseriyle hocasına ait el-Muḥabber ve el-Münemmaḳ fî aḫbâri Ḳureyş adlı eserleri de rivayet etmiştir. Ayrıca kaynaklarda Kitâbü'l-Vuḥûş, Kitâbü'n-Nebât (İbnü'n-Nedîm eserin bir parçasını gördüğünü belirtmiş, İbn Sîde el-Muḫaṣṣaṣ'ta bu eserden nakillerde bulunmuştur), el-Menâhil ve'l-ḳurâ, el-Ebyâtü's-sâʾire, Men Ḳāle beyten ve luḳḳıbe bih ve Şerḥu Nevâdiri Ebî Zeyd el-Enṣârî gibi eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 177-180; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 296-297; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut 1424/2003, s. 159, 187; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VIII, 94-99; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 148, 291-293; Zehebî, Aʿlâmü'n-

nübelâʾ, XIII, 126-127; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 88; Brockelmann, GAL, I, 108-109; Suppl., I, 168; Sezgin, GAS, VIII, 97; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 66; Nâsıruddin el-Esed, Meṣâdirü'ş-şiʿri'l-Câhilî, Kahire 1978, s. 193, 494-496; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1963, 1964 et 1965", MIDEO, VIII (1964-66), s. 261-264; Nihad M. Çetin, "Sükkerî", İA, XI, 92-94; S. Leder, "al-Sukkarī", EI² (İng.), IX, 805; Mehmet Sami Benli, "Muhammed b. Habîb", DİA, XXX, 533-534.

Sedat Şensoy

SÜKNÂ

(السكنى)

Bir evden veya evin bir bölümünden mesken olarak yararlanma hakkı.

Sözlükte “yerleşmek, oturmak; sükûnet, huzur” gibi mânalara gelen sükûn kökünden türeyen süknâ fıkıhta bir evden veya onun bir bölümünden mesken olarak yararlanma hakkını ifade eder. Kelime yalın halde veya “evin süknâsı” gibi bir eşyaya izâfe edilerek kullanıldığında ilgili kişinin bir malın menfaatinden, içinde kalma şeklinde yararlanma yetkisini belirtirken “zevcenin süknâsı, iddet bekleyen kadının süknâsı” örneklerinde olduğu gibi aile hukuku ilişkilerinden doğan malî hak ve yükümlülükler bağlamında kullanıldığında bu kişilerin uygun bir meskende barınmalarının sağlanması hakkını anlatır. “Süknâ hakkı” şeklindeki kullanımlarda çoğunlukla bu nitelikteki malî haklar söz konusu edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de süknâ kelimesi geçmemekle birlikte aynı kökten türeyen kelimeler birçok yerde sözlük anlamlarıyla (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “skn” md.) ve kocanın, boşanma iddeti bekleyen karısını sahip olduğu imkânlar ölçüsünde kendi oturduğu yerde oturtmasını emreden âyette terim anlamıyla (et-Talâk 65/6) yer almaktadır. Hadislerde ise süknâ hem sözlük hem terim anlamıyla yaygın biçimde kullanılmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “skn” md.).

Süknâ kavramı fıkıhta değişik bağlamlarda ele alındığından bununla ilgili hükümler fıkıh eserlerinin farklı yerlerine dağılmış durumdadır. “Belirli bir mal üzerinde doğrudan kullanma yetkisi” mânasındaki süknâ bu hakkın kurucu işlemleri niteliğindeki icâre, âriyet, vasiyet, vakıf, iktâ ve sulh gibi bölümlerde; “bu yetkinin borçlu-alacaklı ilişkisi çerçevesinde malî hak / yükümlülük olarak sabit olması” anlamındaki süknâ ise daha ziyade aile hukukuyla ilgili bölümlerde işlenmektedir. Her iki anlamıyla süknâ malî haklardan olmakla birlikte ilkinde bu hak doğrudan mal (ayn) üzerinde kurulmakta, ikincisinde kişinin zimmetinde alacak hakkı (deyn) şeklinde sabit olmaktadır.

Aynî Hak Olarak Süknâ. Bir evde oturmak bir malın (ayn) kullanılmasıyla meydana gelen menfaati ifade ettiğinden süknâ temelde menfaat üzerine kurulu bir haktır. Mutlak süknâ hakkı, sahibine bu menfaatten hem bizzat yararlanma hem de onu hukukî tasarruflara konu yapma yetkisi verir. Bu nitelikteki süknâ bütün mezheplere göre nâkıs milk kapsamında milkü'l-menfaa niteliğinde kabul edilir (bk. MİLK; MÜLK). Süknâ, bazı hallerde kullananın şahsına sıkı sıkıya bağlı ferdî faydalanma yetkisi şeklinde de kurulabilir. Bu durumda süknânın konusu yine eşyanın menfaati olmakla birlikte bunun, sahibi tarafından hukukî işlemlere konu yapılması mümkün değildir. Bu şekilde kurulan süknânın milk mi yoksa ibâha karakterli yararlanma yetkisi mi doğurduğu, milk ise milkü'l-menfaa mı yoksa milkü'l-menfaanın özel ve ondan farklılaşmış bir türü olan milkü'l-intifâ mı olduğu doktrinde tartışmalıdır (aş. bk.).

İslâm hukukunda başkasına ait meskende süknâ hakkı tek taraflı veya iki taraflı iradeye dayalı muhtelif hukukî işlemlerle kurulabilmektedir. Süknâ hakkı doğuran başlıca işlemler şunlardır: a) Kira. Süknâ hakkının en yaygın türü kira akdiyle kurulanıdır. Kiralanan eşyada akdin konusu aynın menfaati olup meselâ konut diye kiralanan evin temel menfaati süknâdır. Bu sebeple akidde oturma kaydı zikredilmese de kira akdiyle doğan hak süknâ hakkıdır. Kira ile elde edilen süknâ bütün mezheplere göre milkü'l-menfaa türünde ve herkese karşı ileri sürülebilen aynî bir hak olarak değerlendirildiği için kiracı bu hakkını akdin ve mevcut örfün gerektirdiği ölçülerde bizzat kullanabildiği gibi süresi içinde kullanılış tarzı değişmemek kaydıyla kira, âriyet vb. hukukî işlemlerle başkasına da devredebilir. Aksi yönde ileri sürülen şartların akdin gereğine ters düştüğü ve fâsid olduğu kabul edilmiştir. Bu hükümde, süknâ hakkının milk karakteri yanında klasik dönem fakihlerinin taşınmaz mallardan oturma şeklinde yararlanmalarda kişilerin şahsının önemli olmadığı yönündeki temel kabulleri etkili olmaktadır (bk. İCÂRE).

b) İâre. Kişi sahip olduğu evi oturması için başkasına karşılıksız olarak verdiğinde alan kişinin ev üzerinde süknâ hakkı doğmaktadır. Klasik İslâm hukuku eserlerinde evin süknâsının bedelsiz devri için çeşitli ifade kalıplarının kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında evin süreli, süresiz veya yaşadığı sürece kaydına bağlı olarak süknâ kılındığı yahut "menfaatinin bedelsiz temlik edildiği" anlamındaki âriyet ifadelerinin

yanında evin süknâsının veya menfaatinin hibe kelimesi kullanılarak temlik edildiği örneklere de rastlanır. Menfaatin hibesi evin aynını değil kullanım hakkını devrettiği için yapılan işlemin âriyet hükmünde olduğu kabul edilir. Öte yandan umrâ ve rukbâ işlemlerine bağlı olarak teslim alınan ev üzerindeki kullanma hakkı da bazı fakihlerce âriyet niteliğinde süknâ hakkı diye yorumlanmaktadır (bk. RUKBÂ). İâre akdiyle kazanılan süknâ Mâlikîler'e ve Kerhî dışındaki Hanefîler'e göre milkü'l-menfaa niteliğindedir. Mâlikîler'e göre iâre bağlayıcı olduğu için âriyet alan kişi süknâ hakkını süresi içinde bedelli veya bedelsiz başkasına devredebilir. Hanefîler'e göre iâre bağlayıcı bir işlem olmadığından âriyet verenin açık izni olmadıkça âriyet alanın süknâ hakkını başkasına iâre etmesi tartışmalı olsa da tercih edilen görüş bu işlemin cevazı yönündedir. Fakat Hanefîler'ce kabul edilen, "Kişi mâlik olduğundan fazlasını temlik edemez" kuralına göre âriyet alanın bunu kiraya vermesi câiz görülmemiştir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise iârenin hak sahibine menfaat üzerinde bizzat kullanmanın dışında hukukî tasarruflarda bulunma yetkisi vermediğini dikkate alarak bunun milkü'l-menfaa değil milkü'l-intifâ ya da ibâha karakterli bir yetki doğurduğu sonucuna varmıştır. Hanefîler'den Kerhî de iârenin ibâha karakterli olduğu görüşündedir (bk. ÂRİYET).

c) Vasiyet. İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrüme, Zâhirîler ve Mâlikîler'den İbn Abdülber dışında İslâm hukukçularına göre evin menfaati tek başına vasiyet edilebilir. Bu vasiyetin mutlak, süre belirtmeden veya süreyle sınırlı biçimde kurulması geçerlidir. Evin süknâsı vasiyet edildiğinde bu işlem, lehine vasiyet yapılan için kural olarak mûrisin malının üçte birinde geçerli olmak üzere milkü'l-menfaa niteliğinde bir yetki doğurmaktadır. Bundan dolayı fakihlerin çoğunluğuna göre aksine kayıt bulunmadıkça bu menfaatin iâresi ve kiraya verilmesi câizdir. Hatta genelde menfaatin vakfını câiz gören Mâlikîler'e göre kira, vasiyet vb. yollarla elde edilen süknâ hakkı süresi içinde başka cihete vakfedilebilir. Şâfiîler'e göre süre ile sınırlı veya kişinin hayatı boyunca istifadesi üzerine yapılan menfaat vasiyeti, ibâha karakterli kullanma yetkisi verip ev üzerinde iâre ve kira gibi tasarruflarda bulunmaya yetkili kılmaz. Mâlikîler de vasiyetin bazı kayıtlarla milkü'l-intifâ veya ibâha ifade edecek şekilde yapılabileceği görüşündedir. Hanefîler'de ise bedelsiz mâlik olunan menfaatin bedelli olarak temliki anlamı taşıdığı için lehine süknâ vasiyet edilen kişinin bunu iâre etmesi geçerli görülse de kiraya vermesi geçerli sayılmamıştır (bk.

VASİYET).

d) Vakıf. Gayri menkullerin belirli kişilerin süknâsı gayesiyle vakfedilmesi vakfın

en yaygın şekillerinden olup fıkıh eserlerinde vakıfla ilgili meselelerin birçoğu bu nitelikteki vakıflar hakkındadır. Süknânın vakfedilmesi işlemi vakfın çeşidine, vakfedenin şartlarına, lehtar kişilerin durumuna ve mezheplerin menfaat üzerindeki tasarruflara yönelik temel yaklaşımlarına göre lehine süknâ tesis edilen kişiler açısından milkü'l-menfaa, milkü'l-intifâ, ibâha ve hakku'l-ihtisâs niteliğinde yetkiler doğurabilmektedir. Bu hakkın bedel karşılığında devredilip devredilemeyeceği de bu yetkilerin mahiyetine göre değerlendirilmektedir (bk. VAKIF). Ayrıca Osmanlı hukukunda bazı vakıf çeşitleriyle ilgili olarak ortaya çıkan gedik hakkı klasik doktrindeki süknâ kavramıyla temellendirilmekte ve bazan aynı adla ifade edilmektedir (bk. GEDİK).

e) İktâ. Yetkili mercilerin, devlete ait arazi veya emlâkin bir kısmını kuru mülkiyeti devlette kalmak üzere belirli kişilerin kullanma ve yararlanması için tahsis etmesi işlemi, fakihlerin çoğunluğuna göre içinde süknâ hakkını da barındıran milkü'l-menfaa niteliğinde bir yetki sağlar.

f) Sulh. Konusu mal olan anlaşmazlıkta bedel olarak süknâ hakkı ve konusu süknâ olan davada bedel olarak mal verilip sulh yapılması câizdir. Her iki durumda gerçekleştirilen işlem kira akdi, verilen mal da süknânın ücreti kabul edilmektedir. Bununla birlikte Mâlikîler, "deynin deyn ile feshi" anlamına geleceği için zimmette sabit alacak hakkına karşılık süknâ hakkının bedel olmasını câiz görmezken aynı cinsten iki menfaat karşılıklı bedel kılınarak icâre akdi yapılamayacağını savunan Hanefîler de süknâ davasından başka bir süknâ karşılığında vazgeçilmesi yoluyla sulh yapılmasını geçerli saymaz. Diğer taraftan davalının zilyedi olduğu evde bir süre oturması üzerine yapılan sulh akdini Hanefîler câiz görürken Şâfiî ve Hanbelîler câiz görmemiştir (bk. SULH).

Alacak Hakkı Olarak Süknâ. Bu anlamıyla süknâ aile hukuku ilişkileri çerçevesinde eş, çocuklar ve belirli akrabalara tanınan mesken hakkını ifade eder. Esas itibariyle nafaka yükümlülüğünün bir parçasını teşkil ettiği için

bu konu fıkıh eserlerinde genellikle nafaka ile birlikte işlenir. Nafaka ile aynı hukukî sebeplere bağlı olarak doğan mesken yükümlülüğü hem evlilik hem de hısımlık nafakası kapsamında söz konusu olmaktadır. Fakihler, nafaka hakkı kapsamında evli kadının mesken ihtiyacını karşılama yükümlülüğünün kocaya ait olduğunda görüş birliği içindedir. Aile meskeninin erkek ve kadından hangisinin malî ve içtimaî seviyesine göre belirleneceği hususu tartışılmakla birlikte örf ve âdet dikkate alınmak kaydıyla fıkıh ilkeleri çerçevesinde barınma yerinde aranan asgari vasıfların meskende bulunması şarttır. Meskenin kadının beşerî, dinî ve gündelik ihtiyaçlarına cevap verecek, onun can ve mal güvenliğini sağlayacak, aile mahremiyetini ve sırlarını koruyacak nitelikte olması bu özelliklerin başında gelmektedir. Evin makul ölçüler içinde döşenmesi ve ev için gerekli eşyanın temin edilmesi mesken yükümlülüğü kapsamında değerlendirilmiştir. Mesken nafaka yükümlüsünün kendi mülkü olabileceği gibi kira, âriyet vb. yollarla temin ettiği yer de olabilir. Kadının prensip itibariyle tasarrufu kendine ait evde ikamet ettirilmesi gerekmekle birlikte bunun müstakil bina olması şart değildir, bir binanın müstakil bölümü de olabilir. Evde karı ve koca ile birlikte onların hısımlarından hangilerinin barınabileceği konusunda fıkıh mezhepleri arasında bazı görüş ayrılıkları vardır (bk. MESKEN).

Yeni bir nikâha gerek olmaksızın evlilik hayatını sürdürmenin mümkün olduğu boşama türünde (ric‘î talâk) boşanan kadının iddet süresince süknâ hakkının bulunduğu konusunda fakihler arasında ihtilâf yoktur. “O kadınları imkânınıza göre kendi oturduğunuz yerde oturtun” (et-Talâk 65/6) ve, “Onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar” (et-Talâk 65/1) meâlindeki âyetlerin öncelikle ric‘î talâkla boşanan kadınlar hakkında olduğu kabul edilmektedir. Öte yandan, “Eğer onlar hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın” âyeti gereğince (et-Talâk 65/6) kadın hamile ise yeni bir nikâh gerektiren (bâin) talâkla boşanmış olsa da bütün fakihlere göre nafaka ve süknâ hakkına sahiptir. Bununla birlikte nafaka ve meskenin hamile kadın için mi yoksa karnındaki çocuk için mi olduğu konusunda değişik yorumlar yapılmıştır. Hanbelîler’in çoğunluğuna ve Zâhirîler’e göre hamile olmayıp bâin talakla boşanan kadının iddeti süresince süknâ hakkı yoktur. Bu görüşün temel dayanağı, Hz. Peygamber’in bâin talâkla boşanan Fâtıma bint Kays’a nafaka ve süknâ hakkı tanımadığı ve onu iddetini geçirmek üzere Abdullah b. Ümmü

Mektûm’un evine yerleştirdiği yönündeki rivayettir (Buhârî, “Ṭalâḳ”, 41; Müslim, “Raḍâʿ”, 103, 109, 111, 113, 114, 117). Bu görüşte olan âlimler hadisin bazı rivayetlerinde yer alan, “Nafaka ve süknâ kocasının kendisine dönme hakkı bulunan kadın için sabit olur” şeklindeki ilâveyi de (Nesâî, “Ṭalâḳ”, 7) dikkate alarak yukarıdaki âyetlerin sadece ricʿî talâkla boşanmış kadınları kapsadığını ileri sürer. Bu durumdaki kadının süknâ hakkının bulunduğu görüşünde olan Hanefîler ise bu âyetlerin ricʿîbâin ayırımı söz konusu olmaksızın boşanan bütün kadınları içine aldığını savunmakta ve Hz. Ömer ile Âişe gibi sahâbîlerin Fâtıma bint Kays’ın rivayetine yönelik itirazlarını da (Buhârî, “Ṭalâḳ”, 41-42; Müslim, “Ṭalâḳ”, 40, 46, 54) göz önünde bulundurarak bu hadisle amel edilemeyeceğini belirtmektedir. Mâlikî ve Şâfiîler, söz konusu hadisin delil değerini kabul etmekle birlikte bu durumdaki kadının süknâ hakkının bulunduğunu, Fâtıma bint Kays’ın ise özel durumu sebebiyle bu haktan mahrum edildiğini ileri sürer.

Fakihlerin büyük çoğunluğu, evliliğin boşanma dışındaki sebeplerle sona ermesi halinde kadının iddeti süresince süknâ hakkına sahip olacağı kanaatindedir. Ölen kocanın mallarının mirasçılara intikal etmesi sebebiyle Hanefîler’e göre hamile olsun veya olmasın ölüm iddeti bekleyen kadının süknâ hakkı bulunmaz. Bu durumdaki kadının bir yıl meskende oturması yönünde vasiyet yapılmasını öngören âyet (el-Bakara 2/240) kadına miras hakkı tanıyan âyetle (en-Nisâ 4/12) neshedilmiştir (ilgili rivayetler için bk. Buhârî, “Tefsîr”, 2/41, “Ṭalâḳ”, 50; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 42, 45; Nesâî, “Ṭalâḳ”, 60). Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe ve bazı şartlarla Mâlikîler’e göre ölüm iddeti bekleyen kadının süknâ hakkı mevcuttur. Bu görüş sahipleri, kocası ölen kadının dört ay on gün iddet beklemesi gerektiğini bildiren âyeti (el-Bakara 2/234) ve Hz. Peygamber’in kocası öldürülen Fürey‘a bint Mâlik’le ilgili uygulamasını (el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭalâḳ”, 87; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 42) delil gösterirler. Hanbelîler’e göre, kocası ölen kadının hamile ise süknâ hakkı bulunmakla birlikte hamile değilse bu hakkının bulunup bulunmadığı tartışmalıdır. Nafaka ve süknâ hakları geçerli evlilikler için söz konusudur. Fâsid akidle evli olan veya hukuken muteber bir şüpheyle cinsel ilişkiye girilen kadının nafaka ve süknâ hakkı yoktur; fakat bu durumdaki kadın hamile olup karnındaki çocuğun nesebinin sübûtuna karar verilirse nafaka ve mesken hakkı doğar.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “skn” md.; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 209-211; IV, 15-17, 174-175, 182, 201; VI, 47, 214-216; VII, 352-353, 386; İbn Kudâme, el-Muġnî, V, 226-227, 434, 449-451,

475-479, 686-692; VI, 657; Nevevî, Şerḥu Müslim, X, 94-107; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, V, 522-542; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, Naṣbü’r-râye, Beyrut 1407/1987, III, 263-264, 272-275; İbn Receb, el-Ḳavâʿid, Beyrut 1413/ 1992, s. 187-190; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu’l-bârî (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī - Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), IX, 477-481; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XX, 307-311; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), IV, 207, 212-215; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), s. 342, 353-354; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Karaçi, ts. (İdâretü’l-Kur’ân ve’l-ulûmi’l-İslâmiyye), II, 207-209; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, III, 401-408; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 483-489; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VI, 338-342; Kadri Paşa, el-Aḥkâmü’ş-şerʿiyye fi’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1318, md. 184-188; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/ 1957, s. 283-284; a.mlf., el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 68-76; Bedrân Ebü’l-Ayneyn Bedrân, el-Fıḳhü’l-muḳāren li’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Beyrut 1967, s. 247-250; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1967, I, 283-287; Bilmen, Kāmus2, II, 450-454, 488-494; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, el-Milkiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Amman 1974, I, 207-208, 236-243; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 435-437; a.mlf., el-Medḫal fi’t-taʿrîf bi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, s. 343-351; Mahmûd M. Şeltût - M. Ali es-Sâyis, Mukayeseli Mezhepler Hukuku (trc. Sait Şimşek), İstanbul, ts. (İlim Yayınları), s. 157-164; Adnân Hâlid et-Türkmânî, Ḍavâbiṭü’l-milkiyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Cidde 1404/1984, s. 17-20; Nafaka Kanunu (haz. Orhan Çeker), İstanbul 1985, s. 85-87 (md. 279-287); Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, V, 8-11, 493-495; VIII, 43-93, 168, 765-766, 803-805, 816-818; Abdurrahman es-

Sâbûnî, Şerḥu Ḳānûni'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyyeti's-Sûriyye, Dımaşk 1406-1407/1986-87, I, 320-323; Abdullah Muhtâr Yûnus, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve devrühâ fi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, İskenderiye 1407/1987, s. 140-146; Halil Cin, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Konya 1988, s. 199-200; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 180-198; Ruhi Özcan, İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası, İzmir 1996, s. 19-23; Hasan Güleç, İslâm Hukukunda Nafaka, İzmir 1996, s. 52-56, 71-76; Hasan Hacak, İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi'l-merʾe ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1420/2000, VII, 196-199; IX, 236-254; M. Muhyiddin Abdülhamîd, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 2003, s. 210-211; Abdüssamet Bakkaloğlu, Suriye'de Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Bunlar Üzerinde Osmanlı Tesirleri (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 114-117; M. Y. Izzi Dien, "Suknā", EI² (İng.), IX, 805-806; "İskân", Mv.Fİ, IX, 5-162; "Süknâ", Mv.F, XXV, 106-130; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1094-1097.

Hacı Mehmet Günay

SÜKÛN

(السكون)

Cismin mekândaki durağan hali veya hareketsizliği anlamında felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte "durmak, hareket etmemek, değişmemek" anlamındaki sükûn kelimesi felsefede "hareket etme özelliği bulunan nesnenin hareket etmemesi" şeklinde tanımlanmıştır (İbn Sînâ, en-Necât, s. 152). Diğer bir ifadeyle sükûn bir nesnenin iki zaman arasında nicelik, nitelik, mekân ve konumunun değişmemesi durumudur (Abdülemîr el-A'sem, s. 255). Sükûnun "cisimde hareket ve değişimin olmaması" şeklinde tarif edilmesi hareket ve sükûnun karşıt terimler olduğunu göstermektedir. Buna göre hareket bir eylemi ve bir oluşu belirtirken sükûn bundan yoksun olmayı ifade eder, yani birincisi aktif, ikincisi pasif kabul edilmektedir. Sükûn ile hareket kavramları arasındaki karşıtlık hareketten sonra sükûn hali gerçekleştiği takdirde düşünülebilir; eğer sükûndan sonra hareket gerçekleşmişse burada karşıtlıktan söz edilemez. Çünkü bir mekândan hareket, o mekânda bulunma halinin bitip başka bir mekânda meydana gelmesidir. Filozof İbn Bâcce'ye göre sükûn ile sükûn haline yönelik hareket arasındaki karşıtlık zıt hareketler arasındaki karşıtlık derecesinde tam karşıtlık sayılmaz (Dügaym - Cihâmî, s. 1440). Meşşâî felsefede hareket ve sükûn zamanı ölçen ve belirleyen kavramlar olarak kabul edilir; zamanın varlığı bu iki kavramın varlığıyla anlaşılır. Ancak bir eylem ve bir değişim sürecinin belirlenmesinde sükûna nisbetle hareket aktif ve dikkat çekici olduğundan zamanın ölçümünde daha uygun bir araç durumundadır. Bu sebeple hareket birinci derecede, sükûn ise ikinci derecede bir ölçü aracı ve bir belirleyici sayılmaktadır.

Sükûn ve hareket kelâmın temel meseleleri arasında yer almamakla birlikte alternatif bir tabiat felsefesi geliştirme düşüncesiyle kelâm âlimleri bu iki kavramı birçok açıdan irdelemişlerdir. Onlara göre cismin sükûn, hareket, toplanma (içtimâ) ve ayrılma (iftirâk) olmak üzere dört hali vardır. Sükûn terimini daha genel bir kavram sayılan oluşla (kevn) özdeş sayan

kelâmcılar, oluşu “cevherin işgal ettiği mekânda bulunması” şeklinde tanımlar. İki kavramdan hareketi “bir yerdeki nesnenin bir başka yerde bulunması”, sükûnu ise “bir nesnenin iki ayrı zamanda aynı yerde bulunması” diye tarif etmişlerdir (Semîh Dügaym, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti’l-imâm Faḫriddîn er-Râzî, s. 373). Bu durumda sükûnun harekete önceliği vurgulanmış olmaktadır. Ancak oluş ve yaratılış hadisesinde önceliğin sükûna mı yoksa harekete mi ait olduğu hususu tartışma konusu edilmişse de bunun üzerinde fazla durulmamıştır (bk. HAREKET). Konuyla ilgili diğer bir husus, kelâmcılar filozofların, “Sükûn hareketin olmayışıdır” şeklindeki tanımlarına karşı çıkarak sükûnu olumsuzlukla nitelemenin yanlış olduğunu ileri sürmeleridir. Onlara göre mahiyetçe bu iki kavram eşit düzeydedir; çünkü ikisi de bir nesnenin oluş ve konumunu ifade etmektedir; ancak hareketi önceleyen bir oluş gerekli iken sükûn için bu söz konusu değildir (a.g.e., s. 374).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 962-963; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1), s. 288; a.mlf., en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 152; Abdülemîr el-Aʻsem, el-Muṣṭalaḥu’l-felsefî ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1997, s. 255; Semîh Dügaym, Muṣṭalaḥâtü ʿilmi’l-kelâmi’l-İslâmî, Beyrut 1998, I, 635-639; a.mlf., Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti’l-imâm Faḫriddîn er-Râzî, Beyrut 2001, s. 373-374; a.mlf. - Cîrâr Cihâmî, el-Mevsûʿatü’l-câmiʿa li-muṣṭalaḥâti’l-fikri’l-ʿArabî ve’l-İslâmî, Beyrut 2006, s. 1440.

Mahmut Kaya

SÜKÛN

(السكون)

Arap dilinde ve tecvidde bir terim.

Sözlükte “dinmek, durmak; kımıldamamak; ruhî rahatlık, huzur, sakinlik” gibi anlamlara gelen sükûn Arap gramerinde ve tecvid ilminde bir harfin harekesizlik halini ifade eder; sükûn halindeki harfe sâkin denir. Sâkin harfin üzerine okumada kolaylık sağlamak için cezm denilen küçük yuvarlak bir işaret (ْ) konur. İbnü’l-Cezerî sâkini “lâzım” ve “ârız” şeklinde ikiye ayırmış, bunları da “müdgam” ve “gayr-i müdgam” olarak iki kısımda incelemiştir (en-Neşr, I, 314).

Tecvid ilminde sâkinle ilgili bazı esaslar şöyle belirlenmiştir: 1. a) Vakıf halinde iki veya üç sâkin yanyana bulunabilir: “جانّ - والعصر - القلم” gibi. Birbirine vasledilecek iki kelimeden birincisinin sonu ile diğerinin okunan ilk harfi sâkin ise birinci kelimenin sonundaki sâkin harfe kesre konur: “امِ ارتابوا - خذِ العفو”. Ancak on kıraat imamından Nâfi‘ b. Abdurrahman, Ebû Ma‘bed İbn Kesîr, İbn Âmir, Ali b. Hamza el-Kisâî, Ebû Ca‘fer el-Kārî ve Halef b. Hişâm sâkinden

önce hemze-i vasl ile başlayan kelimelerde hemze-i vaslı ıskat edip önceki sâkin kelimenin sonunu zamme ile okumuşlardır: “- ولقد استهزىء - فمن اضطرّ ان احكم”. “من” kelimesi fetha ile (منَ الله), cem‘ “mîm”leri (همُ المفلحون) ve kendinden önceki harf fethalı olan cem‘ “vâv”ları zamme ile (ولا تنسوُا الفضل), mütekellim zamiri olan “yâ”lar fetha ile (يا عباديّ الذين) harekelenir. Harf-i medler ise kendilerinden sonraki sâkin harfe vasledildiklerinde okunmaz: “قومنا اتخذوا - الذي استوقد - اقيموا الصلوة”. b) Vakıf ve vasıl halinde sabit olan sükûna sükûn-i lâzım, aslında bulunmadığı halde vakıf sebebiyle ortaya çıkan sükûna sükûn-i ârız denir. Her iki sükûn çeşidi med sebeplerindendir. Lâzım sükûn, cezm veya şedde ile gösterilir. Bir kelimede harf-i medden sonra sükûn-i lâzım bulunursa medd-i lâzım gerçekleşir ve dört elif miktarı uzatılarak okunur: “الحاقة - آلآن”. Med harfinden sonra ârız sükûn bulunursa medd-i ârız olur ve tûl, tavassut, kasr vecihlerinden biriyle

okunabilir (العالمين - يوم الدين - نستعين). Asıl harekesi kesre ve zamme olan ârız sükûnlarda revm ve işmam vecihleri de câizdir. Harf-i lînden sonra sükûn gelince medd-i lîn meydana gelir. Sükûn-i ârızda (والطير - والصيف - ولا نوم) kelime medd-i ârızdaki vecihlerden, sükûn-i lâzımda ise (كهيعص - حم عسق ayn lafızları) tûl ve tavassut vecihlerinden biriyle okunabilir (bk. MED). c) Yan yana gelen mütemâsil, mütecânis ve mütekārib harflerden birincisi sâkin, ikincisi harekeli olursa birinci harf ikinciye idgam edilerek okunur:" قد دخلوا قدّ خلوا"،"ما عبدتم ما عبتّم"،"قل ربّ قرّبّ " Ebû Amr b. Alâ sâkin "râ"yı harekeli "lâm"a da idgam eder:" واصبر لحكم ربّك واصبلّحكم ربّك"،"فاغفر لنا فاغفلّنا"

2. a) Sâkin "nûn"dan sonra on beş ihfâ harfinden biri bulunursa nûn ihfâ ile, altı izhar harfinden biri gelirse izhar ile, "يرملون" lafzındaki harflerden biri geldiğinde idgam ile, "ب" harfi geldiğinde iklâb ile okunur (bk. İDGAM; İHFÂ, İKLÂB; İZHAR). b) Sâkin "mîm"den sonra harekeli "م" gelirse sâkin mîm idgam yapılarak, "ب" harfi gelirse ihfâ ile, bu iki harften başkası gelirse izhar ile okunur. c) "قطب جد" lafzındaki harfler kelimenin ortasında veya sonunda sâkin olarak bulunursa kalkale yapılır. d) "ال" takısındaki sâkin "lâm"dan sonra kamerî harflerden biri (ابغ حجك وخف عقيمه) bulunursa sâkin lâm izhar edilerek (المؤمن - القمر)şemsî harflerden biri bulunursa bu harfe idgam edilerek okunur:"الشمس - التوبة "÷e) Sâkin "râ"dan önce fetha veya zamme varsa -bazı istisnalarla-râ kalın (ترميهم - يرضونكم), kesre varsa ince (واصبر) okunur. f) Bazı kıraatlerde "قد - إذ - بل - هل" kelimeleriyle te'nis "tâ"sı kendilerinden sonra gelen bazı harflere idgam edilerek okunabilmektedir:" هل ثوّب هثّوّب"،"كذّبّت ثمود كذبثّمود"،"قد سمع قسّمع"،"واذ جعلنا واجّعلنا "،"بل طبع بطّبع"

3. a) Verş, Sûsî ve Ebû Ca'fer'e göre sâkin hemze -bazı istisnalarla-bir önceki harfin harekesine uygun med harfine ibdâl edilir: "يؤمن يومن" ,"بئس بيس" , " يأمر يامر". b) Verş sâkin harften sonra gelen hemzenin harekesini bu sâkin harfe nakleder: "من استبرق من استبرق", "من آمن منامن". c) Hamza b. Habîb -bazı istisnalarla-hemzeden önce gelen sâkin harf üzerinde sekte yapar. d) Kālûn, İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer, cem' zamirlerinin "mîm"lerine zamme verip uzatan vav takdir ederek (sıla ile) okurlar: " هم همُو", "كم كمُو". e) Ebû Amr b. Alâ, Hallâd b. Hâlid ve Kisâî, sâkin bâ ile harekeli fâ yan yana gelince "bâ"yı "fâ"ya idgam ederler: "أو يغلب فسوف، ومن لم يتب فأولئك" gibi. Ayrıca Kisâî bunun zıddı durumda olan sâkin "fâ"yı "bâ"ya idgam etmiştir: "نخسف بهم" gibi. f) Hamza b. Habîb, Kisâî, Ruveys ve Halef b. Hişâm

kendisinden sonra harekeli dâl gelen sâkin “sâd”ları işmâm ile okurlar: “يصدفون، أصدق”. g) Verş, sâkin durumdaki “ط - ص” ve “ظ” harflerinden sonra gelen fethalı “lâm”ları tağlîz ile (kalın) okur: “أظلم، مطلع، يصلون” gibi.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1399/1979, V, 2136; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “skn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “skn” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 700-702; Tâcü’l-ʿarûs, “skn” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 651; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 34-45, 63-69; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi’t-temyîz (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Mektebetü’l-ilmiyye), III, 237-242; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 222-224, 278-304, 314-320, 390-395, 408-424; II, 19-29, 111-115, 120-123; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut 1973, I, 89; Abdüssabûr Şâhin, Es̱erü’l-ḳırâʾât fi’l-eṣvât ve’n-naḥvi’l-ʿArabî, Kahire 1408/1987, s. 122-159, 318-416; Abdülfettâh Pâluvî, Zübdetü’l-ʿirfân, İstanbul, ts. (Hilâl Yayınları), s. 8-11, 20-21, 27-28.

Abdurrahman Çetin

SÜKÛT

(السكوت)

Susma anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte sükût “susmak, konuşmamak” anlamına gelir. Aynı kökten türeyen fiiller hareketli varlıkların sükûn bulmasını; öfke, rüzgâr, yağmur gibi kelimelere yüklem yapıldığında bunların dinmesi, durgunlaşması veya kesilmesini belirtmek için kullanılır. Fıkıh terimi olarak sükût irade bildiren veya iradeye delâlet eden bir söz, işaret ya da fiilin eşlik etmediği susma halini ifade eder (çağdaş eserlerdeki tanım önerileri ve tartışmaları için bk. Kahtân, s. 45-55). Aynı anlamda olmak üzere fıkıh eserlerinde samt ve sumât kelimeleri de kullanılır. Bir âyette öfke kelimesine yüklem yapılarak “sekete” fiili (el-A‘râf 7/154), diğer bir âyette “sâmitûn” (susanlar) kelimesi (el-A‘râf 7/193) geçer. Hadislerde ise her ikisiyle de aynı kökten türeyen kelimeler yaygın şekilde yer almaktadır.

İbadetleri ve hukukî münasebetleri ilgilendiren yönleriyle fıkıhta geniş biçimde ele alınan sükût terimine ahlâk ve tasavvuf eserlerinde de rastlanır. Meselâ insanın ağzından çıkan her sözün kayıt altına alındığını bildiren âyetle (Kāf 50/18) kişinin diline ve üreme organına sahip olmasının önemini vurgulayan hadis yanında (Buhârî, “Riḳāḳ”, 23), “Kim Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsa ya hayırlı söz söylesin ya da sussun” (Buhârî, “Riḳāḳ”, 23); “Susan kişi kurtuluşa erer” (Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 50) meâlindeki hadislerden hareketle faydasız söz söylemektense susmanın daha faziletli olduğuna, buna karşılık haksızlık karşısında sessiz kalmayıp konuşmanın görev sayıldığı durumlar bulunduğuna dikkat çekilmiştir (bk. EMİR bi’l-MA‘RÛF NEHİY ani’l-MÜNKER).

Fıkıh usulünde sükûta anlam yüklenen konuların başında mükellefin bir şeyden yararlanıp yararlanmaması veya bir işi yapıp yapmaması hususunda özel delil bulunmaması (şâriin susması) meselesi gelir. Usulcülerin bu durumda aslî hükmün ne olduğuna dair görüşlerini dinin gelmesinden önceki ve sonraki dönem açısından ayrı ayrı ele almak gerekir (bk.

MUBAH). İbadetler alanında sükût kavramı, özellikle imamın kıraati sırasında cemaatin sessiz kalmasının ve hutbe okunurken susup imamı dinlemenin hükümleri açıklanırken ele alınır. Öte yandan Câhiliye döneminde görülen, itikâf gibi bazı ibadetlerle birlikte veya ibadetlerden bağımsız olarak gün boyu susma uygulamasını Hz. Peygamber menetmiş (Ebû Dâvûd, "Veṣâyâ", 6; Azîmâbâdî, VIII, 76) ve susma şeklinde oruç tutmayı da yasaklamıştır (Ebû Nuaym, s. 192). Fakihlerin bir kısmı Mecûsîler'e benzeme görünümü taşıdığı için bu davranışı mekruh, bir kısmı haram diye nitelemiştir. Aynı şekilde susarak hac yapmak Hz. Ebû Bekir tarafından helâl olmayan Câhiliye işlerinden sayılmıştır (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 26).

Hukukî işlemlerin temel unsurunu teşkil eden irade beyanının normal yolu sözlü açıklama olmakla birlikte başka yollarla da irade beyanında bulunulabilir. Yorum konusunu ele alırken bu hususa dikkat çeken İbn Kayyim el-Cevziyye, bizâtihi sözlerin amaç olmayıp sözün sahibinin maksadını anlamaya yarayan deliller olduğunu, dolayısıyla işaret, yazı, ima, aklî delâlet, karîne, yerleşik teamül vb. yollarla maksat açığa çıktığında ona uyulması gerektiğini belirtir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 218). Bu yaklaşım, duruma göre sükûtun da olumlu veya olumsuz biçimde maksada delâlet eden bir vasıta sayılabileceğini göstermektedir. Ancak dalgınlık, dikkatsizlik, hayret, öfke, alaya alma, yok sayma, ciddiye almama, ret, inkâr, kabul, ikrar, rıza gösterme veya nezaket gibi çok farklı tavırların göstergesi olabilecek sükûtta baskın karakter ret ve inkâr olduğundan kişinin susması ilke düzeyinde değil sadece belirli hallerde irade açıklaması diye kabul edilmiştir. Bu konudaki ilke Mecelle'de, "Sâkite bir söz isnat olunmaz" şeklinde ifade edildikten sonra, "Lâkin maʻrız-ı hâcette sükût beyandır" (md. 67) denilerek beyanda bulunmanın gerekli görüldüğü veya beklendiği durumlarda sükûtun beyan yerine geçeceği belirtilmiştir (anılan ilkenin İmâm Şâfiî tarafından sükûtî icmâın reddi bağlamında formüle edildiği kabul edilir, bk. el-Üm, I, 152; Süyûtî, s. 266). Hemen bütün fakihler belli durumlarda sükûtun rıza göstergesi sayıldığını kabul etmiş, bu konuda en olumsuz yaklaşıma sahip bulunan Zâhirîler bu tür delâleti, Hz. Peygamber'in görevinin tabii sonucu olarak sükûtunun cevazı göstermesi ve hakkında hadis bulunduğu için bâkire kızın susmasının evliliği kabul anlamına gelmesi durumlarıyla sınırlandırmıştır.

Bu ilke gereği bazı hallerde sükûtun rızaya delâlet etmeyeceği kabul edilmiştir. Meselâ bir kimsenin başkasının malını itlâf ederken mal sahibinin sessiz kalmasının rıza anlamına gelmeyeceği hususunda ittifak vardır. Yetkisi olmayan kişinin (fuzûlî) başkasının malını üçüncü şahsa satarken mâlikin sükût etmesi de fakihlerin çoğunluğuna göre rıza sayılmaz. Zira mal sahibinin uğrayacağı zarar müşterinin akdin iptalinden doğacak zararına göre daha önceliklidir; kesin şekilde sâbit olan mülkiyetin mâlikin sükûtu gibi ihtimalli bir yolla başkasına intikali kabul edilemez (Serahsî, XXX, 140). Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler böyle bir akdi bâtıl sayarken Hanefîler mevkuf diye nitelemiş, yani mâlikin sonradan vereceği onayla (icazet) geçerli kılınmasına imkân sağlamıştır. Buna karşılık İbn Ebû Leylâ ve Mâlikîler müşterinin uğrayacağı zarara öncelik vererek bu akdin sahih olduğuna hükmetmiştir. Öte yandan belirtilen durumlarda hadisenin özelliğine göre istihsan yoluyla bazı istisnalar yapılmıştır. Meselâ Hanefî mezhebine göre, bir malı üçüncü şahsa satan kişi mal sahibinin yakınlarından biri veya eşi ise mâlikin ses çıkarmaması -akrabanın yetkilendirilmiş olacağı karînesine dayanılarak-istihsanen ikrar kabul edilir ve açacağı dava dinlenmez.

Sükûtun beyan yerine geçeceği ve Mecelle’de “ma‘rız-ı hâcet” şeklinde ifade edilen durumları belirlemek amacıyla fıkıh kitaplarındaki örnek hükümler incelendiğinde (meselâ bk. İbnü’l-Hümâm, III, 165) sükûtun rıza olarak yorumlanmasında özellikle şu etkenlerin dikkate alındığı görülür: Sükûtun rızaya delâlet edeceğine dair açık bir hükmün veya bu hususta taraflar arasında özel bir uygulamanın bulunması, sükût edenin psikolojik yapısı, işin mahiyeti, işlemin sükût edene hak sağlaması fakat borç yüklememesi, yani icap sahibinin tek taraflı fedakârlığına dayanması, örf, maslahat ilkesi.

Fıkıh eserlerinde bu bağlamda evlilik için görüşü sorulan kızın susması meselesi üzerinde özellikle durulmuştur. Zira bir hadiste bu durumda kızın sükûtunun rıza olarak kabul edileceği, dul kadının ise açık irade beyanı bulunmadan evlendirilemeyeceği belirtilmiştir (Buhârî, “Nikâḥ”, 41; Müslim, “Nikâḥ”, 66). Bu hadisi ve dayandığı düşünceyi, yani evlilik teklifi almış kızın psikolojik durumunu ve konuya ilişkin teamülü dikkate alan fakihler, babası tarafından evliliğe razı olup olmadığı sorulan kızın -baskı altında olmaksızın-susmasının kabul, yine babası tarafından evlendirildiği

haber verildiğinde sükût etmesinin onay sayılacağı hususunda ittifak etmiş, ancak bazı âlimler susmasının evliliğe izin anlamına geleceğini kızın bilmesi gerektiğini belirtmişlerdir (İbnü'l-Münzir, I, 24). Günümüzde şartların değiştiğine dikkat çeken bazı yazarlar, evlilik akdinin meydana gelebilmesi için artık kızların da iradelerini açıkça beyan etmesinin gerekli olduğunu söylemektedir (Vahîdüddin Sevvâr, s. 267).

Sükûtun rızaya delâlet olarak yorumlandığı durumlar arasında şu örnekler de zikredilebilir: 1. Kanunî temsilcisinin, mümeyyiz küçüğün -satım sözleşmesi gibi-mal varlığında hem artış hem eksilme meydana getiren hukukî işlemlerini gördüğü halde susması bu konudaki örf gereği onay verme anlamında kabul edilir. 2. Şüf'a hakkı sahibinin bu hakka konu olan gayri menkulün satıldığını öğrendiği halde susması başkasına zarar vermeme ilkesi uyarınca hakkını kullanmayacağı yönünde bir beyan sayılır. 3. Kira süresinin dolmasına rağmen kiracının kiraladığı yeri işgale devam etmesi karşısında mal sahibinin sükût etmesi akdin önceki şartlarla yenilenmesine onay vermesi şeklinde yorumlanır. 4. İrade açıklamasında bulunanın tek taraflı fedakârlığına dayanan (diğer tarafa hak sağlayan, fakat borç yüklemeyen) işlemlerde muhatabın sessiz kalması rızaya delâlet eder. Meselâ vakıfta lehtar tayin edilen, lehine ikrarda bulunulan veya vasiyet yapılan, kendisine hibede bulunulan veya kefil olunan yahut borcu ibrâ edilen kişinin sükûtu böyledir. 5. Bir sonucu kabullenmeyeceğine veya engelleyeceğine yemin eden kişinin o durumu gördüğü halde sükût etmesi rızaya karîne sayılır. Meselâ bir adamı evine sokmayacağına yemin eden kişi onun evine girdiğini görüp de sessiz kalırsa yeminini bozmuş olur. 6. Evli olduğu kadının dünyaya getirdiği çocuğun kendisinden olmadığını belirli süre içinde ileri sürmeyen veya bu süre içinde tebrikleri kabul eden erkeğin sükûtu kabul / ikrar anlamına gelir ve artık onun nesebini reddedemez (sükûtun sulh konusundaki etkisi için bk. İKRAR; SULH). Sükûtun rızaya delâlet ettiği hallerde iradeyi sakatlayan hile, ikrah, yalan, korku vb. dış etkenlerin bulunmaması, sükût edenin sükût ettiği konu hakkında tam anlamıyla bilgi sahibi olması ve tasarruf ehliyetini haiz olması gerekir. Sükûtun irade açıklaması hükmünde sayıldığı, ancak inkâr ve red anlamına yorumlandığı durumlar da vardır. Meselâ hâkim davacının iddialarına cevap vermesini istemesine rağmen ısrarla sükût eden davalının bu tavrı, gecikme neticesinde davacının zarara uğramasını önleme amacıyla inkâr olarak kabul edilir (Mecelle, md. 1822; başka bir örnek için bk.

Mecelle, md. 1659; Ali Haydar, IV, 328).

Sonuç olarak sükûtun hukuken irade beyanı sayılıp hüküm ifade ettiği durumlar üç noktada toplanabilir. 1. Sükûta kanun tarafından hukukî sonuç bağlanan durumlar. 2. Yalnız bir tarafı bağlayıp diğer tarafa sadece menfaat sağlayan akidler. 3. İyi niyet gereği cevap verme mecburiyeti bulunan haller. Birinci ve ikinci şıktaki durumların anlaşılması nisbeten

kolaysa da objektif iyi niyet gereği sükûtun irade beyanı niteliğinde sayılacağı halleri takdir etmek kolay değildir. Bunun için örf ve âdeti göz önünde bulundurarak her olay üzerinde ayrıca durmak ve halin icaplarına göre hüküm vermek gerekir (Belbez, I/2 [1944], s. 230-231).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “skt” md.; Lisânü’l-ʿArab, “skt” md.; et-Taʿrîfât, “sükût” md.; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, I, 152; Sahnûn, el-Müdevvene, III, 109; IV, 157; VII, 168; İbnü’l-Münzir en-Nîsâbûrî, el-İşrâf ʿalâ mez̠âhibi ehli’l-ʿilm (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1414, I, 24; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Müsnedü Ebî Ḥanîfe (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1415, s. 192; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 434-438; IX, 471; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 196, 216; V, 3-6, 10, 98; VI, 113, 224; VII, 156; XI, 79; XII, 84; XVI, 78; XVIII, 89, 160; XIX, 127; XX, 139; XXI, 80-81; XXV, 12, 35, 44-45; XXX, 140; Saîd b. Ali es-Semerkandî, Cennetü’l-aḥkâm ve cünnetü’l-ḫiṣâm fi’l-ḥiyel ve’l-meḫâric (nşr. Saffet Köse - İlyas Kaplan), Beyrut 1426/2005, s. 68-69, 116, 163, 195-196, 199, 200, 221; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, IV, 145; V, 50, 127; VII, 35-36, 154; VIII, 62-63; IX, 412-413; X, 166; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿin, I, 218; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), III, 164-172, 248; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 266-267; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (Hamevî, Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir içinde), Beyrut 1405/ 1985, I, 438-447; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, II, 100, 179, 308; III, 137, 150, 200, 243, 318; IV, 237,

464, 468; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 458; VI, 334, 410, 461, 465; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 197, 353; III, 25, 58, 179, 212, 244, 309, 312, 351, 403, 419, 475, 479-480, 485, 489, 506-508, 543; IV, 11, 31, 45; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, III, 445-448; Mecelle, md. 67, 1659, 1822; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, VIII, 76; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 144-149; IV, 328; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1387/1968, II, 973-975; Ahmed ez-Zerkā, Şerḥu'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye, Beyrut 1403/ 1983, s. 273-280; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, ʿUyûbü'l-irâde fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 157-164; Ramazan Ali eş-Şürünbâsî, es-Sükût ve delâletühû ʿale'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, Kahire 1984; tür.yer.; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, II, 965-989; Abdülkādir M. Kahtân, es-Sükûtü'l-muʿabbir ʿani'l-irâde ve es̱eruhû fi't-taṣarrufât, Kahire 1412/1991, tür.yer.; Vahîdüddin Sevvâr, et-Taʿbîr ʿani'l-irâde fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Amman 1998, s. 264-267; Hikmet Belbez, "Akitlerde Sükûtun Ehemmiyeti", AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, I/2, Ankara 1944, s. 210-231; Saffet Köse, "Hanefî Fakîhi Seriyyüddîn İbnü'ş-Şıhne'nin (851-921/1448-1515) Nazmü'l-Mesâili'lleti's-Sükût Fîhâ Rızâ Adlı Risalesinin Tahkîkli Neşri", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 3, Konya 2004, s. 319-329; M. Y. Izzi Dien, "Sukūt", EI² (İng.), IX, 806; "Sükût", Mv.F, XXV, 131-143.

Saffet Köse

SÜLÂSİYYÂT

(الثلاثيّات)

Bir hadisi kitabına alan müelliften Hz. Peygamber’e varıncaya kadar senedinde üç râvi bulunan hadisler için kullanılan terim

(bk. İSNAD).

SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman

(bk. EBÛ ABDURRAHMAN es-SÜLEMÎ).

SÜLEMÎ, Muhammed b. Hüseyin

(محمّد بن الحسين السلمي)

Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî (ö. 412/1021)

Horasanlı sûfî, müfessir ve muhaddis.

325 (937) yılında Nîşâbur'da doğdu. Babası tarafından Ezd, annesi tarafından Süleym kabilesine mensuptur. Alışılmışın dışında annesinin mensup olduğu kabilenin nisbesiyle (Sülemî) tanınır. Nefis mücahedesine önem veren bir zâhid olan babası Hüseyin, Ebû Bekir eş-Şiblî ile görüşmüş, İbn Münâzil ve Ebû Ali es-Sekafî gibi sûfîlerin sohbetinde bulunmuştur. Nîşâbur'un âlim ve sûfîlerinden Ebû Amr İbn Nüceyd'in kızı olan annesi de zühd ve takvâ sahibi bir hanımdı. Yetişme çağında babasını kaybeden Sülemî'yi dedesi İbn Nüceyd himayesine aldı. İbn Nüceyd, ilk tasavvufî eserlerden el-Lümaʿın müellifi Ebû Nasr es-Serrâc gibi sûfîlerden faydalanmış. İbrâhim b. Muhammed en-Nasrâbâdî'den hırka giymiştir. Onun Ebû Sehl es-Su'lûkī'den de hırka giydiği rivayet edilir. Servet sahibi olan İbn Nüceyd vefat ettiğinde servetinin önemli bir kısmı Sülemî'ye kaldı. Sülemî bu sayede geçim sıkıntısı çekmediği gibi o dönemde benzeri az görülen zengin bir kütüphane kurdu. Başta dedesi olmak üzere dönemin tanınmış âlimlerinden ders alan Sülemî Irak, Rey, Hemedan, Merv ve Hicaz'a giderek buradaki âlimlerle görüştü. Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Muhammed b. Ali el-Kâffâl gibi âlimlerden hadis ve fıkıh okudu. Geniş bilgiye sahip olan, tasavvufun yanı sıra zâhirî ilimleri de iyi bilen Sülemî, bir yandan sûfîler ve tasavvuf hakkında eserler yazarken öte yandan Nîşâbur'daki zâviyesinde irşad faaliyetini sürdürdü. Sohbetine katılan ve ondan hırka giyenler arasında Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Abdurrahman el-Cüveynî, hadis âlimi Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī gibi ünlü mutasavvıf ve âlimler vardır. Sülemî 3 Şâban 412'de (12 Kasım 1021) Nîşâbur'da vefat etti. Müridlerinden Ebû Saîd Muhammed b. Ali el-Haşşâb onun hakkında bir menâkıbnâme kaleme almış, Zehebî bu eserin bir özetini Aʿlâmü'n-

nübelâʾda vermiştir (XVII, 247-250).

Sülemî yaşadığı dönemde ilim ve devlet adamları tarafından takdir edilmiş, eserlerine değer verilmiş bir sûfîdir. Bununla birlikte sonraki dönemlerde tasavvuf konusunda hadis uydurmak ve Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr adlı eserinde Bâtınî-Karmatî tarzında te'viller yapmakla suçlanmıştır. Onun eserlerinde bazı zayıf veya mevzû hadisler bulunmakla beraber bunlar hadis âlimleri ve sûfîler arasında bilinen ve nakledilen hadislerdir, Sülemî de bu hadisleri onlara dayanarak eserlerine almıştır. Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'de kendi yorumlarından ziyade daha önceki sûfîlerle çağdaşı sûfîlerin yorumlarına yer vermiş, Bâtınî-Karmatî tarzı te'viller yapmamıştır. Bu konuda onu itham edenler, kendine özgü yorumlarından dolayı değil sûfîlerin yorumlarını naklettiğinden dolayı itham etmiştir.

Eserleri. Kaynaklarda Sülemî'ye 100'ü aşkın eser nisbet edilir. Ancak bunların çoğu günümüze ulaşmamıştır. Sülemî'nin eserleri çeşitli ilimlerin ve özellikle tasavvufun en güvenilir kaynaklarından sayıldığı için son zamanlarda büyük önem kazanmış ve çeşitli baskıları yapılmıştır. Onun eserlerinin bir kısmı zâhid ve sûfîlerin hayatına, bir kısmı da sohbet, melâmet, fütüvvet gibi tasavvufî konulara ve zümrelere dairdir. 1. Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye. Sülemî sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve erken dönem âbid ve zâhidleriyle ilk sûfîlere dair Kitâbü'z-Zühd, Târîḫu'ṣ-ṣûfiyye, Târîḫu ehli'ṣ-Ṣuffe ve Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye gibi eserler yazmış, bunlardan Târîḫu'ṣ-ṣûfiyye'nin küçük bir bölümüyle sonuncu eser zamanımıza kadar gelmiştir. Sülemî bu eserinde, Şâzân er-Râzî diye bilinen Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Becelî'nin günümüze ulaşmayan Târîḫu'ṣ-ṣûfiyye'sinden istifade etmiş olmalıdır. Ebü'l-Abbas en-Nesevî'nin Târîḫu'ṣ-ṣûfiyye'siyle Ebû Bekir en-Nîsâbûrî'nin Aḫbârü'ṣ-ṣûfiyye ve'z-zühhâd'ı ayrıca Saîd el-Arabî'nin eserleri Sülemî'nin kaynakları arasındadır. Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye,

Hâce Abdullah-ı Herevî tarafından bazı değişiklik ve ilâvelerle Farsça'ya tercüme edilmiş, bu tercüme Abdurrahman-ı Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns'ünün temelini oluşturmuştur. Ebû Nuaym el-İsfahânî Ḥilyetü'l-evliyâʾda Sülemî'nin eserinden geniş ölçüde faydalanmıştır. Sülemî, eserin mukaddimesinde 100 sûfînin hayatını beş tabakaya ayırarak anlatacağını söylerse de üç yerde tek başlık altında birden fazla sûfîye yer verdiğinden

sayı 105’e çıkmıştır. Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye üzerine ilk çalışmayı yapan J. Pedersen kırk sayfalık bir özetini (Paris1938), daha sonra Fransızca bir girişle birlikte tamamını (Leiden 1960) yayımlamıştır. Eserin tenkitli neşri Nûreddin Şüreybe (Kahire 1953, 1969) ve Mustafa Abdülkādir Atâ (Ẕikrü’n-nisveti’l-müteʿabbidâti’ṣ-ṣûfiyyât ile birlikte, Beyrut 2003) tarafından yapılmıştır. 2. Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr*. Mutasavvıfların Kur’an âyetlerine dair yorumlarını içeren ilk kapsamlı eserdir. Sülemî âyetlerle ilgili şahsî yorumlarından ziyade sûfîlerin yorumlarını aktardığından eser bir tür derleme niteliğinde olup Kur’an’ın bütün âyetlerinin tefsirini ihtiva etmez. Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr, Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin Leṭâʾifü’l-işârât, Rûzbihân-ı Baklî’nin ʿArâʾisü’l-beyân adlı tefsirleri üzerinde etkili olmuştur. Eserin tenkitli neşri Seyyid İmrân tarafından yapılmıştır (I-II, Beyrut 2001). 3. Risâletü’l-Melâmetiyye. Doğup büyüdüğü Horasan bölgesinde ortaya çıkan Melâmetîlik konusunda eser yazan ilk müellif olan Sülemî’nin bu risâlesi önce Richard Hartmann tarafından bir makaleyle tanıtılmıştır (“As-Sulamī’s Risālāt al-Malāmatīa”, Isl., VIII [1917-1918], s. 157-203, trc. Köprülüzâde Ahmed Cemâl, DİFM, VI [1340/1924], s. 277-322). Risâletü’l-Melâmetiyye’yi Ebü’l-Alâ el-Afîfî el-Melâmetiyye ve’ṣ-ṣûfiyye ve ehlü’l-fütüvve adlı eseri içinde yayımlamış (Kahire 1364/1945, s. 86-120), Ömer Rıza Doğrul bunu Türkçe’ye çevirip kendi telifi gibi neşretmiştir (İslâm Tarihinde İlk Melâmet, İstanbul 1950). Abdülfettâh Ahmed el-Fâvî, Risâletü’l-Melâmetiyye’yi müellifin Risâle fî ġalaṭâti’ṣ-ṣûfiyye’siyle birlikte Uṣûlü’l-Melâmetiyye ve Ġalaṭâtü’ṣ-ṣûfiyye adıyla yayımlamıştır (Kahire 1985). Serrâc’ın el-Lümâʿında sûfîlerin eleştirildiği son bölümle büyük benzerlik gösteren bu risâlenin Sülemî’nin müridlerinden biri tarafından yazılıp ona nisbet edildiği ileri sürülmektedir. 4. Kitâbü’l-Fütüvve. Bu konuda yazılmış en eski kaynak olma niteliğini taşıyan eser Süleyman Ateş tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Ankara 1977). Eser İngilizce’ye (trc. Tosun Bayrak, The Book of Sufi Chivalry, London 1983) ve Almanca’ya da (trc. Franz Langmayr, Der Sufi Wegzur Vollkommenheit, Breisgau 1985) çevrilmiştir. 5. Ẕikrü’n-nisveti’l-müteʿabbidâti’ṣ-ṣûfiyyât. Kadın sûfîler hakkında yazılan ilk eserlerden biri olan kitabın tenkitli neşri Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire 1993) ve Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut 2003) tarafından gerçekleştirilmiş, eser ayrıca Sülemî ve kadın sûfîlere dair bir inceleme, Arapça metin ve İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (trc. E. Cornell Rkia, Early Sufi Women, Louisville 1999). Meryem

Hüseynî eseri Farsça'ya çevirmiştir (Nuhustin Zenân-i Ṣafevî, Tahran 1385 hş.). İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-Ṣafve'nin kadınlarla ilgili bölümünü, Abdurrahman-ı Câmî Nefeḥâtü'l-üns'ün son bölümünü bu eserden faydalanarak yazmıştır. 6. el-Muḳaddime fi't-taṣavvuf (nşr. Hüseyin Emîn, Bağdat 1984; nşr. Yûsuf Zeydân, Kahire 1987). 7. Âdâbü'ṣ-ṣoḥbe ve ḥüsnü'l-ʿuşre (nşr. Mecdî Fethî, Tanta 1990; nşr. M. J. Kister, Jerusalem 1954; nşr. Yûsuf Ali Bedevî, Beyrut 1990). 8. Menâhicü'l-ʿârifîn (nşr. E. Kohlberg, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, I [1979], s. 19-38). 9. Suʾâlâtü Ebî ʿAbdirraḥmân es-Sülemî li'd-Dâreḳuṭnî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl (nşr. Süleyman Ateş, Riyad 1408; nşr. Ebû Meryem Mecdî Fethî, Tanta 1992; nşr. Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire 2006; nşr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid v.dğr., Riyad 1427). 10. Cevâmiʿu âdâbi'ṣ-ṣûfiyye (nşr. E. Kohlberg, Jerusalem 1976). 11. ʿUyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ (nşr. E. Kohlberg, Jerusalem 1976; önceki eserle birlikte, trc. Süleyman Ateş, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III [Ankara 1977], s. 213-264; trc. Mehmet Ali Kara, Nefsin Ayıpları, İstanbul 2000). 12. Kitâbü'l-Erbaʿîn fi't-taṣavvuf (nşr. Hasan Abdülhamîd, Haydarâbâd 1401).

Süleyman Ateş, Sülemî'nin on risâlesini (Menâhicü'l-ʿârifîn, Derecâtü'l-muʿâmelât, Cevâmiʿu âdâbi'ṣ-ṣûfiyye, el-Muḳaddime fi't-taṣavvuf, Beyânü aḥvâli''ṣ-ṣûfiyye, Derecâtü'ṣ-ṣâdıḳīn, Sülûkü'l-ʿârifîn, Nesîmü'l-ervâḥ, Beyânü zeleli'l-fuḳarâʾ, Âdâbü'l-faḳr ve ṣerâʾiṭuh) Türkçe tercümeleriyle birlikte neşretmiş (Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri, Ankara 1981), ardından son risâle hariç diğer risâleleri Tisʿatü kütüb fî uṣûli't-taṣavvuf ve'z-zühd li-Ebî ʿAbdirraḥmân es-Sülemî adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1993). Nasrullah Pürcevâdî'nin Mecmûʿa-i Âs̱âr-ı Ebû ʿAbdirraḥmân Sülemî adlı derlemesi (I-II, Tahran 1369-1372 hş.), Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'in bazı bölümlerinin yanı sıra Târîḫu'ṣ-ṣûfiyye, Cevâmiʿu âdabî'ṣ-ṣûfiyye, ʿUyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ, Derecâtü'l-muʿâmelât, Âdâbü's-semâʿ, Âdâbü'ṣ-ṣuḥbe ve ḥüsnü'l-ʿuşre, Menâhicü'l-ʿârifîn, Nesîmü'l-ervâḥ, Kelâmü'ş-Şâfiʿî fi't-taṣavvuf, Kitâbü'l-Fütüvve, Risâletü'l-Melâmetiyye, Mesʾeletü ṣıfati'ẕ-ẕâkirîn ve'l-mütefekkirîn, Kitâbü'l-Erbaʿîn fi't-taṣavvuf adlı risâleleri içermektedir.

Sülemî üzerine Süleyman Ateş (bk. bibl.), Lutz Berger (Geschieden von allem außer Gott. Sufik und Welt bei Abū ʿAbd ar-Raḥmān as-Sulamī [936-1021], Hildesheim 1998) ve Jean-Jacques Thibon (L'oeuvre d'Abū ʿAbd al-

Raḥmān al-Sulamī [325/ 937-412/1021] et la formation du soufisme, Damaj: JFPO 2008) doktora tezi, Niyazi Beki (1990, es-Sülemi ve Kitabu'l-Erbaîn li's-Sufiyye İsimli Hadis Kitabı, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Nazife Vildan Güloğlu (2007, Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-nisveti'l-müteabbidâti's-sûfiyyât Adlı Eseri, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans tezi hazırlamış, Jawid A. Mojaddedi Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'nin literatürdeki yeriyle ilgili bir inceleme yapmıştır (The Biographical Tradition in Sufism. The ṭabaqāt genre form al-Sulamī to Jāmī, Richmond 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, tür.yer.; a.mlf., Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr: Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Seyyid Ümrân), Beyrut 1421/2001, neşredenin girişi, I, 3-13; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 7; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), tür.yer.; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 174, 212, 484; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403/1983, s. 9; Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 113; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 6; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 731-732; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 37; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 247-255; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1064; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 143-147; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Beyrut 1406/1986, s. 107, 189, 313; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370 hş., s. 317; Fr. Taeschner, "As-Sulamī's Kitāb al-Futuwwa", Studia Orientalia Ioanni Pedersen, Copenhagen 1953, s. 340-351; J. Pedersen, "Quelques remarques au sujet du texte des Tabakāt al-Ṣūfiyya d'al-Sulamī", Mélanges Louis Massignon, Damascus 1957, III, 185-194; Sezgin, GAS, I, 671-674; Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, İstanbul 1969; J. Arberry, "Did Sulamī Plagiarize Serrāj?", JRAS (1937), s. 461-465; Jawid A. Mojaddedi, "Abu 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī and the Structuring of the Past in the Sufi Ṭabaqāt Genre",

Sufi, sy. 31, London 1996, s. 13-18; K. Honerkamp, “Abū ‘Abd al-Rahmân al-Sulamî (D. 412/1201) on Samâ‘, Ecstasy and Dance”, Journal of the History of Sufism, IV, Paris 2003-2004, s. 27-40; G. Böwering, “al-Sulamī”, EI^2 (İng.), IX, 811-812; S. Sh. Kh. Hussaini, “Abū ‘Abd-al-Raḥmān Solamī”, EIr., I, 249-250.

Süleyman Uludağ

SÜLEYM (Benî Süleym)

(بنو سليم)

Kays Aylân’a mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin atası Süleym’in soyu Mansûr b. İkrime b. Hasefe (Kâ‘b) b. Kays b. Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Mead vasıtasıyla Adnân’a ulaşır. Becîle, Ri‘l, Zekvân, Usayye, Bühse, Kunfüz, Semmâl, Matrûd, Zübâb, Cürre, Şerîd, Sa‘lebe ve Zafer, Benî Süleym’in meşhur kolları arasında sayılabilir. Başta Mekke ile Medine arası olmak üzere Hicaz’ın önemli bir kısmıyla Necid’in yukarı taraflarındaki Vâdilkurâ ve Teymâ‘, Benî Süleym’in en yoğun olarak bulunduğu yerlerdi. Kendilerine nisbet edilen harrelerde otururlardı. Kabilenin buralarda yaşayan Gatafân, Hevâzin ve Hilâl kabileleriyle yakın ilişkileri vardı. Geniş bir bölgeye ve Basra körfezi yoluna hâkim olduklarından ticaretle meşgul olan Mekkeliler ve Medine yahudileriyle de iyi ilişkiler içindeydiler. Ukâz panayırına devamlı şekilde katılan Benî Süleym ile Hevâzinliler, İslâm öncesinde kabileler arasında çıkan savaşlarda önemli rol oynamışlardı. Benî Süleym bu dönemde Yevmü’l-Cürüf denilen savaşta Hüzeyl’e mensup Benî Muâviye’ye baskında bulunmuştu. Benî Süleym ile Benî Kilâb arasındaki savaşlarda Benî Kilâb kabilesine mensup Zâtülhimme’nin yaptıklarını anlatan Sîretü’l-Emîre Ẕâti’l-himme ilk dönem Arap edebiyatında destan sayılabilecek örneklerden biridir.

Uzzâ putuna tapan ve bunun yer aldığı mâbedin hizmetini üstlenen kabilelerden olan Benî Süleym ayrıca Zamar adlı bir puta tapardı. Hîre’de oturan Benî Süleymliler hıristiyan olmuşlardı (Cevâd Ali, IV, 227). Benî Süleym, İslâmiyet’ten sonra Kureyş müşriklerinin yanında yer aldı. Hicretin ardından Medine’yi doğudan tehdit eden Benî Süleym’in müslümanlara karşı düşmanca tavırları zaman zaman çatışmalara sebep oluyordu. Aralarında, sayıları çok az olsa da Safvân b. Muattal gibi erken dönemde müslüman olanlar da vardı.

Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi’nden döndükten yaklaşık bir hafta sonra

Benî Süleym ve Benî Gatafân'ın Karkara mevkiindeki Küdr suyunun başında toplanmakta oldukları haberini alınca 200 kişilik bir kuvvetle harekete geçti. Müslüman birliği Küdr suyunun başına geldiğinde kimseyi bulamadı. Üç gece beklendikten sonra Benî Süleym ile Benî Gatafân'a ait 500 deve ganimet olarak alınıp Medine'ye doğru hareket edildi (Vâkıdî, I, 186; İbn Sa'd, II, 31). Ardından Resûl-i Ekrem, Gālib b. Abdullah el-Leysî kumandasında bölgeye yeni bir birlik gönderdi. Üç şehid veren birlik çok sayıda hayvanı ganimet alarak geri döndü. Ertesi yıl Süleymoğulları'nın Medine'ye 200 kilometre mesafedeki Bahran'da müslümanlara karşı asker topladıklarının haber alınması üzerine 300 kişilik bir kuvvetle yola çıkan Hz. Peygamber (Cemâziyelevvel 3 / Kasım 624) Bahran'da bir süre kaldı. Herhangi bir kuvvet ortaya çıkmayınca Medine'ye hareket etti (Taberî, III, 153). Uhud Gazvesi'nden yaklaşık dört ay sonra Resûlullah, İslâm'ı anlatmak üzere Âmir b. Sa'saa kabilesine Münzir b. Amr el-Hazrecî başkanlığında yetmiş kişilik bir heyet gönderdi. Heyet Benî Süleym yurdunun yakınında Bi'rimaûne'de konakladığı sırada kabile reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik'in yeğeni Âmir b. Tufeyl, Benî Süleym kabilesinin Ri'l, Zekvân ve Usayye kollarını harekete geçirerek heyete saldırdı; Münzir arkadaşlarıyla birlikte bu saldırıda şehid oldu (Safer 4 / Temmuz 625).

Benî Süleym, Hendek Gazvesi'nde Mekkeli müşriklerle yahudilerin oluşturduğu ittifaka katılarak 700 kişiyle destekte bulundu. Hz. Peygamber hicretin 7. yılı Zilhicce ayında (Nisan 629) Ahrem b. Ebü'l-Avcâ kumandasında elli veya altmış kişilik askerî birliği Benî Süleym üzerine gönderdi. Birliğin içerisinde yer alan casuslarından durumu haber alıp hemen hazırlıklara başlayan Süleymoğulları, İbn Ebü'l-Avcâ'nın İslâm'a davet teklifini kabul etmeyerek müslümanlara ok yağdırdılar. Ahrem ve birkaç arkadaşı yaralı olarak kurtulurken diğerleri şehid oldu (İbn Sa'd, II, 123).

Mekke'nin fethi için hazırlıklar yapılırken kendilerine karşı seferin düzenleneceği muhtemel düşmanlar arasında Benî Süleym'in de sayılması (Vâkıdî, II, 796) kabilenin önemli bir tehdit unsuru olmayı sürdürdüğünü göstermektedir. Bu sırada Benî Süleym'den, aralarında İbnü'd-Dügunne diye tanınan Rebîa b. Rufey' b. Sa'lebe ile İrbâd b. Sâriye es-Sülemî'nin de bulunduğu altı kişilik bir heyet Medine'ye gelerek İslâmiyet'i kabul etti. Bu heyette bulunanların gayretiyle İslâmiyet'i kabul eden Benî Süleym'den

yaklaşık 900 kişilik bir topluluk Mekke'nin fethine katıldı. Hz. Peygamber hicretin 9. (630) yılında Abbâd b. Bişr'i Benî Süleym ve Benî Müzeyne kabilelerine zekât âmili olarak gönderdi. Benî Süleym'in topraklarından çıkarılan madenlerden vergi tahsil edilmesi de bu dönemde başladı. Hevâzinliler'le birlikte irtidad hareketleri içerisinde yer alıp almama konusunda tereddüt gösteren Süleymoğulları, Hâlid b. Velîd'in Büzâha'da Tuleyha b. Huveylid ve Uyeyne b. Hısn'ı yenmesi üzerine Hz. Ebû Bekir'e itaat arzetmekten başka çare kalmadığını görerek Medine'ye bağlılıklarını sürdürdüler. İlk İslâm fetihleri sırasında Benî Süleym'in bir kısmı Hicaz ve Necid'de kalırken bir kısmı el-Cezîre'de Diyâr-ı Mudar, Irak'ta Kûfe, Basra, Horasan, Mısır ve Kuzey Afrika'ya göç edip buralarda idarî ve askerî görevler üstlenmeye başladı. Hz. Ali-Muâviye mücadelesinde Benî Süleym Hz. Ali tarafında yer aldı. Muâviye özellikle hac yollarında etkin olan Benî Süleym'in desteğini almak için büyük çaba gösterdi.

Benî Süleym'den bazıları Emevîler döneminde bürokraside görev aldı. Afganistan'da İslâm hâkimiyetinin yerleşmesinde önemli katkıları olan Kays b. Heysem ile Horasan Valisi Eşres b. Abdullah bunların en meşhurlarıdır. Abbâsî Halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh, Emevîler'e karşı kendilerini destekleyen Benî Süleym'e Bilbîs'te iktâlar verdi (Hammûd b. Dâvî el-Kasâmî, II, 264). Hicaz'da yaşayan ve çevredeki kabilelere baskınlar düzenleyerek yağmacılık yapmayı sürdüren Benî Süleymliler, 230'da (845) topraklarına bazı Yemenliler'in yerleştirilmesi üzerine isyan ederek Medine'yi yağmalayıp hac yolunu kapattılar. Bağdat hükümeti, Hammâd b. Cerîr et-Taberî kumandasındaki kuvvetlerle onları denetim altına almak istediyse de başarılı olamadı. Bunun üzerine Halife Vâsiḳ-Billâh tarafından görevlendirilen Boğa el-Kebîr kumandasındaki birlikler Benî Süleym'i etkisiz hale getirdi (Taberî, IX, 129-131). Karmatîler'in en büyük destekçileri bedevî hayat tarzını sürdüren Benî Süleym idi. Kabile Abbâsîler'e karşı muhalefet hareketlerinin başında yer alıyordu.

109 (727) yılında Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik tarafından Benî Hilâl ile birlikte Suriye ve Irak'tan sürülen Benî Süleym, Mısır'da özellikle Saîd ve çevresinde yoğunlaşarak alt kolları oluştu. Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh 441'de (1049) veziri Hasan b. Ali el-Yâzûrî'yi Benî Süleym ve Benî Hilâl reisleriyle görüşmek üzere Saîd'e gönderdi. Vezir onlara bazı şehirlerin

idaresinin kendilerine verileceğini ve ellerine geçen her şeyin ganimet sayılacağını söyledi. Bunun üzerine Benî Hilâl ile birlikte Nil nehrinin batısına geçip kendilerine vaad edilen toprakların ilki olan Berka'ya doğru yürüyen Benî Süleym önlerine çıkan yerleşim birimlerini yağmalayarak yakıp yıktılar. Benî Hilâl'in diğer bölgeleri de ele geçirmek için bir an önce hareket etmek istemesine karşılık Benî Süleym, Berka'da yerleşmeye karar verdi. Bundan sonraki süreçte İspanya'ya da giden Benî Süleym, Kuzey Afrika'da önemli bir siyasî güç ve denge unsuru oldu. Nitekim Muvahhidler, Benî Süleym'i desteklemeye başlayınca Murâbıtlar da Benî Hilâl'i kendi taraflarına çekmeye çalışıyordu.

Benî Süleym'den başta şair olmak üzere çok sayıda âlim ve edip yetişmiştir. Araplar'ın en meşhur kadın şairi olan sahâbî Hansâ ile kahramanlık şiirleriyle tanınan sahâbî Abbâs b. Mirdâs kabilenin meşhur şairlerindendir. Tâbiînden Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen âlimlerinden Benî Süleym'in âzatlısı Muammer b. Abbâd, Vâsıl b. Atâ'nın talebelerinden Heyyâc b. Alâ, Eş'arî kelâmcısı Ebû Ca'fer Muhammed, Mâlikî fakihi İbn Habîb es-Sülemî, Nîşâburlu sûfî İbn Nüceyd ve ailesi içinde çok sayıda âlim yetişen Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye müellifi Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Benî Süleym'e mensup âlimler arasında sayılabilir. Günümüzde Benî Süleym ve kolları Suudi Arabistan, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika'da varlıklarını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 186; II, 741, 796, 812-813; ayrıca bk. İndeks; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 31, 123; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 234; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 267, 363, 498; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 153; V, 170, 172; IX, 129-131; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I-XIII, tür.yer.; İbn Kesîr, el-Bidâye, I-XIV, tür.yer.; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 271-272; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, s. 31, 106, 131; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 227; ayrıca bk. İndeks; M. Lecker, The Banū Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam, Jerusalem 1989; a.mlf., "Sulaym", EI² (İng.), IX, 817-818; Hamîdullah,

İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 29, 241, 264, 414, 466-482; II, 967; Hammûd b. Dâvî el-Kasâmî, Şimâlü'l-Ḥicâz, Beyrut 1993, II, 264; M. Süleyman et-Tayyib, Mevsûʿatü'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye, Kahire 1414/1993, II, 526-991; R. Daghfour, "De l'origine des Banu Hilal et des Banu Sulaym", Les cahiers de Tunisie, XXIII/91-92, Tunus 1975, s. 41-68; Râdî Delfûs, "el-ʿAvâmilü'l-iḳtiṣâdiyye li-hicreti Benî Hilâl ve Benî Süleym min Mıṣr ilâ İfrîḳıyye", Müʾerriḫu'l-ʿArab, sy. 18, Bağdad 1981, s. 13-45; H. Lammens, "Süleym b. Mansur", İA, XI, 96-97.

Mehmet Azimli

SÜLEYMAN

(سليمان)

Hz. Dâvûd'un oğlu, İsrâiloğulları'na gönderilen hükümdar-peygamber.

Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta sadece kral, İslâm'da ise hükümdar-peygamber kabul edilir. Süleyman isminin İbrânîce'deki karşılığı olan Şelomoh'nun (Şlomo) "barış, selâmet, sükûnet" mânasındaki şalom kelimesinden geldiği ve "barışsever, barışçı" anlamını taşıdığı belirtilir. Ahd-i Atîk'te yer alan bilgiye göre Dâvûd, Tanrı'dan oğlunun döneminde barışın hâkim olacağı müjdesini aldığı için ona bu adı vermiştir (I. Tarihler, 22/9). Bir yoruma göre Şelomoh, "Yahve onun mülkünü korusun" mânasındaki daha uzun bir ismin kısaltılmış şeklidir. Bazı yahudi kaynakları ise bu ismi annesi Bat-şeba'nın koyduğunu kaydeder (EJd., XV, 96). Peygamber Natan ona Yedidya (Rabbin sevgilisi) adını vermiş (II. Samuel, 12/25), saltanatı boyunca hüküm süren barış sebebiyle asıl adı olan Yedidya'nın yerine Şelomoh ismi kullanılmıştır (DB, V/2, s. 1383; New Catholic Encyclopedia, XIII, 421). Bu ismin Süryânîce menşeli olduğu da ifade edilmiştir (Jeffery, s. 178). "Vâiz" anlamında Kohelet (Vâiz, 1/1) olarak da adlandırılan Süleyman ayrıca "Tanrı'ya bağlı" anlamında Lemuel, "bilge sözleri toplayan" anlamında Agur, bütün dünya üzerinde hüküm sürdüğü için Yakeh (Meseller, 31/1; 30/1), mâbedi inşa ettiği için Ben, Tanrı onunla beraber olduğu için Ithiel isimleriyle anılmıştır (Ginzberg, V, 91; EJd., XV, 106). İslâm kaynaklarına göre de Süleyman İbrânîce kökenli olup "sağlık" anlamındadır (Mustafavî, V, 226; Cevâlikī, s. 191). Bu ismin Selâm(et) kelimesinden geldiği, düşmanları ona teslim olduğu ve o da düşmanlarından emin bulunduğu için kendisine bu adın verildiği de rivayet edilmiştir (Fîrûzâbâdî, VI, 86).

Yahudilik'te. İsrâiloğulları'nın üçüncü kralı olan Süleyman hakkında başta Ahd-i Atîk olmak üzere yahudi sözlü geleneğinde ve diğer yahudi kaynaklarında pek çok rivayet ve efsane yer alır. Ahd-i Atîk'teki bazı ifadeler, Kudüs'te dünyaya gelen Süleyman'ın Dâvûd'un Bat-şeba'dan doğma ikinci çocuğu olduğuna işaret etse de (II. Samuel, 11/27; 12/18, 24)

diğer bazı ifadelere ve şecere listelerine göre o Bat-şeba'dan doğan dördüncü çocuktur (II. Samuel, 5/ 14; I. Tarihler, 3/5, 14/4). Kendisi için bir saray yaptırdıktan sonra Tanrı için de bir mâbed yaptırmak isteyen Dâvûd'a zürriyetinin ondan sonra saltanat süreceği, yerine geçecek oğlunun bir mâbed inşa edeceği (II. Samuel, 7/12-13) ve bu oğlunun Süleyman olduğu bildirilmiştir (I. Tarihler, 17/11, 22/9; 28/5-6). Dâvûd yaşlandığında diğer oğlu Adoniya kendini krallığın vârisi ilân etmiş, buna karşılık Peygamber Natan ve Bat-şeba'nın telkin ve hatırlatmasıyla Dâvûd, kendi yerine oğlu Süleyman'ın kral olduğunu belirtip başkâhin Tsadok'a Süleyman'ı kral olarak görevlendirmesini (meshetme) emretmiş, böylece Süleyman daha babasının sağlığında kral sıfatıyla tahta geçmiştir. O dönemde ilk çocuğun tahta geçmesi gibi bir kural bulunmadığından Dâvûd'un küçük oğlu Süleyman'ı kral seçmesi kınanmamış, aksine Süleyman krallığın ileri gelenlerinin desteğini almıştır (I. Krallar, 1/1-53; I. Tarihler, 29/24).

Bir yoruma göre Süleyman milâttan önce 967-965 yılları arasında babasıyla birlikte, 965-928 arasında tek başına hüküm sürmüş, diğer bir yoruma göre ise babasının vefatından kısa bir süre önce 971 veya 970'te kral olmuş ve 931 yılına kadar hüküm sürmüştür. Kral olduğunda, "Allahım! Ben henüz çocuk denecek bir yaşta yöneticilik nedir bilmezken bu kulunu babam Dâvûd'un yerine kral yaptın" demesinden hareketle (I. Krallar, 3/7) Süleyman'ın on iki veya on dört yaşlarında krallık tahtına oturduğu nakledilirse de, kral olduğunda muhtemelen yirmi yaşlarındaydı. Babası Dâvûd'un saltanatının yirminci yılında doğmuş ve onun gibi kırk yıl krallık yapmıştır (I. Krallar, 11/42; DB, V/2, s. 1383; EJd., XV, 98-99).

Ahd-i Atîk'te yer alan bilgilere göre Dâvûd, oğlu Süleyman'a Mûsâ'nın şeriatından ayrılmamasını, krallığını güçlendirici tedbirler almasını öğütlemiş, bu çerçevede yapması gerekenleri hatırlatmıştır (I. Krallar, 2/1-9). Süleyman babasından sınırları Fırat nehrinden Mısır'a kadar uzanan bir krallık miras almış, bütün İsrâil üzerinde kral olmanın yanı sıra bölgedeki ülkeleri vergiye bağlamak suretiyle emri altına almıştır (I. Krallar, 4/1, 21). Tahta oturunca babasının tâlimatını uygulamaya başlamış, öncelikle düşmanlarını ortadan kaldırıp krallığını kuvvetlendirmiştir. Diğer taraftan Firavun'un kızını alarak Mısır'la ittifak kurmuş, ülkeyi bu yönden gelecek tehlikelere karşı güvence altına almıştır (I. Krallar, 2/19-46; 3/1). Ülkenin yönetiminde babası Dâvûd'un oluşturduğu yönetim kadrosunun bir kısmını

muhafaza etmiş, diğerlerini yenilemiş, ayrıca yeni görevler ihdas etmiştir. Krallığın idare sisteminde merkezî yönetim ve on iki eyalet valiliği

bulunuyordu. Merkezî idarede kendisi dışında başkâhin (başkohen), kâhinler, kâtipler, devlet tarihçisi, ordu kumandanı, başvali, özel danışman, saray sorumlusu ve angaryacı başı gibi kadrolar mevcuttu. Ayrıca İsrail'de on iki bölge valisi vardı ve bunlar sarayın yiyecek içecek ihtiyacını karşılıyordu. Her vali yılda bir ay bu ihtiyaçları karşılamak ve savaş arabalarının atlarıyla diğer atlar için arpa ve saman sağlamakla yükümlüydü (I. Krallar, 4/1-19, 28). Sarayın bir günlük yiyecek ihtiyacına yönelik bilgiler (I. Krallar, 4/20-23) 14.000 kişinin saraydan beslendiğine işaret etmektedir (DB, V/2, s. 1387).

Ordu, savaş zamanı toplanan piyadelerle cenk arabalarından oluşuyordu. 1400 cenk arabası ve 12.000 at mevcuttu (I. Krallar, 10/26; II. Tarihler, 1/14). Bir rivayete göre 40.000 (I. Krallar, 4/26), bir başka rivayete göre ise 4000 (II. Tarihler, 9/25) bölmelik ahırlar vardı ve her araba iki at tarafından çekiliyordu. Dâvûd kendi döneminde komşu kavimleri otoritesi altına aldığından Süleyman ordusunu çok fazla kullanmadı. Sadece bir defa savaş yaptı ve krallığın kuzeydoğusunda barışı hâkim kılmak için gerekli olan Hamat'ı aldı (II. Tarihler, 8/3-4). Yukarı Ürdün'deki Hatsor'u güçlendirdi; Edom üzerinden Akabe körfezindeki Etsiyon-Geber'e giden yolun güvenliğini sağladı. Böylece krallığının teşkilâtlanması ve zenginliği saltanatı boyunca barışın sürmesine vesile oldu. Mısır ve Asur gibi dönemin büyük güçlerinin zayıflığı karşısında Mezopotamya'nın batısındaki bölgeler üzerinde tartışmasız hâkimiyet kurdu. Güvenliği sağlamak ve krallığın varlığını sürdürmek için Firavun'un kızı başta olmak üzere (Mûsâ şeriatına göre evlenmenin yasak olduğu) Moab, Ammon, Sayda ve Hitti gibi bölge krallarının kızlarıyla evlendi, böylece hanımlarının sayısı 700'e, câriyelerinin sayısı 300'e çıktı (I. Krallar, 11/ 1-3). Ülke içinde kalan ve İsrailli olmayan Amorîler'i, Hittîler'i, Perizzîler'i, Hivîler'i ve Yebusîler'i angarya işlerde kullandı; İsrâiloğulları'nı ise cenk savaşçı ve özel hizmetli, memur, güvenlik görevlisi ve arabalı cenkçiler ile atlılarının komutanları olarak istihdam etti (I. Krallar, 9/20-22). Onun saltanatında barış, bolluk ve refah hâkim oldu. Merkezde mâbed ve sarayın inşası ile Kudüs'ün tahkimi gibi önemli işler, Kudüs dışında ise çeşitli ambar şehirlerinin ve tesislerin inşası gerçekleştirildi (I. Krallar, 9/15-19).

O dönemde toplanma çadırı Gibeon'da, ahid sandığı Kudüs'teydi ve halk yüksek mekânlarda sunak yerleri oluşturmuştu. Süleyman, mâbed inşa edilinceye kadar bu yerlerde kurban kesme uygulamasını sürdürdü. Rüyada kendisine görünen Rab'den kalabalık kavmine hükmedebilmek ve iyiyi kötüden ayırabilmek için anlayışlı yürek istedi. Rab de uzun ömür ve zenginlik yerine bilgelik isteyen Süleyman'ın dileğini kabul etti ve ona hikmetli ve anlayışlı bir yürek, ayrıca dilemediği halde zenginlik ve izzet verdi (I. Krallar, 3/2-14; II. Tarihler, 1/ 7-13). Rivayete göre Süleyman, Allah'ın bilgelik lutfetmesi için kırk gün oruç tutmuş ve karşılığında kendisine öyle bir bilgelik verilmiştir ki "hikmetin babası" diye anılmıştır. Helenistik yazarlara göre Süleyman'ın bilgeliği bilim ve felsefe, Rabbânîler'e göre ise Tevrat konusundadır (Ginzberg, V, 94, 231). Süleyman, isteği kabul edildikten kısa bir süre sonra hikmetini ortaya koyacak bir olayla karşılaşmış, aynı çocuğu paylaşamayan iki kadın arasındaki davayı çözüme kavuşturma şekli âdeta darbımesel haline gelmiş ve "Süleyman'ın hükmü" deyiminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur (I. Krallar, 3/16-28).

Süleyman'ın gerçekleştirdiği büyük işlerin başında bugünkü Mescidi Aksâ'nın bulunduğu yerde mâbedin (Bet ha-Mikdaş) inşa edilmesi gelmektedir. Dâvûd, mâbed yapma işinin Yahova'nın emriyle oğlu Süleyman'a verildiğini belirterek Rab tarafından kendisine bildirilen inşaat planı ve malzemeleriyle ibadet araçlarını oğlu Süleyman'a vermiş, ayrıca yüklü miktarda altın ve gümüş bırakmış, onu örnek alan ileri gelenler ve zenginler de mâbed yapımı için Süleyman'a altın, gümüş, demir ve tunç vermiştir (I. Krallar, 5/1-5; I. Tarihler, 22; 28/2-19; 29/6-9).

Süleyman, babası Dâvûd'un dostu olan Sûr Kralı Hiram ile sıkı ilişki kurdu ve Hiram mâbedin yapımına büyük katkıda bulundu. Süleyman'ın talebi üzerine Hiram'ın adamları buğday, yağ ve şarap karşılığında Lübnan dağlarından erz ve servi kerestesi temin edip Süleyman'a götürdü (I. Krallar, 5/1-12). Mâbedin yapımında ayrıca yük taşıyan 70.000 ve dağlarda taş kesen 80.000 işçi ile bunların başında bulunan 3300 kâhya vardı. Bütün bunlar, mâbedin temeli için büyük ve değerli taşlar yontup mâbedin inşasında kullanılan taşları ve keresteyi hazırladı. Hiram mâbedin inşası için yaptığı malzeme yardımı yanında ustalar da gönderdi, buna karşılık

kendisine yirmi şehir verildi. Süleyman ve Hiram denizde de iş birliği yaparak bir nevi filo inşa ettiler.

Mâbed -İbrâhim'in oğlunu kurban etmek için götürdüğü yer kabul edilen- Moriya tepesinde yaptırıldı (II. Tarihler, 3/1). Süleyman mâbedin yapımına çok emek verdi. Rivayete göre Fenikeli usta ve işçilerin, İsrail'deki kölelerin yanı sıra melekler ve cinler de inşaatta çalışmıştır. İlâhî yardımın bir tezahürü olarak çalışanlar iş tamamlanıncaya kadar hasta olmamış, ölmemiş, aletler bozulmamış, büyük ve ağır taşlar kendiliğinden yükselerek konulacakları yerlere yerleşmiştir. Ustabaşı Hiram ise (Sûr kralı olan Hiram değil) daha sağlığında cennetle mükâfatlandırılmıştır (a.g.e., V, 111-113; EJd., XV, 107). Mâbedin inşasına İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışının 480 ve Süleyman'ın krallığının dördüncü yılında başlandı; yedi yıl altı ayda tamamlandı (I. Krallar, 6/1, 38). Mâbedin uzunluğu 60 arşın (27 m.), genişliği 20 arşın (9 m.), yüksekliği 30 arşın (13,5 m.) olup üç kısımdan meydana geliyordu: "Ulam" adı verilen ve asıl mâbede açılan bir nevi salon şeklindeki koridor, "hekal" denilen asıl salon, "debir" denilen ve mâbedin en gerisinde yer alan oda ki buraya Kadoş ha Kadeşim (kutsallar kutsalı) adı verildi. Mâbed, Sûrlu tunç ustası Hiram'ın yaptığı sütunlar, kazanlar, ayrıca boğa heykelleri, aslan ve hurma ağaçlarından süslemeler ve diğer eşyalarla donatıldı; daha sonra ahid sandığı mâbeddeki yerine kondu. Süleyman mâbedin açılış duasını bizzat yaparak halkı takdis etti (I. Krallar, 7-8; II. Tarihler, 2/1-5/14; ayrıca bk. MESCİD-i AKSÂ). Rivayete göre mâbed "bul" ayında tamamlanmış (I. Krallar, 6/38), fakat ilâhî takdirle İbrâhim'in doğduğu ayda açılışının yapılabilmesi için bir yıl kapalı tutulmuştur.

Süleyman, Allah için yaptırdığı mâbedin ardından kendisi için inşası on üç yıl süren bir saray yaptırdı (I. Krallar, 7/1-12). Süleyman mâbed ve sarayı inşa ettikten sonra Rab ona tekrar görünerek hükümlerini ve kanunlarını tuttuğu takdirde krallığının ebedî olacağını, aksi halde İsrail'in sahip olduğu topraklardan atılacağını bildirdi (I. Krallar, 9/1-9). Süleyman'ın sarayı da mâbed kadar muhteşemdi. Lübnan Ormanı denilen saray sütunlu salon, taht salonu, Süleyman'ın ve eşi olan Firavun'un kızının ikamet ettiği saray binalarından oluşuyordu. Fildişinden taht ince Ofir altınıyla, değerli mücevherlerle kaplıydı. Sarayın bütün eşyaları saf altından yapılmıştı (I. Krallar, 10/14-29; II. Tarihler, 9/13-28). Tahta altı basamakla çıkılıyor ve

her basamakta iki altın aslan heykeli bulunuyordu (I. Krallar, 10/19-20; II. Tarihler, 9/17-19). Tahtın üzerinde yedi kolu her yöne uzanan altından bir şamdan asılıydı. Çevresinde Sanhedrin üyeleri için yetmiş,

başkâhin ve yardımcısı için iki koltuk bulunuyordu. Yedi münâdi, kral ve hâkim olan Süleyman tahta çıkarken ona ödevlerini hatırlatmakla yükümlüydü. Süleyman ilk basamağa ayak bastığında ilk münâdi yaklaşıyor ve krallarla ilgili yükümlülüklerden ilkini, "Çok kadın almayacaksın" emrini okuyordu. Diğer münâdiler ikinci basamakta, "Çok ata sahip olmayacaksın"; üçüncü basamakta, "Çok altın ve gümüş biriktirmeyeceksin"; dördüncü basamakta, "Yanlış hüküm vermeyeceksin"; beşinci basamakta, "İnsanlara güvenmeyeceksin"; altıncı basamakta, "Hediye kabul etmeyeceksin" ve nihayet tahta oturmak üzere iken yedinci münâdi, "Kimin önünde durduğunu bil" kurallarını hatırlatıyordu (a.g.e., V, 113-115).

Krallığın gelirinin büyük bir kısmı vergilerden toplanıyordu. Peygamber Samuel'in tohumların, bağların ve sürülerin ondalığının (öşür) seçilecek krala ait olduğu sözüne dayanarak (I. Samuel, 8/15, 17) on iki kâhya bu ondalığı topluyordu. Bunun yanında ithalât vergileri, geçiş vergileri (I. Krallar, 10/15, 28-29) ve hediyeler de (I. Krallar, 10/24-25) diğer temel gelir kaynaklarını oluşturuyordu. Ayrıca gelirler içinde ticaretin de önemli bir yeri vardı. Denizci Fenikeliler'e komşu olan Süleyman, ticaretin onlara getirdiği kazancı görüp altın ve at ithalâtını tekeline aldı (I. Krallar, 10/28; II. Tarihler, 9/28); ticarî kervanlar için en uygun yerlere ambar şehirleri ve menziller kurdurdu (I. Krallar, 9/19), Etsiyon-Geber'de gemiler yaptırdı. Bu gemiler üç yılda bir altın, gümüş, fildişi, maymun ve tavus kuşları getiriyordu (I. Krallar, 9/26-28; 10/22; II. Tarihler, 8/17-18). Rivayete göre Süleyman aynı zamanda bir bahçe ustası olup İsrail topraklarındaki bütün bitkileri yetiştirmişti. Ayrıca hayvanların ve kuşların dilinden anlayan Süleyman bütün bu hayvanları emri altına almıştı.

Tanrı'nın Süleyman'a verdiği bilgeliği dinlemek için dünyanın her yanından insanlar onu görmeye gelir, armağan olarak altın ve gümüş eşya, giysi, silâh, baharat, at ve katır getirirlerdi (I. Krallar, 10/14-25). Sebe melikesi, Güney Arabistan'dan kalkıp Kudüs'e gelerek şöhretini duyduğu Süleyman'ı ziyaret etti. Süleyman'ın bilgeliğini, yaptırdığı sarayı, sofrasının

zenginliğini, görevlilerinin davranışını, hizmetkârlarının özel giysileriyle yaptığı hizmeti, Rabb'in tapınağında sunduğu takdimeleri görünce onun hem zenginliğine hem hikmetine hayran kaldı; Süleyman'a altın, çok miktarda baharat ve değerli taşlar hediye etti (I. Krallar, 10/1-13; II. Tarihler, 9/1-12). Rivayete göre Tanrı denize sahip olduğu bütün değerli şeyleri sahile atmasını emretmiş, Süleyman da böylece mûcizevî bir zenginliğe sahip olmuştur. Ancak Firavun'un kızıyla evlenince zenginliği azalmaya başlamıştır (a.g.e., V, 230).

Kitâb-ı Mukaddes, Süleyman'ın ülkesindeki barış ve refahı 3000 özdeyişi ve 1005 ezgisinin olduğu rivayet edilen Süleyman'ın bilgeliğine bağlar. Onun bilgeliği babası Dâvûd'un ona olan vasiyetinde de kendini gösterir. Dâvûd ona, "Sen hikmetine göre yap, sen hikmetli adamsın" demişti (I. Krallar, 2/6, 9). Onun sarayının en önemli salonlarından biri halk arasında hüküm verdiği taht salonu veya hüküm salonu adını taşıyordu (I. Krallar, 7/7). Ahd-i Atîk bölümlerinden Meseller (Meseller, 25/1), Neşîdeler Neşîdesi ve Vâiz kitaplarının yanı sıra Ahd-i Atîk apokrifası (yahudilerce kutsal metin kabul edilmeyen yazılar) içinde yer alan ve bazı hıristiyanlarca kutsal sayılan Hikmet kitabı ile (Wisdom of Solomon) Ecclesiasticus'un (Ben Sira), ayrıca Süleyman'ın Deyişleri ile (Odes of Solomon) Süleyman'ın Mezmurları'nın da (Psalms of Solomon) onun eseri olduğu kabul edilmektedir.

Yahudi kaynaklarına göre Süleyman'ın çok değerli bir uçan halısı vardı. Onunla dilediği yere süratle giderdi. Emirlerini uygulatmak üzere yanında insanlardan Âsaf b. Berahyâ, cinlerden Ramirat, hayvanlardan aslan, kuşlardan kartal bulunurdu. Onun cinlere hükmettiği ve sihir ilmine sahip olduğu şeklindeki inanç Ahd-i Atîk'te yer almamasına rağmen milâdî dönemin başlangıcında ortaya çıkmış ve Ortaçağ'da yaygınlaşmıştır. Süleyman için Ahd-i Atîk'te mevcut, "Lübnan sedir ağacından duvarlarda biten mercanköşk otuna kadar bütün ağaçlardan söz ettiği gibi hayvanlar, kuşlar, sürüngenler ve balıklardan da söz edebiliyordu" (I. Krallar, 4/33) şeklindeki ifadeden hareketle onun her şeyi, bu çerçevede ruhları, görünmez varlıkları da bildiği, dolayısıyla evrenin karanlık güçleri üzerinde gücünün bulunduğu kanaatine varılmış, Süleyman'ın sihir ve görünmez varlıklarla ilişkisi olduğu kabul edilmiştir. Buna göre Süleyman'ın çeşitli özellikleri yanında Tanrı'nın ona bahşettiği cinlerle ve kötü ruhlarla mücadele

sanatından ve bunları insanların şifa bulması için kullandığından bahsedilmekte, hastalıkları uzaklaştırmak için tertip ettiği dualardan, kötü ruhları yakalayıp zincirleme formüllerinden, iyi ve kötü ruhları kontrol etme özellikleri içeren yüzüğünden söz edilmiştir (DBS, XI, 476-478; ayrıca bk. MÜHR-i SÜLEYMAN).

Süleyman'ın Firavun'un kızıyla evlenmesi ve bunun sonuçları yahudi dinî literatüründe genişçe yer almıştır. Buna göre söz konusu evliliğin töreni ve eğlenceleri, mâbedin tamamlandığı gün yapılmış ve düğün coşkusu mâbedin açılış coşkusunu geçmiştir. Diğer bir rivayete göre ise düğün, mâbedin inşaatı dönemine denk gelmiştir. Süleyman'ın en sevdiği hanımı Firavun'un kızıydı, fakat hanımları içinde kendisine en çok günah işleten de oydu (Ginzberg, V, 93-94, 229-231). Ancak diğer eşleri de onun yüreğini saptırmış ve ihtiyarlığında başka ilâhlara tapmış (I. Krallar, 11/1-8), bunun üzerine Tanrı'nın öfkesine sebep olmuş, kendisine krallığın elinden alınacağı, fakat bunun babası Dâvûd'un hatırı için kendi sağlığında değil oğlunun döneminde olacağı bildirilmiş ve işlediği günahlara karşılık Rab, düşmanları ülkesine musallat etmiştir (I. Krallar, 11/9-43). Süleyman putperest kadınlarla evlenmenin dışında çok fazla ata sahip olmak, bol miktarda altın ve gümüş biriktirmek ve bilhassa bir krala müsaade edilen on sekiz hanımdan fazlasını almak suretiyle başka Tevrat kurallarını da (Tesniye, 17/16-17) ihlâl etmiştir (a.g.e., V, 94).

Rabbânî literatürdeki rivayetlere göre günahları sebebiyle Süleyman yavaş yavaş tahtını, servetini ve hatta bilgeliğini kaybetmiş, önce insanlara ve cinlere, ardından dünya üzerindeki insanlara, daha sonra sadece İsrail halkına hükmetmiş, nihayet yanında sadece asâsı kalmıştır (Sanhedrin, 20b). Süleyman'ın tahta dönüp dönmediği konusunda görüş ayrılığı vardır (Sanhedrin, 20b; Gittin, 68b). Üç uzun yıl boyunca bir dilenci olarak şehirden şehire, ülkeden ülkeye seyahat etmiştir. Yaşlı ve yoksul olduğunda her gittiği yerde, "Ben Kohelet, Kudüs'te İsrail kralıydım" diyerek Vâiz kitabını (Vâiz, 1/12), gençliğinde Neşîdeler Neşîdesi'ni, orta yaşında Süleyman'ın Meselleri'ni yazmıştır (EJd., XV, 107). Süleyman'ın krallığı ekonomik gelişme ve siyasî güvenlik açısından iyi durumda bulunmasına rağmen (I. Krallar, 4/25; 7/7; 9/28; 10/10-12, 14, 22, 25) sosyal isyan ve kabile muhalefetlerine sahne oldu. Süleyman kırk yıllık saltanatın sonunda vefat etti ve babası Dâvûd'un şehrine (Kudüs) gömüldü (I. Krallar, 11/14-

43). Süleyman'ın vefatından sonra ağır vergiler ve angaryacılık kurumu sebebiyle isyanlar başladı ve İsrail Krallığı'nın bölünmesiyle neticelendi.

Arkeologlar, Süleyman'la ilgili Kitâb-ı Mukaddes metinlerindeki bazı ayrıntıları onaylayan bulgular elde etmiş olsa da bazı

araştırmacılar, metin tenkit çalışmaları ve çeşitli bilimsel araştırmaların sonuçlarından hareketle bu konuda Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan bilgilerin çoğunun tarihî gerçeklerle bağdaşmadığı ve efsanelerle süslendiği kanaatindedir. Buna göre Ahd-i Atîk'te Süleyman'ın babası Dâvûd'dan, Fırat nehrinden Filistî diyarına kadar Mısır sınırına uzanan bütün krallıkları miras aldığı belirtilmektedir (I. Krallar, 4/21). Halbuki "nehirden Mısır sınırına kadar" cümlesi sonradan eklenmiş olup Süleyman'ı yeni Asur, yeni Bâbil ve Pers dönemlerinin büyük imparatorlukları seviyesine çıkarmak amacı taşımaktadır. Zira pasajın devamında kullanılan "nehrin öte yakası" (İbrânîce'si "ever hanahar", Akkadca'sı "eber nari") ifadesi, Fırat'ın batısı için ilk defa Süleyman'dan iki asır sonra yeni Asur kaynaklarında yer almıştır. Ayrıca günümüzün arkeolojik verileri milâttan önce X. yüzyılda Filistî bölgesinde merkezîleşen bir imparatorluğun varlığını göstermemektedir. Buna göre Filistîler'in toprakları Süleyman'ın krallığına dahil değildi. Yine II. Tarihler'de (8/3-5) kuzeydeki Hamat'ı ele geçirdiği, ambar şehirleri yaptırdığı, Tadmor'u (Tedmür) inşa ettirdiği ifade edilse de Süleyman'ın hâkimiyetinin Hamat'taki Hitit Krallığı'na kadar uzaması muhtemel görülmemekte, güney sınırı ise Tamar olarak kabul edilmektedir.

Süleyman'ın krallığını sadece bugünkü Filistin topraklarına hasreden bu tür eleştirilere karşı Dâvûd'un aldığı Soba gibi bazı yer isimlerinin yanlış bölgelerle ilişkilendirildiği, gerçekte krallığın alanının geniş olduğunu ileri sürenler de vardır (NDB, s. 672). Ayrıca Dâvûd ve Süleyman krallıklarının Ahd-i Atîk'te tasvir edilen ihtişamının Bronz çağının milletlerarası sisteminin yıkılışı, yani milâttan önce 1200 sonrası şartlarına uymadığı eleştirisine karşı milâttan önce 1100-900 yılları arasında İsrail'e komşu büyük milletlerin gerileme halinde olduğu, dolayısıyla Hitit İmparatorluğu'nun yıkılışı ve Mısır'ın Asya'dan çekilişinin Filistin'de merkezîleşen bir imparatorluğun yükselişine imkân verdiği belirtilmiştir. Diğer taraftan karşı görüş olarak böyle bir imparatorluğun geride yazıtlar bırakması gerektiği, halbuki Süleyman dönemine dair bu tür belgelerin

bulunmadığı ifade edilmiştir.

İslâm'da. Kur'ân-ı Kerîm başta olmak üzere tefsir, hadis, tarih ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında bir hükümdar-peygamber olarak Hz. Süleyman'dan ve onun üstün vasıflarından genişçe bahsedilmektedir. Kur'an'da on altı yerde ismen geçen Süleyman'ın Hz. Dâvûd'un oğlu ve vârisi olduğu, üstün kılındığı, şükreden, sâlih, hakîm, anlayışlı bir kul olduğu bildirilmekte, keskin zekâsı, engin bilgisi ve hikmetiyle karmaşık meseleleri kolayca çözüme kavuşturma yeteneğinden söz edilmektedir (el-Enbiyâ 21/ 78-79; en-Neml 27/15, 16, 19, 20, 27, 34, 40; Sâd 38/30). Allah diğer peygamberler gibi Süleyman'a da vahiyde bulunmuş ve onu da diğerleri gibi doğru yola iletmiştir (en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/84). Kur'an, Süleyman'ın güzel bir kul olduğunu, daima Allah'a yöneldiğini, Allah katında büyük değeri ve güzel yeri bulunduğunu belirtmektedir (Sâd 38/30, 40). Dolayısıyla Ahd-i Atîk'te yer alan, Süleyman'ın son dönemlerinde putlara taptığı, Allah nazarında değerini yitirdiği, hükümdarlığının elinden alınmasıyla tehdit edildiği gibi rivayetler, hem İslâm'ın peygamberlik anlayışıyla hem de Kur'an bilgileriyle çelişmektedir.

Hz. Süleyman'ın babasına vâris oluşu (en-Neml 27/16) ve babasının kendi yerine onu seçmesiyle ilgili çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Allah, Hz. Dâvûd'a on üç soru göndermiş ve bu soruları oğlu Süleyman'a sormasını istemiş, şayet bunları bilirse kendisinin yerine geçeceğini Dâvûd'a bildirmiş, Süleyman da soruların hepsini doğru şekilde cevaplamıştır. İslâm kaynaklarında Hz. Süleyman'ın on iki veya on üç yaşlarında tahta geçtiği, Suriye'den İran'a kadar uzanan bölgeye, hatta bütün dünyaya hâkim olduğu, dünyanın ikisi mümin, ikisi kâfir dört kişinin egemenliğinde bulunduğu, müminlerin Süleyman ve Zülkarneyn, kâfirlerin Nemrud ve Buhtunnasr olduğu rivayet edilmektedir (Sa'lebî, s. 290-292).

Süleyman'a verilen nimetler ve onun üstünlükleri bağlamında Kur'an'da yer alan bilgilere göre Süleyman, "Rabbim! Beni bağışla, bana benden sonra kimsenin ulaşamayacağı bir hükümranlık ver. Şüphesiz sen daima bağışta bulunansın" diye dua etmiş, "Bunun üzerine biz de istediği yere onun emriyle kolayca giden rüzgârı, bina kuran ve dalgıçlık yapan şeytanları, demir halkalarla bağlı diğer yaratıkları emrine verdik" buyurulmuş ve, "İşte bu bizim bağışımızdır, ister ver, ister elinde tut"

ifadesiyle yetkinin tamamen kendisinde olduğu belirtilmiştir (Sâd 38/35-39).

Allah, Hz. Dâvûd gibi Süleyman'ı da peygamberlik, hükümdarlık, hikmet ve ilimle donatmış, saltanatı ve nübüvveti onların şahsında toplamıştır (el-Bakara 2/251; el-Enbiyâ 21/79; en-Neml 27/15; Sâd 38/ 35-38). Ancak Hz. Süleyman'ın olayları değerlendirme ve problemleri çözme kabiliyeti babasından daha üstündür. Bunun Kur'an'da atıf yapılan bir örneği (el-Enbiyâ 21/78-79) şöyle anlatılmaktadır: Bir koyun sürüsü geceleyin bir ekin tarlasına girip zarara yol açar. Ekin sahibi ile sürü sahipleri arasındaki davada hâkimlik yapan Dâvûd ve Süleyman farklı kararlar verirler. Hz. Dâvûd koyunların ekin sahibine tazminat olarak verilmesine hükmeder, oğlu Süleyman ise şu hükme varır: Ekin tarlası sürü sahiplerine verilmeli, onlar ziyandan önceki haline gelinceye kadar tarlanın bakımını üstlenmelidir. Koyunlar da tarla sahibine verilmeli, tarlası eski bakımlı haline gelinceye kadar bu koyunların sütünden, yününden ve yavrularından yararlandırılmalıdır. Hz. Dâvûd oğlunun bu ictihadını beğenerek kendi görüşünden vazgeçer (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, X, 50-54; Sa'lebî, s. 289). Hz. Süleyman'ın mesele çözmedeki maharetine ve kararlarındaki isabete örnek olarak aynı çocuğu sahiplenen iki kadın olayı hadislerde de yer almaktadır (Tecrid Tercemesi, IX, 158-162).

Hz. Süleyman'ın emrine kasırga gibi esen rüzgâr verilmiştir ki (el-Enbiyâ 21/81) bu rüzgârın sabah gidişi bir ay, akşam dönüşü de bir ay sürmektedir (Sebe' 34/12). Bu âyetin tefsirinde doğruluğu tartışmalı olan çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Bu rivayetlerde Hz. Süleyman'ın ahşaptan yapılmış bir platformunun bulunduğu, gezinti veya savaş halinde bütün malzemelerin bu platforma yüklendiği, yükleme işi bitince rüzgâra emir verdiği ve platformun üzerinde istediği yere götürüldüğü nakledilmektedir. Yahudi kaynaklarında da yer alan diğer bazı rivayetlere göre ise uçan halısının olduğu, bu halı ile yolculuk ettiği belirtilmektedir (Sa'lebî, s. 293-294). Ayrıca Hz. Süleyman'a kuş dili öğretilmiştir (en-Neml 27/16). Kuşlardan meydana gelen ordusunda hüdhüdü göremeyince soruşturmuş, mazeret beyan etmezse cezalandıracağını söylemiş, çok geçmeden hüdhüd ortaya çıkarak Sebe diyarından haber getirmiştir (en-Neml 27/17, 20-28; ayrıca bk. HÜDHÜD). Kendisine başka hayvanların dili de öğretilmiştir. Ordusuyla birlikte karınca vadisine geldiğinde bir karınca diğerlerini

uyarmış ve Süleyman'ın ordusu tarafından ezilmemeleri için yuvalarına girmelerini istemiş, bunu duyan Süleyman verdiği nimetler için Allah'a şükretmiştir (en-Neml 27/17-19).

Kur'an Süleyman'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan ordulara sahip

bulunduğunu, bu orduların hep birlikte sefere çıktığını (en-Neml 27/17), emrinde çalışan cinlerin Süleyman'a yüksek ve görkemli binalardan, heykellerden, havuzlar kadar geniş lengerlerden, sabit kazanlardan ne dilerse yaptıklarını (Sebe' 34/12-13), yine şeytanlar arasında onun için bina kuran, dalgıçlık eden ve başka işler görenlerin olduğunu da (el-Enbiyâ 21/82; Sâd 38/37) bildirmektedir. Bu hususlar kısmen farklı bir şekilde Ahd-i Atîk'te de yer almaktadır. Yine Ahd-i Atîk'te kaydedilen bir diğer bilgi olarak İslâmî kaynaklarda elini kana buladığı için mâbed inşasının Hz. Dâvûd'a değil oğlu Süleyman'a nasip kılındığı ve ona kan dökmekten uzak tutulacağı için Süleyman adının verildiği belirtilmektedir (Taberî, Târîẖ, I, 485).

Hz. Süleyman, cinlerden ve insanlardan oluşan ordusu sayesinde hâkimiyeti altına aldığı bölgeleri muhteşem bir saraydan yönetiyordu. Bu saray dönemin en ileri tekniği kullanılarak üstün bir estetik anlayışıyla inşa edilmiştir. Sarayda göz alıcı sanat eserleri ve görenleri hayran bırakan değerli eşyalar mevcuttu. Hz. Süleyman, Sebe melikesine (Belkıs) onu müslüman olup Allah'a teslim olmaya davet eden bir mektup göndermiş, melike mektuba karşılık olarak Süleyman'a gönderdiği hediyelerin kendisine geri gelmesi üzerine Süleyman'ı sarayında ziyarete gitmiş ve orada kendi tahtıyla karşılaşınca kendisine gelen bir ilim yoluyla daha önce gerçeği görüp müslüman olduğunu Süleyman'a söylemiştir. Çok tanrıcılık yanılgısı ile tek Allah'a teslim olma gerçeği arasındaki ilişkiye işaret eden bir diğer hadise, Süleyman'ın muhteşem sarayına girdiğinde melikenin zemini derin bir su sanması, fakat kendisine bunun billûr bir zemin olduğunun ifade edilmesidir (en-Neml 27/ 28-44; ayrıca bk. BELKIS). Hz. Süleyman'ın krallığının ihtişamının ve zenginliğinin bir kaynağı da bakır madeniydi. Kur'an'da erimiş bakır madeninin onun için sel gibi akıtıldığı belirtilmektedir (Sebe' 34/12). Fenikeli ustaların Hz. Süleyman için inşa ettikleri Etsiyon-Geber Limanı'nda çağımızda gerçekleştirilen arkeolojik

araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bakır dökümhanesi bu gerçeği doğrulamaktadır. Süleyman'ın, Araba vadisinden çıkartıp işlettiği bakır madeni onun döneminde önemli bir ihraç ürünü olmuştur (NDB, s. 672).

Kur'an ayrıca Hz. Süleyman'ın atlara, özellikle yarış atlarına olan sevgisinden bahsetmektedir: "Akşama doğru kendisine üç ayağının üzerinde durup bir ayağını tırnağının üzerine diken çalımlı ve safkan koşu atları sunulmuştu. Süleyman: 'Gerçekten ben mal sevgisini rabbimi anmak için istedim' dedi. Nihayet güneş battı. 'Onları tekrar bana getirin' dedi. Bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı" (Sâd 38/31-33). Bu âyetle ilgili çeşitli rivayetler mevcuttur. Bir rivayete göre Hz. Süleyman sefer hazırlığı esnasında malzemeleri kontrol etmiş, daha sonra atları incelemiş, fakat bu uzun sürmüş ve ikindi namazı vakti geçmiştir. Duruma üzülen Süleyman atların kendisini zikirden alıkoyduğunu söyleyerek getirilmelerini istemiş ve at sevgisini kalbinden tamamen atmak için onların bacaklarını ve boyunlarını kestirmiştir. Diğer bir rivayete göre ise atları teftiş eden Hz. Süleyman, onlara karşı olan sevgisinin yine Allah'ın emri ve rızası doğrultusunda olduğunu söylemiş ve koşarak toz bulutu arkasında kaybolan atların tekrar getirilmesini emretmiş, atların boyun ve bacaklarını sıvazlayarak sevmiştir. Taberî'ye göre ilk rivayet kabul edildiği takdirde Süleyman'ın namazı terkettiği, namazı unutacak kadar dünyaya düşkün olduğu, bir savaş aracı olan atları acımasızca öldürdüğü de kabul edilmiş olacaktır ki bu doğru değildir. Atları seven bir kişinin onları öldürmesi düşünülemez (Câmiʿu'l-beyân, XI, 156).

Kur'an'ın diğer bir ifadesine göre Hz. Süleyman tahtının üzerine bırakılan bir cesetle imtihan edilmiş ve ceset tekrar eski haline dönmüştür (Sâd 38/34). Bu konuda İslâm'ın peygamberlik anlayışıyla bağdaşmayan çelişkili pek çok rivayet nakledilmiştir. Bir rivayete göre tahta bırakılan ceset Süleyman'ın çocuğunun cesedidir. Süleyman'ın bir oğlu dünyaya gelmiş ve şeytanlar onu öldürmeyi planlayınca Hz. Süleyman tevekkül etmek yerine bir bulut vasıtasıyla çocuğu uzaklaştırmış, bunun üzerine ceza olarak çocuğun cesedi taht üzerine bırakılmıştır. Diğer bir rivayete göre Süleyman, Allah yolunda savaşacak yiğit evlâtlarının dünyaya gelmesi için eşleriyle birlikte olacağını söylemiş fakat "inşallah" demeyi unuttuğu için sakat bir oğlu olmuş, böylece beklentisi gerçekleşmemiştir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 40; Müslim, "Eymân", 23). Buna göre onun Allah'tan af dilemesinin sebebi

inşallah demeyi unutmasıdır; tahtına ceset bırakılması ise temsilî bir anlatım olup doğan sakat çocuğa işaret etmektedir. Bir diğer yoruma göre Süleyman hastalıkla imtihan edilmiş, hastalık yüzünden çok zayıflayıp tahtında âdeta ceset gibi görünmüş veya büyük bir felâket beklentisi içine girip bu kaygı ve korku yüzünden zayıflayıp âdeta cesede dönmüştür (Tecrid Tercemesi, IX, 162). Fahreddin er-Râzî konuyla ilgili bu rivayetleri asılsız saymaktadır (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXVI, 208-209).

Kur'an'da yer alan bilgiye göre şeytanlar Süleyman'ın hükümranlığı hakkında yanlış sözler ortaya atmışlar, yahudiler de bu gerçek dışı şeyleri kabul etmişlerdir. Halbuki Süleyman kâfir de olmamış, büyü de yapmamıştır (el-Bakara 2/102). Asâsına dayalı vaziyette iken vefat etmiş ve emrinde çalışan cinler, ancak ağaç kurdu asâ-yı yiyip de Süleyman yere düşünce öldüğünü anlamışlardır (Sebe' 34/14). Hz. Süleyman'ın kırk yıl saltanat sürdüğü ve elli üç yaşında (bazı kaynaklarda elli iki yaşında) vefat ettiği nakledilmektedir (Mes'ûdî, I, 58; Sa'lebî, s. 328).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, V, 224-231; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, I, 444-451; X, 50-56; XI, 140-170; XII, 68-76; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 485-503; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 57-58; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Beyrut 1405/1985, s. 289-328; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed M. Şâkir), Tahran 1966, s. 191; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXVI, 208-209; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 86-88; Tecrid Tercemesi, IX, 158-162; H. Lesetre, "Salomon", DB, V/2, s. 1382-1396; J. Briend v.dğr., "Salomon", DBS, XI, 431-485; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 178; NDB, s. 671-672; Muhammed et-Tîb en-Neccâr, Târîḫu'l-enbiyâʾ, Riyad 1983, s. 239-250; Ahmed Îsâ Ahmed, Dâvûd ve Süleymân fi'l-ʿahdi'l-ḳadîm ve'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1990, s. 97-148, 271-334, 363-402, 443-488; Abdullah Aydemir, İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler, Ankara 1992, s. 187-224; A. L. Ginzberg, Les legendes des juifs, Paris 2006, V, 91, 93-94, 111-115,

229-231; B. McGrath, “Solomon King”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, XIII, 421-422; S. Abramsky v.dğr., “Solomon”, EJd., XV, 96-111; M. Du Buit, “Salomon”, Catholicisme, XIII, 744-750; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme (ed. G. Wigoder v.dğr.), Paris 1993, s. 1005-1008; J. Walker - [P. Fenton], “Sulaymān b. Dāwūd”, EI² (Fr.), IX, 857-858; P. Soucek, “Solomon”, Encyclopaedia of the Qur’ān (ed. J. D. Mc Auliffe), Leiden 2006, V, 76-77.

Ömer Faruk Harman

EDEBİYAT.

Hz. Süleyman kıssa ve menkıbeleriyle başta Fars ve Türk edebiyatı olmak üzere Doğu edebiyatlarında sıkça ele alınmış, telmih, teşbih, tenasüp gibi sanatlar dolayısıyla şiirlerde yer almış ve müstakil mesnevi konusu olarak işlenmiştir. Ayrıca Batı edebiyatı ve sanatında bilgeliği dolayısıyla pek çok esere malzeme teşkil etmiştir. İslâm edebiyatlarında

Hz. Süleyman divan ve halk şiiri, halk hikâyeleri, efsane ve atasözleri gibi edebiyat ürünlerinde geniş biçimde işlenmiş, Kur’ân-ı Kerîm ve hadisler başta olmak üzere kıssalar, İsrâiliyat’tan geçen anlatımlar ve yüzyıllarca halk muhayyilesinde yoğrulmuş rivayetler zamanla edebiyatın vazgeçilmez unsurları arasına girmiştir. Ayrıca Belkıs, Âsaf, Dâvûd gibi kişiler; hüdhüd, çekirge ve karınca gibi hayvanlar; cin, dev, ifrit gibi yaratıklar; saltanat, zenginlik, haşmet gibi sıfatlar; kuş dilini bilme, rüzgâra ve cinlere hükmetme gibi meziyetler; mühür, hatem ve asâ gibi eşyalarla çok geniş bir kadroya sahip olmuştur. Hz. Süleyman dünyevî gücün ve saltanatın sembolü kabul edildiğinden kasidelerde padişahlar “Süleymân-ı zaman, Süleymân-ı devran diye anılmış, aynı adı taşıyan Kanûnî de ona benzetilmiştir (Şeh-i zamâne Süleymân-ı ins ü cin ki anın / Cihân emrine tâbi‘-durur vühûş u tuyûr [Hayâlî Bey]).

Hz. Süleyman, göz yumup açma süresinde Belkıs’ın tahtını Sebe ülkesinden Kudüs’e getiren ve ism-i a‘zamı bildiği rivayet edilen veziri Âsaf b. Berahyâ ile birlikte anılmış, dönemin sultanıyla vezirleri de onlara benzetilmiş, sahip olduğu kudret ve saltanat ise (mülk-i Süleyman) mutlak bir ihtişamın sembolü sayılmıştır. Sarayı güçsüzlerin sığınağı, davaların

adaletle halledildiği yerdir, kendisi aynı zamanda adaletin sembolüdür (Pâymâl eyleme ben mûr-ı zaîfe nazar et / Âdil ol pâdişehim Şeh Süleyman-şekil [Hayretî]). Bunun yanında kuşların dilini bilmesi (Yûnus bu kuş dilidir bunu Süleyman bilir [Yûnus Emre]), rüzgâra hükmetmesi (Bahtını bercâ ederse tahtını berbâd eder / Sana da olmaz hevâdâr ey Süleyman rûzgâr [Nevres-i Kadîm]), Sebe melikesi Belkıs ile olan macerası (Hüdhüd-i nutkumu bâğ-ı sühanımda görse / Ola zindan dil-i Belkīs'a çemenzâr-ı Sebâ [Nazîm]), hüdhüdün arada elçilik yapması (Ey nâme sen ol mâhlikādan mı gelirsin / Ey hüdhüd-i ümmîd Sebâ'dan mı gelirsin [Nâbî]), mührünü bir deve kaptırması (Mest olup uyurken öpmüş la'l-i dildârı rakîb / Ehrimenler aldılar mührü Süleyman bî-haber [Bâkî]), karınca ile konuşması (Hây u hûdan fâriğ ol âlemde sultanlık budur / Pendini gûş eylegil mûrun Süleymanlık budur [Muhibbî]) gibi telmihler görülür. Ayrıca şairler sevgilinin dudaklarını yakut bir yüzüğe (mühr-i Süleyman), çevresindeki ayva tüylerini de karıncaya benzetirler. Hz. Süleyman da bunca saltanata ve mülke sahip olmasına, bütün mahlûkata hükmetmesine rağmen bu dünyadan göçüp gitmiştir. Türk şiirinde dünya ile Süleyman arasındaki bu ilişki sıkça dile getirilmiştir (Dil-beste olma âleme sultân isen dahi / Bir mülkdür cihan ki Süleymân'a kalmadı [Ziyâ Paşa]); (Hümâ kuşu yere düştü ölmedi / Dünyâ Sultan Süleymân'a kalmadı [Pîr Sultan Abdal]). Hz. Süleyman, "Mühür kimde ise Süleyman odur"; "Süleyman'dır karınca yuvasında"; "Dünya Sultan Süleyman'a kalmamış" gibi atasözlerinde de yer almıştır.

Klasik Türk edebiyatında Hz. Süleyman'ı konu alan Süleymannâme ve Süleymâniyye adıyla birçok eser yazılmış, bazı eserlerde de Süleyman adına bölümler oluşturulmuştur. Bunlardan önemli sayılanlar şunlardır: 1. Süleymannâme-i Kebîr. Firdevsî-i Rûmî (ö. 918/1512'den sonra) tarafından manzum-mensur olarak kaleme alınıp II. Bayezid'e sunulmuştur. Müellifin belirttiğine göre 366 cilt ve 1830 meclis halinde tasarlanan eserin Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde mevcut seksen bir cildi M. Ata Çatıkkaş, Asuman Akay ve Gülnaz Genç'in doktora tezlerinde gösterilmiştir (bk. bibl.). Ayrıca çeşitli kütüphanelerde muhtasar nüshaları vardır. Felsefe ve tabiat bilimleri başta olmak üzere eski Doğu ilimleriyle kültür ve mitolojisinin bir ansiklopedisi sayılabilecek eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshaları (Hazine, nr. 1231 [74-76. ciltler]) oldukça güzeldir. 2. Süleymânnâme. Sirozlu Sâdî (XV. yüzyıl) tarafından

kaleme alınan bu mesnevi Türkçe'de Hz. Süleyman'ın kıssalarını konu edinen ilk manzum eserdir. Nüshası bilinmeyen mesneviden Firdevsî Süleymannâme-i Kebîr'in mukaddimesinde bahseder. Rivayete göre II. Murad Ahmedî, Şeyhî, Şeyhoğlu ve Ahmed-i Dâî gibi şairlerden Süleymannâme yazmalarını istemiş, bunlardan yalnız Sirozlu Sâdî 3500 beyitlik bir eser kaleme almıştır. 3. Süleymâniyye. Şemseddin Sivâsî tarafından 964 (1557) yılında mesnevi tarzında yazılan eser 1684 beyittir. Zikrin faziletiyle başlayan eser es-mâ-i hüsnâdan bazı isimlerin özellikleri, münâcât, na'‘t, tertîb-i enbiyâ, dört halifenin methi, sebeb-i te'lîf bölümlerinden sonra Hz. Süleyman'ın kıssalarını, Sebe Melikesi Belkıs'la aralarında geçen hikâyeyi anlatır. Dua ve hâtime ile sona eren Süleymâniyye'nin dördü Türkiye'de, biri Almanya'da olmak üzere beş nüshası mevcut olup Hüseyin Akkaya tarafından tenkitli neşri yapılmıştır (bk. bibl.). 4. Menâkıb-ı Süleyman b. Dâvûd. Otuz altı yapraklık mensur anonim bir eserdir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Mehmed Reşad, nr. 358) XVII veya XVIII. yüzyılda istinsah edilmiş bir nüshası bulunmaktadır. Eserde Süleyman peygamberle ilgili çoğu adaletine dair kıssalardan sonra onun cinlere, vahşi hayvanlara ve insanlara hükmetmesi, kuş dilini bilmesi, güle âşık olan bülbüle izin vermesi ve diğer kuşların bülbüle iftira etmesi, Hz. Süleyman ile karınca arasında geçen konuşma, Belkıs'ın hikâyesi, Mescidi Aksâ'nın cinler ve ifritler tarafından inşa edilmesi gibi konular folklorik motiflerle beslenerek anlatılmıştır. 5. Kıssa-i Süleyman Peygamber Aleyhi's-selâm. Bu mensur eserin de müellifi belli değildir. 1249 (1833) yılında istinsah edilen eserde Süleyman peygamberin tahtı, yüzüğü, bu yüzük sayesinde bütün mahlûkatı emri altına alması, bir cinin yüzüğü çalarak kısa bir süre tahta geçmesi, kuş dilini bilmesi, karınca ile konuşması, Belkıs ile olan macerası ve asâsına dayanmış vaziyette ölmesiyle ilgili menkıbeler genellikle İsrâiliyat'a dayanılarak hikâye edilmiştir. Özellikle Sebe Melikesi Belkıs'ın Hz. Süleyman'ı çeşitli sorularla imtihan etmesi ve soruların mahiyeti İsrâiliyat için tipik bir örnektir. Tek yazma nüshası bilinen eser (Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1505/2, vr. 11b-38b) sade bir dille yazılmış olup yer yer masal unsurlarıyla bezenmiştir. Süleyman peygamberin kıssaları yakın dönemde de ele alınmıştır. M. Fahrettin Pakkan'ın Hazreti Süleyman ile Zaloğlu Rüstem'i küçük bir tarihî macera kitabıdır (İstanbul 1960). Selâmi M. Yurdatap'ın kaleme aldığı Hz. Süleyman Mühr-i Süleyman'ın İzinde ile (İstanbul 1971) yine onun modern hikâye tekniğiyle yazdığı Hazreti Süleyman ile Seba

Melikesi Belkıs'ı (İstanbul 1973) bunlardandır.

Bazı bölümleri Hz. Süleyman'dan bahseden eserler arasında Kaygusuz Abdal'ın Kitâb-ı Miglâte'si (Abdurrahman Güzel: Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri, Ankara 1983, s. 105, 118-119, 124), müellifi belli olmayan, 1035'te (1626) istinsah edilmiş on dokuz yapraklık Kazâ vü Kader, Kıssa-i Sîmurg adlı kitap (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi [hikâye-roman], nr. 148), Manisalı Birrî'nin (ö. 1128/1716) kaleme aldığı Bülbüliyye (İzmir 2004) sayılabilir. Halk edebiyatında Posoflu Müdâmî tarafından anlatılan türkülü hikâye ile Erzurumlu Hoca Fenâî'nin oğlu Mahzûnî ile Halep paşasının kızı Mînâ'nın aşk maceralarını ihtiva eden Erzurumlu Hoca Fenâî'nin Oğlu Mahzûnî hikâyesi de bunlara katılabilir.

Ayrıca mesnevilerde Hz. Süleyman'la alâkalı kıssaların anlatıldığı, divanlarda onunla ve etrafındaki kişi ve olaylarla ilgili pek çok beytin bulunduğu görülür. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṣnevî'siyle Süleyman Nahîfî tarafından yapılan manzum tercümesi başta olmak üzere (Mevlânâ: Mesnevî-i Şerîf, Aslı ve Sadeleştirilmişiyle Manzum Nahifi Tercümesi, haz. Âmil Çelebioğlu, I/1, s. 39-40, 49-50; II/3, s. 177-178; II/4, s. 23-37, 44-46, 50-51, 54, 74) Kemaloğlu İsmâil'in (XIV. yüzyıl) Ferahnâme'si, XIV. yüzyılda kaleme alınmış dinî-destanî türde yaklaşık 1000 beyitlik, müellifi bilinmeyen Hikâyet-i Temîm-i Dârî adlı eser, Mehmed Hatiboğlu'nun (ö. 838/ 1435'ten sonra) Ferahnâme'si, Âşık Ahmed'in (XV. yüzyıl) Câmiu'l-ahbâr'ı (TSMK, Mehmed Reşad, nr. 437, vr. 324b-325a), Ömer Fuâdî'nin (ö. 1046/1636) Bülbüliyye'si (nşr. İlyas Yazar, İstanbul 2001), Neşâtî'nin (ö. 1085/1674) 187 beyitlik Hilye-i Enbiyâ'sı (İstanbul 1312, s. 27-29), Seyyid İsmâil Sâdık Kemâl b. Muhammed Vecîhî Paşa'nın (ö. 1892) manzum Âsâr-ı Kemâl'i (İstanbul 1284, s. 51-53) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî Çelebi, Şerefü'l-insân, Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 424, vr. 7a, 39b, 44b, 74b, 103b, 122b, 136a, 145a, 209a, 212a; Alaeddin Ali Çelebi,

Hümâyûnnâme, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 374, vr. 290a-292a; Ebülhayr Rûmî, Saltuknâme (nşr. Şükrü Halûk Akalın), İstanbul 1988, II, 94-95; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Şerh-i-Mesnevî, İstanbul 1289, I, 232; IV, 238; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II-III, 7-8, 210-211; VIII, 142, 249; IX, 480; İsmâil Hakkı Bursevî, Ferahu'r-rûh, Bulak 1258, I, 107; Ahmed Reşîd Efendi, Şerh-i Nuhbe-i Vehbî, İstanbul 1259, s. 440; Firâkī Abdurrahman Çelebi, Kırk Sual, İstanbul, ts., s. 41; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 44; M. Atâ Çatıkkaş, Firdevsî-i Rûmî'nin Süleymânnâme-i Kebîr'i (72. Cilt): Gramer-Sentaks-Lügat-Metin (doktora tezi, 1979), İÜ Ed. Fak., s. XX; N[aki] B[ora], Seyfülmülûk Hikâyesi, İstanbul 1981, s. 10-11; a.mlf., Büyük-Resimli Şahmeran Hikâyesi, İstanbul 1982, s. 16-19; Ali Nihad Tarlan, Fuzulî Divanı Şerhi, Ankara 1985, II, 33; İdris Şah, Doğu Büyüsü (trc. Osman Yener), İstanbul 1987, s. 44; Asuman Akay, Firdevsî: Süleymannâme (44. Cilt): Metin ve Fiiller Üzerine Bir İnceleme (doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gülnaz Genç, Firdevsî-i Rûmî: Süleymânnâme (25-26. Ciltler): Giriş-Metin-Sözlük (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-15; Hüseyin Akkaya, Osmanlı Türk Edebiyatında Süleyman Peygamber ve Şemseddin Sivâsî'nin Süleymâniyyesi, Harvard 1997, I-II; Mehmet Zeki Kuşoğlu, "Türk Sanatında Mühr-i Süleyman", İlgi, sy. 61, İstanbul 1990, s. 32-35; A. J. Wensinck, "Hüdhüd", İA, V/1, s. 626; J. Walker, "Süleyman bin Dâvûd", a.e., XI, 174; "Magen David", EJd., XI, 687-697.

Hüseyin Akkaya

SÜLEYMAN I

(سليمان)

(ö. 974/1566)

Osmanlı padişahı (1520-1566).

6 Safer 900 (6 Kasım 1494) tarihinde Trabzon'da dünyaya geldi (Lokman, Hünernâme, II, vr. 19a-b; doğum tarihi başka kaynaklarda farklı olarak verilir; XVI. yüzyıla ait kaynaklarda genellikle 900 yılı başları ifadesi geçer; Mecdî ise Şâban 901 [Nisan-Mayıs 1496] tarihini belirtir: [Şekāik Tercümesi, I, 439]). Babası Yavuz Sultan Selim, annesi Hafsa Sultan'dır. Annesinin Kırım hanının kızı olduğuna veya Dulkadıroğulları ailesine mensup bulunduğuna dair bilgi doğru değildir. Hünernâme'ye göre adını Kur'an'dan açılan sayfada geçen Hz. Süleyman'dan almıştır. Ayrıca babası Selim'in, bu adı kendi isminin küçültmesi (tasgīr) olan "Süleymân"dan hareketle verdiği hakkında bir rivayet daha vardır. Bugün isminden çok Kanûnî unvanıyla tanınırsa da bu sıfat XVIII. yüzyılda ilk defa Dimitrie Cantemir'in Osmanlı tarihinde geçmiş, XIX. yüzyılda Osmanlı tarihçileri tarafından benimsenerek yaygınlık kazanmıştır. Çağdaşı Batılı yazarlar onu "Muhteşem" (Magnificent, Magnifique) veya "Büyük Türk" (Grand turc) lakaplarıyla anmışlardır. Ayrıca Batı kaynaklarında Fetret döneminde Osmanlı tahtına oturan Süleyman Çelebi dolayısıyla II. Süleyman şeklinde de nitelendirilmiştir.

Çocukluk yılları babasının sancak beyi olarak görev yaptığı Trabzon'da geçti. İlk eğitimini Trabzon sarayında kendisine tahsis edilen hocalardan aldı. Adı bilinen ilk hocası Hayreddin Efendi'dir. Evliya Çelebi'ye göre Trabzon'da iken süt kardeşi Kadı Ömer Efendi'nin oğlu Yahyâ ile (Beşiktaşlı Yahyâ Efendi) birlikte bir Rum'dan kuyumculuk öğrendi. On yaşına geldiğinde sancağa çıkması gerekirken muhtemelen II. Bayezid'in, oğulları tarafından sürekli şekilde baskı altında tutulması sebebiyle tayini gecikti. Hünernâme'de onun on beş yaşında iken Karahisarışarkî (Şebinkarahisar) sancağına (915/1509), daha sonra Bolu sancağına tayin

edildiği belirtilirse de bu bilgi tam olarak doğru değildir. Çünkü Amasya'da bulunan Şehzade Ahmed buna şiddetle karşı çıktığından tayinler gerçekleşmedi. Bunun üzerine Şehzade Selim babasına gönderdiği bir mektupta oğlu Süleyman'a sancak istedi, gelen cevapta Sultanönü veya Giresun-Kürtün-Şiran bölgesinin verilebileceği bildirildi. Ancak Selim, oğluna bu yerlerin lâyık görülmesi karşısındaki kırgınlığını dile getirerek Trabzon'a yakın olan Karahisarışarkî veya Kefe sancağının tahsisini talep etti (TSMA, nr. E 5970). Birkaç defa fikir değiştiren II. Bayezid neticede Süleyman'a Kefe sancağını verdi (Rebîülâhir 915 / Temmuz-Ağustos 1509).

Şehzade Süleyman annesi, hocası ve lalası yanında olduğu halde gemiyle Trabzon'dan Kefe'ye gitti. Burada kaldığı süre zarfında babasının taht için mücadelelerine şahit oldu; onun tahtı elde edebilmek için giriştiği askerî hazırlıklara destek verdi. Babasının 1512'de tahta çıkışı kendisine gelecekteki iktidarın yolunu da açmış bulunuyordu. Nitekim Yavuz Sultan Selim'in cülûsundan az sonra İstanbul'a çağrıldı. Bir süre babasının amcalarıyla olan mücadelesini muhafazasıyla görevlendirildiği başşehirden takip etti ve onların bertaraf edilmesinin ardından yegâne taht vârisi sıfatıyla sancak beyi olarak Manisa'ya gönderildi (Safer 919 / Nisan 1513). Manisa'ya gidişinin ilk aylarına ait bir belgede yanında annesi, kız kardeşi, hocası Hayreddin, lalası Kasım ile 458 hizmetlinin bulunduğu tesbit edilmektedir. Bu listede ilk oğlu Mustafa'nın annesi Mâhıdevran ile daha sonra vezîriâzam yapacağı yakın arkadaşı İbrâhim'in adlarına da rastlanmaktadır (TSMA, nr. E 8030, 10052). Tahta çıkacağı 926 (1520) tarihine kadar yaklaşık yedi yıl Manisa'da kalan Şehzade Süleyman, bu süre zarfında babasının seferleri dolayısıyla tahta vekâlet ve muhafaza göreviyle Edirne'de bulundu. Bu arada Manisa'daki sancak beyliği sırasında idaresi altındaki bölgeyi tanımaya çalıştı, yazın yaylalara çıktı, çok meraklı olduğu avcılık dolayısıyla Batı Anadolu'nun önemli bir kesimini içine alan yetki alanını dolaştı. Lalası (önce Kasım, 1516'da Sinan Paşa) ve hocası vasıtasıyla taht için kendisini hazırladı. Çok bağlı olduğu eşi Hürrem Sultan'ı da Manisa'daki son yıllarında tanımış olmalıdır (bazı müellifler Hürrem'in cülûs sırasında Süleyman'a hediye edilmiş olabileceğini belirtir).

Manisa'daki günleri, babasının 8-9 Şevval 926'da (21-22 Eylül 1520) vefat ettiği haberini Vezîriâzam Pîrî Mehmed Paşa'nın gönderdiği haberciden

almasıyla sona erdi. Yanındaki adamlarıyla birlikte kara yoluyla İstanbul'a hareket ederek 17 Şevval 926'da (30 Eylül 1520) Üsküdar'a ulaştı ve saraya gidip tahta oturdu. Ertesi gün babasının naaşını karşılamak için Edirnekapı'ya

kadar gitti. Cenaze töreni Fâtih Camii'nde yapıldı. Ardından atalarının türbelerini ziyaret eden yeni padişah cülûs bahşişi dağıttı, Manisa'daki hareminin ve şehzadelerin (Mustafa, Mahmud ve Murad) getirilmesini emretti. İlk icraat olarak Vezîriâzam Pîrî Mehmed Paşa'yı yerinde bıraktı, eski lalası Kasım'a vezirlik pâyesi verdi; böylece divandaki vezir sayısı, Pîrî Mehmed Paşa, Mustafa Paşa, Ferhad Paşa ile birlikte dörde yükselmiş oldu.

Dönemin kaynakları onun cülûstan sonraki faaliyetlerinin adaleti yaymaya ve tebaasını korumaya yönelik hizmetlerde bulunmaktan ibaret olduğunu belirterek bazı örnekler zikreder. Buna göre babası tarafından vaktiyle Tebriz ve Kahire'den sürülmüş olan 600-800 kadar sanatkâr ve ümerânın memleketlerine dönüşüne izin verdi. İran ile yapılan ipek ticareti üzerindeki yasağı kaldırdı, bundan dolayı mallarına el konulan tüccarların zararlarını karşıladı. Halka eziyet eden idareci ve askerleri cezalandırdı, genel bir teftiş yaptırdı. Ayrıca bir süre sonra babası tarafından Kahire'den İstanbul'a getirilen son Abbâsî halifesi Mütevekkil-Alellah'ın Mısır'a dönmesine müsaade etti. Böylece bir bakıma halifeyi önemsizleştirerek yeni bir hilâfet anlayışının kendi şahsında ortaya çıkışının ilk adımını attı. Nitekim ileride bütün müslümanların tek sultanı ve halifesi olduğu fikri yaygınlaşacaktır. Bu hareketler, halk ve idareciler nezdinde yeni padişahın nasıl bir tavır sergileyeceğinin bir göstergesi olarak değerlendirildi. Fakat saltanata geçişinin ikinci ayı daha dolmadan babası zamanında Şam beylerbeyiliğine getirilen eski Memlük emîri Canbirdi Gazâlî'nin isyanıyla karşılaştı. Safevîler'in devreye girme ihtimali onda büyük endişeye yol açtıysa da isyan kısa sürede bastırıldı (Ocak 1521). Bu durum, saltanatını perçinleyecek ve aynı zamanda gazâ geleneğini canlandıracak büyük bir sefere çıkma ihtiyacını gündeme getirdi.

Kanûnî Sultan Süleyman, Batı'ya karşı geleneksel gazâ siyasetini canlandırırken iki ana hedefi ön plana aldı. Bunlardan ilki Orta Avrupa'nın kilidi durumunda bulunan Belgrad, diğeri Akdeniz hâkimiyeti bakımından

son derece önemli olan Rodos idi. Bunları ise Macaristan'a yönelik iki harekât izleyecek (1526 ve 1529), sonuncu sefer Viyana önlerine kadar uzanacaktı. 1520-1530 yıllarına denk düşen bu hızlı askerî siyaset devletin kaynaklarının tesbitini gündeme getirdi. Geniş çaplı tahrir çalışmaları başlatılarak vergiye esas olan varlıklar kayıt altına alındı. Ancak cephedeki başarılar tahrirler dolayısıyla geniş bir gayri memnun zümrenin oluşmasını önleyemedi. Safevîler'in siyasî-dinî propagandalarının da etkisiyle Anadolu'da sıkı denetimden hoşlanmayan konar göçer zümrelerle, beyleri Osmanlılar tarafından ortadan kaldırılan Karamanoğulları ve Dulkadırlı beyliklerinin hâkim olduğu eski coğrafyada bulunan çeşitli grupların katıldığı isyanlar patlak verdi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk on yılı, onun batıda ve doğudaki siyaseti kadar iç politikasının oluşumunda ve devletin dinî ideolojisinin yerleşmesinde hayatî bir rol oynadı.

İlk sefer-i hümâyunu olan Belgrad harekâtı sadece askerî bakımdan değil devletin vizyonu açısından da sembolik bir önem taşır. Burası, vaktiyle büyük atası Fâtih Sultan Mehmed'in başarısızlığa uğradığı ana hedefi konumundaydı. Kanûnî Sultan Süleyman, Belgrad'ı alarak batıya karşı yeni bir açılım sağlamak amacındaydı. Bu sırada Avrupa'da 1519'da imparator seçilen Habsburg hânedanından V. Karl ile ona rakip olan Fransa Kralı I. François 1521 Martında görünüşte Milano dükalığı meselesi dolayısıyla, fakat gerçekte daha derinde yatan hânedanlar arası zıddiyet ve Fransa'nın kendini çepeçevre kuşatılmış hissetmesinin tesiriyle savaşa girişmişti. Belgrad'a hâkim durumdaki Macarlar ise kendi meseleleriyle uğraşıyor, 1516'da dokuz yaşında tahta geçen II. Lajos henüz otoritesini hissettirecek bir durumda bulunmuyordu. Bu uygun ortamdan yararlanan Kanûnî Sultan Süleyman sefer sırasında son derece kararlılık ve disiplinle hareket etti. Edirne'ye geldiğinde halk tarafından coşkuyla karşılandı, Böğürdelen Kalesi'nin fethini (1 Şâban 927 / 7 Temmuz 1521), "Evvel fethettiğim kal'adır, mâmur olmak gerek" diyerek sevinçle karşılayıp buranın yeniden ihyasını emretti. Sefer esnasında yolların temizlenmesi, köprü yapımı, askerin geçişi gibi hususlara bizzat nezaret etti. Bir ara Belgrad üzerine yürümekte tereddüt ettiyse de sefer durumunu Yahyâpaşaoğlu Bâlî Bey ile görüşerek kararlılığını gösterdi. Padişah Belgrad kuşatması sırasındaki çarpışmaları takip etti, kalenin fethinin ertesi günü şehre girerek her yanını dolaştı (26 Ramazan / 30 Ağustos). On sekiz gün kadar burada kaldıktan sonra İstanbul'a döndü. Bu ilk başarılı seferi dolayısıyla her tarafa

fetihnâmeler yollandı, büyük şenlikler yapıldı. Fakat bu sırada oğulları Murad ile Mahmud'un vefat haberlerini alması bu ilk fütuhatıyla duyduğu sevinci gölgede bırakacaktı.

Kanûnî Sultan Süleyman bu ilk siyasî faaliyetlerinde Fâtih Sultan Mehmed'in izlerini takip etti ve buna göre bir strateji oluşturdu. Belgrad'ın ele geçirilmesinin ardından ilk hedefinin yine vaktiyle büyük dedesinin başarısızlığa uğradığı Rodos olması bu bakımdan dikkat çekicidir. Bunun üçüncü ayağı ise İtalya'ya yönelik niyetlerinin başlangıcı olarak tasarlanan Korfu seferidir. Fakat Roma'yı, dolayısıyla Hıristiyanlığın kalbini ele geçirme hülyası sonuçsuz kalacak, bir anlamda İtalya'ya (Otranto) asker çıkartmayı başaran, ancak ölümü dolayısıyla harekâtı yarım kalan Fâtih Sultan Mehmed'den daha başarısız olacaktı. Rodos'un öncelik kazanması aynı zamanda Akdeniz hâkimiyeti bakımından önemliydi. Ada, çok işlek bir yol olan Kahire-İstanbul deniz yolu hattı üzerindeki hıristiyan ileri karakolu niteliğini taşıyordu. Böyle bir harekât ancak kuvvetli bir donanma ile gerçekleştirilebilirdi. Yavuz Sultan Selim'in yaptırdığı tersane ve son dönemlerinde hazırlattığı büyük donanma bu iş için ek bir hazırlık gerektirmeyecek derecede kolaylık sağlayacaktı. 9 Receb 928'de (4 Haziran 1522) Osmanlı gemileri sefer için denize açılırken Kanûnî Sultan Süleyman da 23 Receb'de (18 Haziran) kara yoluyla ordusunun başında Üsküdar'dan hareket etti. İznik, Kütahya, Denizli, Çine, Muğla yolundan Marmaris'e ulaştı (2 Ramazan / 26 Temmuz). Yoldayken Dulkadıroğulları'ndan Şehsuvaroğlu Ali Bey ile üç oğlunun üçüncü vezir Ferhad Paşa tarafından katledildiği haberi ulaşmıştı. Padişah 4 Ramazan'da (28 Temmuz) adaya geçti. Kuşatma esnasında hem çarpışmalara nezaret etti hem de sık sık etrafı dolaştı. Özellikle Santurluoğlu Bahçesi, Cem Sultan Bahçesi, Eski Rodos gibi yerleri gezdi. Yapılan divanlarda Vezîriâzam Pîrî Mehmed Paşa ile devamlı müşaverede bulundu. Yolsuzlukları gerekçesiyle Anadolu vilâyetindeki yirmi beş kadının görevine son verildi. Bu arada Hürrem Sultan'dan olan oğlu Mehmed'in doğumu haberiyle sevindi. Rodos şövalyelerinin teslim olmasıyla kanlı çarpışmalar sona erince (1 Safer 929 / 20 Aralık 1522) toplanan divanda Rodos şövalyelerinin başı olan Philippe Villiers de l'Isle-Adam'ı kabul edip onunla görüştükten sonra adayı terketmelerine izin verdi. Görüşme esnasında padişahın yaşlı şövalyeyi teselli ettiği, hatta İslâm'a davet ederek kendisine uygun bir görev vereceğini söylediği ve haline acıdığı rivayet edilir. Bu sırada Cem

Sultan’ın Rodos’ta yaşayan oğlu bulunup katledildi, kızlarıyla hanımı İstanbul’a gönderildi. Padişah

10 Safer’de (29 Aralık) şehri görmek için Rodos’a girdi. 14 Safer’de (2 Ocak 1523) ikinci defa girince, adına hutbe okutup şehre nizam verdi ve adadan ayrıldı. İstanbul’a dönerken yine sürek avları düzenlettiği, hatta deve güreşi yaptırıp bunları izlediği belirtilir (Rodos Seferi Rûznâmesi, s. 539).

İstanbul’da bir süre dinlendiği ve ilerisi için hazırlıklar yaptığı anlaşılan Kanûnî Sultan Süleyman, bu arada yakın arkadaşı konumundaki İbrâhim Paşa’yı (Makbul) teamüllere aykırı bir hızla vezîriâzamlığa getirdi. Bu görevi bekleyen ikinci vezir Ahmed Paşa’yı Mısır beylerbeyiliğiyle uzaklaştırdı, ancak bu yüzden yeni bir iç krizle karşı karşıya kaldı. Nitekim İbrâhim Paşa’yı bizzat kendisinin de katıldığı muhteşem bir düğünle evlendirir ve Hürrem Sultan’dan olan bir diğer oğlu Selim’in doğumuyla sevinirken Ahmed Paşa da (Hain) Kahire’de adına hutbe okutup isyan bayrağını çekmiş bulunuyordu. Ahmed Paşa’nın isyanı Mısır’daki devlete bağlı güçler tarafından çok büyümeden bastırıldıysa da bozulan nizamı temin için vezîriâzamını Mısır’a yollama gereği duyan Kanûnî Sultan Süleyman (Zilhicce 930 / Ekim 1524) yeni bir adalet gösterisinde bulunup halkın kendisinden şikâyet ettiği, kan dökücülüğüyle bilinen Ferhad Paşa’yı kız kardeşiyle evli olmasına rağmen Edirne’de idam ettirdi (4 Muharrem 931 / 1 Kasım 1524). Dinlenmek için gittiği Edirne’de avla vakit geçirirken İstanbul’da yeniçeri ayaklanması başlayınca hemen İstanbul’a dönüp isyanda parmağı olan yeniçeri ağasını ve reîsülküttâb Haydar Çelebi’yi diğer birkaç kişiyle birlikte idam ettirip sükûneti sağladı. Mısır’da Osmanlı sistemini yerleştirmeye çalışan Vezîriâzam İbrâhim Paşa’nın İstanbul’a dönüşünden sonra yeni sefer hazırlıklarını başlattı. Zira bu sırada Avrupa’daki mücadele iyice kızışmış, Fransa Kralı I. François 1525’te V. Karl’a yenilip esir düşmüş, annesi de oğlunun kurtarılması için yardım talebinde bulunmuştu. Kanûnî Sultan Süleyman bu fırsatı kaçırmadı, öteden beri tasarladığı Macaristan’a yönelik niyetlerini neticelendirmek istiyordu. Belgrad’ın fethi Budin yolunu açmıştı ve stratejik gerekçeler harekâtın Belgrad ile sınırlı kalmasını mümkün kılmıyordu. Batı’ya karşı güç mücadelesine girişmek de ancak böyle bir seferin sonucunda olabilirdi. Macar Krallığı’nı ortadan kaldırarak Habsburglar’la karşı karşıya kalmak,

büyük bir cihangir olma tutkusuyla hareket ettiği anlaşılan Kanûnî Sultan Süleyman için çok önemliydi. Muhtemelen İbrâhim Paşa ile birlikte bütün bu stratejileri inceden inceye hesap etmişti. İstanbul'a gelen Fransa elçisi Johann Frangepán'a Fransa kralına yardım için Macar seferine çıkılacağı bildirildi. Kanûnî Sultan Süleyman cevabî mektubunda Fransa kralını teselli ediyor ve yardım için hareket edeceği taahhüdünde bulunuyordu.

Üçüncü büyük seferine çıkmak için 11 Receb 932'de (23 Nisan 1526) İstanbul'dan ayrılan Kanûnî Sultan Süleyman 9 Temmuz'da Belgrad'a ulaştı, oradan Macar topraklarına geçti, yol üzerindeki Péterváradin (Varadin) ve İlok (İllok / Ujlak) kalelerinin alınmasına şahit oldu, bu arada köylerin yakılmaması için sıkı tembihatta bulundu, çünkü artık buralar bir Osmanlı toprağı olmuştu, halkı da tebaa olarak görülüyordu. 29 Ağustos'ta Mohaç ovasında Macarlar'la yapılan savaş kısa sürdü; Macar kralının hayatını kaybettiği meydan savaşı Macar Krallığı'nın bir anlamda sonunu getirdi. Kanûnî Sultan Süleyman, Budin'e hareket ederek 11 Eylül'de hiçbir mukavemetle karşılaşmadan şehre girdi. İbrâhim Paşa ile birlikte şehrin her tarafını dolaştı, şehrin tahrip ve yağma edilmesini engellediyse de çıkan bir taşkınlıkta büyük kilise ile bazı mahalleler yakıldı. Padişah bu duruma çok üzüldü, İbrâhim Paşa'ya yangını söndürmesi ve duruma müdahale etmesi için emir verdi, fakat yangın çok büyüdüğünden bu mümkün olmadı. Budin'de iken kralın sarayına yerleşti, eğlenceler düzenletti ve kralın av köşküne gidip avlandı. 19 Eylül'de Tuna üzerinde inşa edilen köprü tamamlandı ve padişah 21 Eylül'de Peşte tarafına geçti. Kralın sarayını yaktırmayıp buraya yeniçeri muhafızları koydurdu. Saraydaki eşya ve heykellerin gemilere yüklenerek İstanbul'a gönderilmesini emretti; şehrin yahudi halkı da İstanbul'a sürüldü.

Dönüş yolunda iken Anadolu'da büyük çaplı isyan hareketlerinin vuku bulduğu haberleri ulaştı. Bu isyanlar İbrâhim Paşa'nın Anadolu harekâtıyla bastırıldı. Özellikle Safevî yanlısı bir hareketin liderliğini yapan Kalender Şah'ın isyanı büyük güçlüklerle bertaraf edilebildi. İsyanlar büyük bir zaferden dönen padişahı derin bir endişeye sevketti. Bu durum, tebaasına karşı adalet ve hukukî uygulamalarıyla öne çıkan ve sadece onların refahını düşünen hükümdar anlayışına vurulmuş bir darbe gibiydi. Bunun izlerini silmek sadece içeride alınan tedbirlerle değil, öteden beri devletin dinî ve siyasî temel algılamalarını sarsacak bir tehdit olmayı sürdüren ve başta

gelen tahrikçi olarak görülen Safevîler'in bertaraf edilmesiyle mümkün olabilecekti. Tam bu sırada merkezde Molla Kābız'ın yol açtığı dinî meseleler, imparatorluğun genel siyasî-dinî misyonu içinde Safevîler'in sebep olduğu dinî karışıklıklarla birlikte ciddi bir kırılmayı da beraberinde getirecekti. Fakat bütün bu olaylardan dolayı Safevîler'e karşı fiilî bir harekâta girişmeye Avrupa'daki gelişmeler henüz müsaade etmiyordu. Kanûnî Sultan Süleyman için öncelikli konu Macar Krallığı meselesiydi.

Macar Kralı II. Lajos'un geride bir vâris bırakmadan Mohaç'ta hayatını kaybetmesiyle Habsburglar'ın müdahil olduğu yeni bir veraset meselesi ortaya çıkmış, Habsburg İmparatorluğu'nun Avusturya ve Bohemya taraflarının idaresini üstlenmiş olan Ferdinand, kız kardeşinin II. Lajos ile evliliği dolayısıyla Macar tahtı üzerinde hak iddiasında bulunmuş (Macar kralı ilân edilmesi: 17 Aralık 1526), buna karşılık Macar soyluları Erdel bölgesinin beyi olan Janos Zapolya'yı (Szapolyai) kral seçmişlerdi (10 Kasım 1526). Budin'i boşaltan Osmanlılar da şimdilik bölgeyi tampon halde tutmak amacıyla Zapolya'nın krallığını kendilerine tâbi olması kaydıyla tanımıştı. Macar politikasının oluşmasında hiç şüphesiz bizzat Kanûnî Sultan Süleyman'ın ve vezîriâzamı İbrâhim Paşa'nın etkili bir rolü vardı. 23 Eylül 1527'de Ferdinand, Zapolya'yı Budin'den çıkarınca içerideki ağır krize rağmen Kanûnî Sultan Süleyman ve İbrâhim Paşa bütün dikkatlerini buraya yöneltti. Zapolya'nın gönderdiği Lasczky adlı Leh asilzadesini huzuruna kabul eden Kanûnî Sultan Süleyman, Zapolya'ya destek vereceğini söyledi. Bu sırada İstanbul'a gelen Ferdinand'ın elçilerinin teklifleri reddedilerek bunlar gözetim altına alındı ve yeni bir seferin hazırlıkları başlatıldı. Kanûnî Sultan Süleyman öncelikli olarak Budin'in kurtarılmasını ve Zapolya'nın desteklenmesini düşünüyordu. Onun doğrudan Viyana'yı hedeflediği, burayı alıp hem Habsburglar'ı hem de Macarlar'ı dize getirmek istediği yolundaki fikirler tam olarak doğru olmamalıdır.

Padişah, 2 Ramazan 935'te (10 Mayıs 1529) dördüncü defa sefere çıkmadan biraz önce çok güvendiği vezîriâzamı İbrâhim Paşa'ya büyük yetkiler verdi (seraskerlik unvanı: 28 Mart 1529, ayrıca Rumeli beylerbeyiliği: 27 Nisan) ve bütün planlamalarını onunla birlikte yaptı. Fakat yol sırasında hava şartlarının müsait olmaması ve sürekli yağan

şiddetli yağmurlar yüzünden çok zaman kaybedildi. Bu arada yolda iken Safevî Şahı Tahmasb'ın Bağdat'a girip Zülfikar Han'ı öldürdüğü haberi

ulaştı. Macar topraklarında ilerlerken köylere saldırılmaması ve esir alınmaması tembihlendi. Mohaç sahrasına ulaşıldığında Macar Kralı Zapolya ordugâha geldi, 19 Ağustos'ta padişah onu kabul etti; içeri girerken ayağa kalktı, büyük bir ayrıcalık göstererek ona doğru üç adım yürüdü, büyük iltifatlarda bulundu, İbrâhim Paşa ile birlikte ikisini yanına oturttu (Mohaç Seferi Rûznâmesi, s. 570). Kral gittikten sonra İbrâhim Paşa ile beraber ata binip askerin arasında dolaştı. Kuşatma altına alınan Budin'i savunan Ferdinand'a bağlı Alman ve Macar kuvvetleri 8 Eylül'de teslim oldu. Kanûnî Sultan Süleyman, Budin'in muhafazası için Elbasan sancak beyi ile birlikte elli yeniçeriyi görevlendirdi. İki gün boyunca Budin civarında sürek avı yaptı. Bu arada yeniçeriler ve sekbanbaşı Zapolya'ya refakat edip Budin'de sarayda ona krallık tacını giydirdi (14 Eylül). Zapolya'ya çok iltifat etmesine rağmen bu törende hazır bulunmaması, ayrıca çok alt seviyede bir katılım yaptırması dikkat çekicidir. 22 Eylül'de Ovar kasabasına varıldı ve padişah Habsburglar'ın hâkimiyetindeki topraklara girdi. Fakat mevsim şartları son derece ağırlaşmış, yağmur ve soğuk askeri zor duruma düşürmüştü. Buna rağmen padişah 27 Eylül'de Viyana önlerine ulaştı ve şehri kuşatma altına aldırdı. On yedi gün süren kuşatma aslında burayı doğrudan hedeflemeyen padişahın emriyle kaldırıldı. Osmanlı sefer rûznâmelerinde kuşatmanın kaldırılması, Ferdinand'ın şehirde bulunmadığının anlaşılması ve Viyanalılar'ın aman dilemelerine bağlanır. Esasen burası alınsa bile Budin örneğinde olduğu gibi elde tutulamayacağı bilindiği için padişah, kötü hava şartlarının da etkisiyle burada fazla oyalanmanın anlamsız olacağı konusundaki görüşlere itibar etmiş olmalıdır. Dönüş sırasında da yağan kar ve soğuklar yüzünden çok zorluk çekildi. 27 Ekim'de Budin'e gelen padişahı burada Zapolya karşıladı, onun büyük gazâsını tebrik etti. Bu teşebbüs bütün Avrupa'da büyük bir heyecana yol açtı, hatta Fransa Kralı I. François, V. Karl ile anlaşma imzaladı (13 Ağustos 1529). Bu haberi Macaristan'da iken alan padişah çok öfkelendi. İstanbul'a dönen Kanûnî Sultan Süleyman, biraz da Viyana önlerindeki başarısızlığın izlerini silmek için haftalarca süren şenliklerle oğulları Mustafa, Mehmed ve Selim'in sünnet düğünlerini yaptırdı. 18 Haziran 1530'da Atmeydanı'nda başlayan törenler onun halk nezdindeki ihtişamını güçlendirecek bir meşruiyet aracı olacaktı. Kazanılan

zaferlerin nişaneleri meydanda hazırlanmış, ele geçirilen büyük çadırlar, eşyalar ve Budin'den getirtilen heykeller sıralanmıştı. Düğüne bütün devlet erkânı katıldığı gibi vasal ülkelerin hükümdarlarına da davetiyeler yollanmıştı. Bu muhteşem törenlerin aynı zamanda saltanatın onuncu yılına denk düşürülmesi dikkat çekicidir.

Padişah, bir süre Macar meselesiyle ilgili olarak cereyan eden diplomatik girişimleri yakından takip etti. 7 Kasım 1530'da Ferdinad'ın elçileri Nicolas Jurischitz ve Joseph von Lamberg'i kabul edip onların şartlarını dinledi. Ancak Ferdinand'ın Budin üzerindeki baskıları sürüyordu. 1531'de Budin'i kuşatması yeni bir yardım seferinin yapılmasını zaruri hale getirdi. Kanûnî Sultan Süleyman bu defa hedefinin doğrudan Habsburg İmparatoru V. Karl olduğunu ilân etti. Kendisi gibi dünya hâkimiyeti fikriyle hareket eden V. Karl ile bir meydan savaşı yaparak kozlarını paylaşma niyeti öne çıkıyordu. Bu sefer dönemin Osmanlı kaynaklarında V. Karl'ın hedeflenmesi dolayısıyla "İspanya kralı kastına" şeklinde nitelendirilir. 19 Ramazan 938'de (25 Nisan 1532) İstanbul'dan ayrılan Kanûnî Sultan Süleyman, bayramı Edirne'de geçirdikten sonra 13 Haziran'da Niş'e geldiğinde Ferdinand'ın elçileri ordugâha ulaşıp tekliflerini tekrarladı. 5 Temmuz'da Fransız elçisi Rinçon büyük bir törenle karşılandı (BA, KK, nr. 1764, s. 152). Fransa elçisi, karadan yapılacak harekât yerine donanmanın devreye sokularak imparatorluğun İspanya kanadının sıkıştırılmasını talep ediyor, Viyana muhasarasının Avrupa'da bütün hıristiyan dünyasında ortaya koyduğu büyük dayanışmanın da etkisiyle bir bakıma seferden vazgeçilmesi imasında bulunuyordu. Osmanlı ordusu Macaristan'a girerek Ferdinand'a ait topraklarda ilerlediği halde imparatorluk ordusundan herhangi bir iz görülmedi. Padişah Viyana'ya 60 mil mesafedeki Güns'ü (Köszeg) kuşatma altına alıp V. Karl'ın kendi üzerine gelmesini bekledi. Hayli kalabalık olan imparatorluk ordusu Viyana yakınlarında Brigittenau'da duruyordu. Onlardan bir hareket olmayınca Güns'ü alan Osmanlı ordusu Gratz'a yöneldi (Eylül 1532). Mevsimin ilerlemesi sebebiyle de oradan geri dönüldü. Osmanlı tarihlerinde Alaman seferi adı verilen bu harekât, aslında Viyana'yı doğrudan hedefleyen bir askerî seferden çok karşı tarafa gözdağı verme ve Macar topraklarındaki Osmanlı hâkimiyetini sağlamlaştırma amacını taşıyordu. İmparatorluk orduları da kendi topraklarına giren Osmanlı ordusuna karşı herhangi bir karşı harekâta girişememişti.

Kanûnî Sultan Süleyman, İstanbul'a döndükten sonra bu sefer dolayısıyla büyük şenlikler yaptırdı (23 Rebîülâhir 939 / 22 Kasım 1532). Beş gün beş gece süren eğlenceler sırasında kıyafet değiştirerek İbrâhim Paşa ile birlikte şehri dolaştı, bedestene gitti, çarşıları teftiş etti. Artık Macar meselesi belli bir çözüme kavuşmuştu. Batı'daki siyasî gelişmeler de yeni bir tehdide yol açacak nitelikte görülmüyordu. Yalnız Andrea Doria'nın idaresindeki imparatorluk donanması Mora sahillerine gelerek Koron'u almış, Patras (Balyabadra) ve İnebahtı'ya asker çıkarmıştı. Bu durum Akdeniz'de Osmanlı donanmasının güçlendirilmesini zaruri hale getiriyordu. Bundan dolayı padişah, Akdeniz dünyasının meşhur denizcisi Barbaros lakaplı Hayreddin Reis'in Osmanlı donanmasının başına getirilmesine karar verdi. Fransızlar'ın da arzusu doğrultusunda imparatorluğun İspanyol kanadına denizden esaslı bir şekilde darbe vurulması amaçlanmaktaydı. Bu arada ateşkes görüşmeleri için İstanbul'a gelen Ferdinand'ın elçisi Cornelius'u 1533 Ocak ayında kabul eden padişah ateşkese rıza gösterdiğini bildirdi. Böylece batı cephesinde bir süre sükûnet sağlanmış oldu.

Artık Kanûnî Sultan Süleyman öteden beri zihnini meşgul eden doğudaki meselelere eğilebilirdi. Esasen uzun süredir ciddi bir şekilde askerî harekât yapılmayan Batı'ya karşı gazâyı yeniden canlandırmıştı; şimdi sıranın, ciddi problemlerin kaynağı olan Safevîler'e karşı İslâm'ın

koruyuculuğunu üstlenme misyonuna geldiğini düşünüyordu. Bu sadece askerî alanda değil dinî-siyasî alanda da Osmanlı Devleti'nin genel görünüşünde önemli bir değişimi beraberinde getirecekti. Dinî hassasiyetin giderek artması bürokratik ve siyasî mekanizmaları da etkileyecek bir eğilime yol açacaktı. Bu durum İbrâhim Paşa'nın idamından sonra başlayan süreçte kendini açık biçimde göstermiş, padişahın kendisinin de İslâm'ın koruyucusu olma misyonunu hilâfet anlayışıyla bağdaşır bir genişlikte benimsemesine zemin hazırlamış olmalıdır. Vezîriâzam Lutfi Paşa'nın daha sonra kaleme aldığı hilâfet risâlesinde onu asrın imamı ve halife unvanlarıyla tanımlaması bu bakımdan ilginçtir. Ayrıca Kemalpaşazâde, Çivizâde Mehmed ve Ebüssuûd Efendi'nin şeyhülislâmlıkları dönemindeki uygulamaları da dinî anlayışın katı çerçevesi bakımından önemli bir ipucu sağlamaktadır. Hanefîlik devletin temel doktrini olarak âdeta resmî bir nitelik kazanmıştı. Hazırlanan veya mevcut olan kanun derlemelerinde örfî

uygulamalar şer‘î zeminde izah edilmeye başlanmıştı. Dinî hassasiyetlerin arttığı siyasî zeminde dinden sapmakla itham edilenlerin takibatı hızlanmıştı. Molla Kābız olayında padişahın fiilî şekilde devreye girişi yanında daha sonra ilhâd ile suçlanan Kâşifî, Oğlan Şeyh İsmâil Ma‘şûkī (ö. 945/1539) ve Şeyh Muhyiddin Karamânî (ö. 957/1550) gibi kimselerin idamları bunun tipik örnekleridir.

Bütün bu gibi derin dinî zıtlaşmaların da etkisiyle Kanûnî Sultan Süleyman, muhtemelen Safevîler'i tamamıyla ortadan kaldırmayı düşünüyordu. Zorlu geçeceğini tahmin ettiği sefer için yine büyük yetkileri olan vezîriâzamı İbrâhim Paşa ile ciddi bir planlama yaptığı tahmin edilebilir. İbrâhim Paşa'yı 2 Rebîülâhir 940'ta (21 Ekim 1533) sefere gönderen padişah bir süre İstanbul'da beklemeyi tercih etti. Bu sırada donanmanın başına geçmek üzere gelen Barbaros Hayreddin Paşa'yı kabul etti; onunla yaptığı gazâlar hakkında konuştu ve Akdeniz'deki durumla ilgili bilgi aldı. Ardından Hayreddin Paşa'yı, yeni teşkil edilecek olan Cezâyir-i Bahr-i Sefîd beylerbeyiliğine tayini için o sırada Halep'e ulaşarak burada hazırlıklarını sürdüren İbrâhim Paşa'nın yanına gönderdi. 4 Ramazan 940'ta (19 Mart 1534) annesi Hafsa Sultan'ın vefatıyla sarsıldı, 16 Nisan'da da çok değer verdiği şeyhülislâm Kemalpaşazâde'nin ölümü vuku bulmuştu. Kanûnî Sultan Süleyman 29 Zilkade 940'ta (11 Haziran 1534) altıncı büyük seferine çıkmak için Üsküdar yakasına geçti. 23 Haziran'da Van Kalesi'nin ele geçirildiği haberini aldı. 1 Temmuz'da Kütahya'ya vardığında üç gün boyunca sürek avı düzenletti. Konya'ya ulaştığında Vezîriâzam İbrâhim Paşa Tebriz'e girmişti (6 Ağustos). Padişah Konya'da Mevlânâ Türbesi'ni ziyaret etti, Kayseri yoluyla gittiği Sivas'ta iken Özbek elçileri, Erzincan'da iken Şirvan Şahı II. Halil Han'ın elçileri gelip itaatlerini sundu. Erzurum'a vardığında buradaki türbeleri dolaştı. Başlangıçta İbrâhim Paşa Tebriz'e rahat bir şekilde girdiği için Diyarbekir'e giderek kışı orada geçirmeyi düşünüyordu. Fakat Safevîler'in karşı harekâtı ve İbrâhim Paşa'dan yardıma gelmesine dair ulaşan haber üzerine Tebriz'e yöneldi. 19 Rebîülevvel 941'de (28 Eylül 1534) Tebriz önlerinde şehir halkı tarafından törenle karşılandı. Burada iken Gîlân Hanı Muzaffer Han'ı kabul etti, bölgenin muhafazası için gerekli tayinleri yaptı ve orduyla birlikte Sultâniye'ye yürüdü. Bundan sonra onu Bağdat'a kadar çok zorlu bir yolculuk bekliyordu. Kar ve yağmur altında balçık haline gelmiş yollarda zorlukla ilerliyorlardı. Hatta çamur yüzünden 100 kadar araba

götürülemediğinden yakılmış ve bir kısım toplar çamura gömülerek saklanmıştı. 24 Ekim'de nüfuzlu bir şahsiyet olan başdefterdar İskender Çelebi'yi azleden Kanûnî Sultan Süleyman, Hemedan-Kasrışîrin yolunu izleyerek vardığı Hânikīn'de itaatlerini sunan Bağdat valisinin adamlarını kabul etti (16 Kasım) ve 30 Kasım'da Bağdat'a girdi.

Buradayken ilk iş olarak özellikle arayıp buldurduğu İmâm-ı Âzam'ın türbesini ziyaret etti, eski harabeleri dolaştı, şehir halkının incitilmemesi için emir verdi ve kışı burada geçirdi. Şehirde kaldığı dört ay zarfında şehrin imarına çalıştı, İmâm-ı Âzam'ın türbesini yaptırdı; ayrıca Abdülkādir-i Geylânî'nin mezarı üzerine bir türbe, etrafına medrese, tekke hücreleri ve imaretle yanına bir cami inşa ettirdi. Necef ve Kerbelâ'ya gitti, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin makamlarını ziyaret edip onların soyundan gelenlere altın dağıtarak Safevîler'e karşı dinî bir mesaj verdi. Tam bu sırada Safevî ordusunun Van'a saldırısı haberini alınca tekrar Tebriz tarafına yöneldi (27 Ramazan 941 / 1 Nisan 1535). 21 Nisan'da Kerkük'e vardı, burada yirmi dört gün kalıp Doğu Anadolu güzergâhını izleyerek üç ay sonra Tebriz'e ulaştı (2 Muharrem 942 / 3 Temmuz 1535). Şehre girip şahın sarayında İbrâhim Paşa ile birlikte kaldı, Sultan Hasan Camii'nde cuma namazı kılarak sembolik bir mesaj vermeyi de ihmal etmedi. Burada muhtemelen İbrâhim Paşa'nın da etkisiyle divan teşrifatına yönelik bazı değişiklikler yaptı ve 20 Temmuz'da Şah Tahmasb'ın üzerine yürüdü; bu sırada şahın kardeşi Sâm Mirza da padişahla birlikte hareket ediyordu. 3 Ağustos'ta Sultâniye'yi geçip Dergezîn konağına vardıktan sonra şahın İsfahan'a çekildiği haberi ulaşınca tekrar Tebriz'e döndü (20 Ağustos). Tahmasb'ın, karşısına çıkmayacağını anladığından 27 Ağustos'ta İstanbul'a dönmek için Tebriz'den hareket etti. Ahlat, Diyarbekir, Urfa, Halep, Antakya, İskenderun, Adana yolunu takip ettiği bu dönüş yolculuğu sırasında yine şehirleri dolaştı, av partileri düzenletti. Nihayet bir yıl altı ay uzak kaldığı İstanbul'a vardığında büyük şenliklerle karşılandı. Ancak Irakeyn Seferi diye bilinen bu askerî harekât ona Safevîler'in umduğu

kadar kolay bir şekilde bertaraf edilemeyeceğini açık biçimde göstermişti. Tek kazanç Bağdat'ın ele geçirilmesi ve bu arada Basra hâkiminin Osmanlılar'a itaat etmesiydi. Üstelik Tebriz yeniden Safevîler'in kontrolüne girmiş, Van bölgesi de tehdit altında kalmıştı (bk. IRAKEYN SEFERİ). Bu seferin sıkıntılarının faturası Vezîriâzam İbrâhim Paşa'ya

kesilecekti. Padişah, aile içi çekişmelerin de etkisinde kalarak bu yakın arkadaşını sarayda ansızın idam ettirdi (21-22 Ramazan 942 / 14-15 Mart 1536).

Bu olay muhtemelen Kanûnî'nin ruh dünyasında değişime yol açacak ölçüde etkili olmuştur. Aile içi hizipleşmeler dolayısıyla giderek daha da katılaşacak olan padişah artık iyice Hürrem Sultan'ın etkisi altına girdi. Bu arada Barbaros Hayreddin Paşa'nın Akdeniz'deki faaliyetlerini dikkatle takip ediyor, öteden beri düşündüğü İtalya'nın fethini hayata geçirmeyi tasarlıyordu. İçinde bulunduğu bunalımı aşmak için yedinci büyük seferini Korfu üzerine yöneltti. İtalya'nın istilâsına hazırlık niteliği taşıyan bu sefer sırasında ilk defa denizde Fransa ile Osmanlı askerleri ortak harekât yapıyordu. Ayrıca Kuzey Afrika seferine çıkıp Temmuz 1535'te Barbaros'un savunduğu Halkulvâdî ve Tunus'u ele geçiren V. Karl'a iyi bir cevap verilmiş olacaktı.

Padişah, 7 Zilhicce 943'te (17 Mayıs 1537) İstanbul'dan ayrılırken yanında Hürrem Sultan'dan olma oğulları Şehzade Mehmed ile Selim'in bulunması dikkat çekicidir. Padişah 13 Temmuz'da Avlonya'ya ulaştığında donanma da harekâtını sürdürüyordu. Bir kısım kuvvetler Otranto yöresine çıkmıştı. Fakat Korfu adasına yapılan çıkarma ve kale kuşatması başarılı olmadı. Padişah âni bir kararla kuşatmanın kaldırılmasını emrederek 15 Eylül'de İstanbul'a hareket etti. Bir süre Edirne'de oturduktan sonra 22 Kasım'da İstanbul'a vardı. Bu sırada Barbaros Hayreddin Paşa donanma ile Ege adaları harekâtını devam ettiriyor, batıdaki sınır boylarından, özellikle Dalmaçya ve Slovenya taraflarından çarpışma haberleri geliyordu. Padişah, muhtemelen bir önceki seferde uğradığı başarısızlığın izlerini silmek için 10 Safer 945'te (8 Temmuz 1538) Osmanlılar'a metbu konumdaki Boğdan voyvodalığı meselesi dolayısıyla bu yöne yeni bir sefere çıkmaya karar verdi. Bundan bir ay kadar önce de Hadım Süleyman Paşa'ya Portekizliler'in Hint sularında artan faaliyetlerini önlemek için Süveyş'teki donanma ile hareket etmesini emretmişti. Çünkü Hindistan'daki küçük müslüman sultanlıklar Portekizliler'den yakınıyor ve Osmanlı padişahından yardım bekliyordu.

Kanûnî Sultan Süleyman, 17 Temmuz'da Edirne'ye ulaştıktan bir hafta kadar sonra Basra Emîri Râşid'in oğlu gelip itaat arzetti ve Basra'nın

anahtarlarını sundu. 16 Ağustos'ta Babadağı'na giden padişah buradaki Sarı Saltuk Baba Türbesi'ni ziyaret etti, bölgede avlandı. 15 Eylül'de Boğdan'ın başşehri Suceava'ya girdi. Âsi voyvoda Petru Rareş kaçmak zorunda kaldı, böylece Boğdan meselesi halledilmiş oldu. Başşehrin iâşesi ve Karadeniz hâkimiyeti için son derece önemli olan Moldova kıyıları ele geçirildi. Akkirman'dan Lviv'e uzanan yolların kontrolü sağlandı. Bu arada Kanûnî Sultan Süleyman, İstanbul'a dönüş yolundayken 28 Eylül'de Barbaros Hayreddin Paşa, Preveze'de ezelî rakibi olan Andrea Doria'yı yenilgiye uğratmıştı. Bu haber 14 Ekim'de Yanbolu konağında iken ordugâha ulaştı. Padişah yine dönüşte bir süre Edirne'de kaldı, 27 Kasım'da İstanbul'a geldiğinde büyük törenler düzenlendi.

Bunun ardından Venedik ile olan çatışmalara son veren antlaşma imzalanarak Barbaros tarafından ele geçirilen Ege adalarının statüsü belirlendi, ayrıca uzak cephelerden gelen haberler dikkatle takip edildi. Padişah Vezîriâzam Ayas Paşa'nın vefatı üzerine bu makama kız kardeşiyle evli Lutfi Paşa'yı getirdi (26 Safer 946 / 13 Temmuz 1539). Ancak yeni bir sefere çıkmadan önce kız kardeşine kötü davranması sebebiyle onu görevden alacaktı. Padişahın ailesine olan düşkünlüğü hânedanın yapı itibariyle bundan sonraki vasfını da belirleyecektir. Muhtemelen İstanbul'daki ağır siyasî havadan kurtulmak isteyen Kanûnî Sultan Süleyman, Boğdan seferinden dönüşünün ardından kış mevsimlerini Edirne'de geçirmeye başladı, ayrıca İstanbul'da iken Kocaili'ne kadar uzanan sahada uzun süren avlar düzenledi. Bir ara Bursa'ya gitti ve ecdadının türbelerini ziyaret etti, oradan Gelibolu'ya geçti, yine avlanarak İstanbul'a döndü (Eylül 1539). Daha sonra oğulları Bayezid ile Cihangir'in sünnet düğünlerini yaptırdı, kızı Mihrimah Sultan'ı Rüstem Paşa ile evlendirdi. Hemen ardından yanına Lutfi Paşa ile Rüstem Paşa'yı alarak yine Edirne'ye gitti, Yanbolu civarında av şenlikleri tertip ettirdi (Lokman, Zübdetü't-tevârîh, vr. 67b-68a).

Tam bu sırada batıdaki yeni siyasî gelişmeler 1533'ten bu yana süren sessizliğin bozulması anlamını taşıyordu. Nitekim Macar Kralı Zapolya'nın ölümü (20 Temmuz 1540) birdenbire Macar meselesini yeniden gündeme getirdi. Çünkü Zapolya bundan iki yıl önce amansız rakibi Ferdinand ile gizli bir anlaşma yapmış, kendisini Macar kralı olarak tanıyan Ferdinand'a herhangi bir vâris bırakmadan ölümü halinde Macar tahtını terketmişti. Bu

yüzden Ferdinand, Zapolya'nın ölümünden birkaç gün önce doğan oğluna rağmen bütün Macaristan'ın kendisine ait olduğu iddiasıyla harekete geçmişti. Buna Kanûnî Sultan Süleyman'ın rıza göstermesi beklenemezdi. Zira Osmanlılar, tabii sınırlarının Tuna değil Budin'in batısı ve kuzeyi olması gerektiğini düşünüyorlardı. Ferdinand, Mayıs 1541'de Budin'i kuşatma altına alınca Kanûnî Sultan Süleyman yeniden Macar seferine (İstabur seferi) çıkma kararı aldı. 4 Cemâziyelevvel 948'de (26 Ağustos 1541) Budin önlerine vardı. Burada küçük kral János Zsigismond (Sigismund), annesi dul kraliçe ve piskopos Martinuzzi tarafından karşılandı. Artık Budin'de eski Macar krallığının vasal statüsünde de olsa varlığı mümkün değildi. Bu sebeple küçük krala Erdel taraflarının idaresi verildi, Budin ise doğrudan doğruya Osmanlı beylerbeyilik merkezi oldu. 2 Eylül'de padişah Budin'e girdi, buranın artık bir Osmanlı şehri olduğunu ifade eden sembolik

törenler icra ettirdi ve idaresi için tayinler yaptı.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın bundan sonraki stratejisi, Budin merkezli eski Macar topraklarını kendi hâkimiyeti altında birleştirmek olacaktı. Bu harekât bütün Osmanlı ülkesine bir fetih olarak duyuruldu. Padişah 28 Eylül'de Budin'den İstanbul'a hareket etti. 27 Kasım'da İstanbul'a ulaşmadan önce Habsburg İmparatoru V. Karl'ın Kuzey Afrika'da tutunmak için çıkarma yaptığı Cezayir'de uğradığı büyük yenilginin haberleri genel bir sevinç havası yarattı. Ayrıca Portekiz elçisi Diogo de Mesquita İstanbul'a geldi; Portekiz kralına barış şartlarının bildirildiği 28 Mayıs 1542 tarihli mektupla Sâlih Reis eşliğinde Septe Boğazı'na kadar uğurlandı. Yemen'den de iyi haberler geliyordu. Fakat Ferdinand Budin'den vazgeçmiş değildi. İmparatorluk ordularının başına geçen Brandenburg Prensi II. Joachim 20 Ağustos 1542'de Estergon'a, oradan Vişegrad yoluyla 28 Eylül'de Budin'in karşısındaki Peşte'ye geldi. Bu haberi alan padişah yanında oğlu Bayezid olduğu halde Edirne'ye hareket etti, ancak az sonra Peşte'yi kuşatan Habsburg ordusunun bozguna uğradığı haberini aldı (24 Kasım 1542). Bununla birlikte sefer hazırlıklarını sürdürdü. Kışı da Edirne'de geçirdi ve 18 Muharrem 950'de (23 Nisan 1543) onuncu büyük seferine çıktı. Bundaki amacı, Budin beylerbeyiliğini sağlamlaştırmak ve muhtemel tecavüzlere sert cevap verileceğini göstermekti. 22 Haziran'da Valpo Kalesi'ni, hemen ardından Pécs'i (Peçuy), 6 Temmuz'da Şikloş'u ele

geçirdi, oradan Estergon'a yürüdü. 10 Ağustos'ta bu önemli kale alındı, padişah şehre girip burayı dolaştı, hemen ardından Tata (15 Ağustos) ve İstolni Belgrad Kalesi (3 Eylül) zaptedildi. Böylece Osmanlılar, daha önce yapılan barış görüşmeleri sırasında öne sürdükleri hedeflere savaş yoluyla ulaşmış oluyorlardı. Budin beylerbeyiliğinin etrafı genişletildi ve emniyetinin sağlanmasına çalışıldı.

Amacına ulaşan Kanûnî Sultan Süleyman Edirne'ye döndüğünde acı bir haberle sarsıldı. Manisa'da idarecilik yapan ve Hürrem Sultan'dan olan, taht için en büyük aday olarak görülen Şehzade Mehmed vefat etmişti (7-8 Şâban 950 / 5-6 Kasım 1543). Süratle İstanbul'a giderek Manisa'dan getirtilen oğlunun cenaze merasimine katıldı. Çok sevdiği oğlu için bir cami inşasını emretti. Bu duygular içinde uzun süre sıkıntılı günler geçirdi ve bu baskıyı yine Edirne'ye gidip uzun süreli av şenlikleri yaptırarak hafifletmeye çalıştı. Bir ara yanında Hürrem Sultan ve küçük oğlu Cihangir olduğu halde Bursa'ya geçti. Burada taht adayı olma göstergesi haline gelen Saruhan sancak beyliğiyle Manisa'ya naklettiği oğlu Şehzade Selim'le buluştu (1544). Muhtemelen artık Selim'i kendi yerine düşünüyordu. En büyük oğlu Mustafa'yı ise iyice göz ardı etmişti. 1543-1548 arasındaki beş yıllık dönem onun ilk uzun süreli dinlenme devresini oluşturur. 2 Aralık 1544'te damadı Rüstem Paşa'yı vezîriâzamlığa getirmesi Hürrem Sultan'ı daha da güçlendirdi. Bu dönemde Yemen beylerbeyiliği kuruldu. Barbaros Hayreddin Paşa, Fransız donanmasıyla ortak harekâtta bulundu, Nice Kalesi'ni kuşattı ve ardından döndüğü İstanbul'da 1546'da vefat etti. V. Karl ve Ferdinand'ın elçileriyle (Gerhard Veltwyck ile Nicolaus Sicco) başlayan barış görüşmeleri önce 1545 Kasımında mütarekeyle sonuçlandı, Haziran 1547'de beş yıllık bir antlaşma yapıldı (elçilerin divana kabulü 29 Rebîülâhir 954 / 18 Haziran 1547: BA, KK, nr. 208, s. 121). Antlaşma Habsburglar'ı Osmanlı baskısından kurtarıyordu. Bu sırada Osmanlılar da yeni bir İran seferi planladıklarından batı sınırlarından emin olmak istiyorlardı. Antlaşmayla Ferdinand elinde bulundurduğu Macar topraklarına karşılık haraç ödemeyi kabul etti. Bu antlaşma daha sonraki Osmanlı-Habsburg münasebetlerinin seyrinde belirleyici bir önem kazanacaktır.

Batı sınırlarında sağlanan bu sükûnet ortamı sırasında doğudaki yeni gelişmeler Kanûnî Sultan Süleyman'ın yeniden ordunun başına geçmesini

gerektirdi. Bunda Şah Tahmasb'ın kardeşi Elkas Mirza'nın Osmanlılar'a sığınmasının önemli rolü vardır (BA, MAD, nr. 7118; Rüstem Paşa tarafından kabulü, 26 Haziran 1547: BA, KK, nr. 208, s. 138). Kanûnî Sultan Süleyman, İran'daki karışıklıkları da hesaba katarak bu meseleye kesin bir çözüm bulma fırsatı yakaladığını düşünmekteydi. Şah Tahmasb'ın Şirvan'ı sıkıştırması, Sünnî halkın müracaatları, Özbekler'in yardım istekleri İslâm dünyasının koruyucusu olma, hilâfet anlayışının kuvvetlenmesi gibi sebeplerle birlikte padişahı ilerlemiş yaşına rağmen yeni bir doğu seferine çıkmaya mecbur bıraktı. Sık sık Edirne'de ikamet edip sınır boylarından gelen haberleri değerlendirmeyi tercih eden padişah, 953 Zilhiccesinde (Ocak 1547) Bağdat beylerbeyinin Basra'ya yönelik askerî harekâtındaki başarı haberlerini aldıktan sonra 954 Muharreminde (Mart 1547) İstanbul'a döndüyse de haziran ayına kadar saraya gitmeyip civarda avlanmakla vakit geçirdi. 12 Rebîülâhir'de (1 Haziran) saraya döndü ve 16 Cemâziyelevvel'de (4 Temmuz) Elkas Mirza ile birlikte at gezisine çıkıp onunla İran seferi meselesini görüştü. Bazı Osmanlı tarihçileri bu görüşmenin İran seferi için padişahın kararlılığını iyice arttırdığından söz eder (Lokman, Zübdetü't-tevârîh, vr. 69b-70a).

Padişah, 12 Şevval'de (25 Kasım) Gümülcine civarına ava gidip hazırlıkların tamamlanmasını bekledikten sonra Edirne'nin muhafazasını oğlu Selim'e bıraktı ve döndüğü İstanbul'dan 18 Safer 955'te (29 Mart 1548) hareket etti. Onu daima büyük bir tâzimle anan Şah Tahmasb, Elkas Mirza'ya verilen destek karşısında endişeye kapılarak Osmanlı ordusunun karşısına çıkmadı (Tezkire, s. 62-63). Padişah Konya'ya vardığında oğlu Karaman beyi Şehzade Bayezid, Sivas'a ulaştığında da büyük oğlu ve taht için kendini en kuvvetli aday olarak gören Amasya sancak beyi Şehzade Mustafa onu karşıladı. Âdilcevaz ve Hoy üzerinden Tebriz'e ulaştı (20 Cemâziyelâhir 955 / 27 Temmuz 1548). Otağını şehir dışında kurdu, ancak bir iki defa kısa sürelerle Tebriz'e girdi. Burada iken Elkas Mirza'yı İran tahtına geçirmeyi düşündüyse de bundan muhtemelen bazı sakıncaları yüzünden vazgeçildi. Padişah 1 Ağustos'ta Tebriz'den ayrıldı. Van önlerine geldiğinde kalenin alınması işini Vezîriâzam Rüstem Paşa'ya havale etti. Burası 24 Ağustos'ta ele geçirilip bir beylerbeyilik

merkezi yapıldı. Mevsimin ilerlemiş olması sebebiyle kışı geçirmek için Diyarbekir'e gitti (29 Eylül). Oradan iki ay sonra Halep'e geçti. Altı ay

kadar burada kaldı ve bu müddet zarfında Yemen'den gelen başarı haberlerini aldı. Bu arada Şah Tahmasb, Erciş, Ahlat, Âdilcevaz yöresini yağmalayıp Kars Kalesi'ni inşa eden Osmanlı askerlerini katletmişti. Buna karşılık padişah, Kum ve Kâşân'a kadar olan yerleri yağmalamak ve tahrip etmek için Elkas Mirza'yı gönderdi. Elkas emrindeki kuvvetlerle Şîraz'a kadar uzandı, Van Beylerbeyi İskender Paşa Hoy'u ele geçirdi, Vezir Kara Ahmed Paşa Gürcistan harekâtıyla görevlendirildi. Elkas'ın gönderdiği çok kıymetli hediyeler, tezhipli kitaplar ve değerli kumaşları ondan gelen haberlerle birlikte alan padişah ayrıca oğlu Şehzade Bayezid'i yanına çağırdı, onunla uzun süreli av şenliklerine katıldı, bu vesileyle Hama'ya kadar gitti. Sefer mevsimi geldiğinde yeniden Diyarbekir'e hareket etti ve Safevîler'e karşı yapılan harekâtı izledikten sonra askerin de baskısı üzerine İstanbul'a dönmeye karar verdi. Aslında bu seferden de önemli bir sonuç çıkmamış, Elkas Mirza ile ilgili projeleri başarısızlıkla neticelenmişti. Bu sefer sonucunda Safevîler'in ortadan kaldırılamayacağı gerçeği ve onları sınır boylarında kuvvetli askerî tedbirlerle durdurmanın daha akıllıca bir iş olacağı anlaşıldı. Nitekim bu maksatla Hakkâri'yi içine alan Van beylerbeyiliği oluşturuldu.

21 Aralık 1549'da İstanbul'a döndükten sonra padişah yine uzun süre İstanbul'da, çok defa da rahat ettiği ve çeşitli devlet meselelerinden uzaklaştığı Edirne'de vakit geçirdi. Ancak 1550'den itibaren artık iyice yaşlandığını hissettiği ve hastalıklarının arttığı hayatının belki de en sıkıntılı günleri başlıyordu. İkinci İran seferinin başarısızlığını bir ölçüde giderecek olan yeni bir hamleye ihtiyaç vardı. Öncelikle büyük bir cami ve külliyenin inşasını başlattı (27 Cemâziyelevvel 957 / 13 Haziran 1550). Fakat yaşı ve uzun süredir tahtta bulunmasının yol açtığı psikolojik ortam oğulları arasındaki gizli çekişmeyi giderek daha da beslemeye başlamış, Hürrem Sultan, Rüstem Paşa ve etrafındakilerin padişah üzerindeki nüfuzları çok artmıştı. O da kendisinden sonra taht için Selim'i düşünüyordu, ancak dedesi II. Bayezid'in âkıbetine uğramak niyetinde değildi. Bu durumda aralıklı olmakla birlikte iki büyük seferi bizzat kumanda etmeye çalışacaktı. Bununla beraber hakkındaki haberler, sağlığının bozulduğu yolundaki bilgiler artık en uzak rakiplerine bile ulaşacak derecede yayılmıştı. Nitekim Katarolu Vicento Buchia, İspanya sarayına yolladığı bir mektupta padişahı hayli sinirli ve üzgün diye anlatmış, melankolik bir ruh hali içinde bulunduğunu belirtmiş, Hürrem Sultan'ın onu mutlu edip sakinleştirmek

için afyonlu ilâçlar hazırladığını ifade etmişti (Muhteşem Süleyman [ed. Ö. Kumrular], s. 103). Padişahın bu ruh halinin, Batı'daki gelişmeler yanında oğulları arasındaki rekabetin alenî hale gelişiyle düzeldiği ve yeniden canlılığa kavuştuğu anlaşılmaktadır. Nitekim 1551 tarihli raporlarda padişahın Hürrem Sultan'ın devlet işlerine müdahalesine karışmadığı ve onun etkisiyle donanmayı damadı Rüstem Paşa'nın kardeşi Sinan Paşa'ya emanet ettiği bilgileri yönetimin durumu hakkında bir fikir verir. Meselelerden bunaldıkça Edirne'ye giden ve vaktini avla geçiren padişahın bu sıralarda bütün dikkatini Erdel'de patlak veren olaylara yönelttiği açıktır.

Erdel'de krallığını sürdüren János Zsigmond'un vasîsi durumundaki Martinuzzi'nin (Fráter György, Türk kaynaklarında Barata) çevirdiği entrikalar sonucu Habsburglar'la olan münasebetler 1547 barışını sarsacak ölçüde bozulma emareleri göstermeye başlamıştı. Budin'in emniyetini ön plana alan Osmanlı kuvvetleri sınır boyunda yeni bir harekâta girişmeye mecbur kalmış, Becs, Beckerek, Çanad, Lipva alınmış, Tımışvar kuşatılmış, bu birliklere karşı Habsburglar'ın saldırısı üzerine ikinci vezir Ahmed Paşa Erdel'e gönderilmiş, 1552'de Tımışvar ele geçirilmişti. Budin Beylerbeyi Ali Paşa etraftaki önemli kaleleri aldığı gibi Palast ovasında Alman birliklerini bozguna uğratmış, ancak önemli bir stratejik noktada bulunan Eğri Kalesi'ni ele geçirememişti. Kanûnî Sultan Süleyman olayları dikkatle izledi, fakat batıya yönelik yapılacak sefer için ordunun başına geçmedi; zira tam bu sıralarda Erzurum serhaddinde Osmanlı birlikleriyle Safevîler arasında yer yer şiddetlenen çarpışmalar vuku bulmaktaydı. Padişah için Doğu problemi daha ön plana çıkıyordu. Yine bu sıralarda Amasya'daki büyük oğlu Mustafa lehine önemli gelişmeler olduğu, artık kendisinin oğlu lehine tahttan çekilmesi gerektiği yolundaki şâyialar onun kulağına da geliyordu. Yaşı kırka yaklaşmış olan Mustafa'nın da Selim'in veya Bayezid'in öne çıkarılmasını kabullenmediği açıktır. Etrafındakilerin telkiniyle babasının bir süredir hasta olduğu ve devleti yönetebilecek durumda bulunmadığı, dolayısıyla daha önce Yavuz Sultan Selim olayı gibi tahtı kendisine terketmesi gerektiği fikrindeydi. Bu durum, onu devre dışı bırakmak isteyen ve oğullarından birine taht yolunu açmak isteyen Hürrem Sultan ile Rüstem Paşa ekibinin işine geldi ve padişah oğlunu tamamen gözden çıkardı. Çok sevilen Mustafa'nın katli olayının ortaya çıkaracağı tepkilerin dengelenmesi için İran üzerine üçüncü bir seferin yapılması planlandı.

18 Ramazan 960'ta (28 Ağustos 1553) İstanbul'dan ayrılan Kanûnî Sultan Süleyman öncelikle Mustafa'yı hedef aldı. Yol esnasında sürekli şekilde Mustafa aleyhtarlarının olumsuz propagandalarıyla çeşitli dedikodular kulağına geliyordu. Yanında hastalıklı oğlu Cihangir de vardı. 8 Eylül'de Yenişehir'e vardığında diğer oğlu Bayezid tarafından karşılandı. Ona Edirne muhafazası verildi, Bolvadin'de ise Selim ordugâha ulaşmıştı. 4 Ekim'de Konya Ereğlisi mevkiinde iken Şehzade Mustafa babasının yanına geldi, ertesi gün babasının huzuruna çıkmak için otağa girdiğinde karşısında cellâtları buldu (BA, KK, nr. 1764, s. 11-12). Oğlunu idam ettiren Kanûnî Sultan Süleyman'ın buna zaman geçtikçe çok üzüldüğü ve pişmanlık duyduğu gerek Osmanlı gerekse Batı kaynaklarında açık şekilde belirtilir. Ayrıca bu hadise dolayısıyla bazı şairler tarafından (meselâ Taşlıcalı Yahyâ) ağır sözlerle eleştirildiği halde sesini çıkarmadı. Çocukluk arkadaşı Beşiktaşlı Yahyâ Efendi'nin bu mesele yüzünden onunla konuşmadığına dair menâkıbnâmelere konu olan bilgiler mevcuttur.

Bu elim olayın izlerini silmek için Vezîriâzam Rüstem Paşa'yı azlederek yerine Kara Ahmed Paşa'yı getiren ve karışık duygular içinde olduğu anlaşılan Kanûnî Sultan Süleyman harekâtını sürdürürek 8 Kasım'da Halep'e ulaştı, fakat burada da üzerine çok titrediği oğlu Cihangir'in ölümü vuku buldu (27 Kasım 1553). İki oğlunu peşpeşe kaybeden padişahın büyük bir ümitsizliğe kapıldığı, bunun izlerini uzun süre üzerinden atamadığı belirtilir. Belki de bu yüzden babası gibi Kudüs'ü ve Halil İbrâhim'i görme isteğinden vazgeçti. Buna rağmen efkârını dağıtmak için İstanbul'a dönmeyi değil Safevîler üzerine yürümeyi tercih etmiş olması dikkat çekicidir. Beş ay kaldığı Halep'te yine vaktini avla geçiren Kanûnî Sultan Süleyman 6 Cemâziyelevvel 961'de (9 Nisan 1554) hareket etti, 12 Mayıs'ta Diyarbekir'e vardı. Üç gün sonra Cülek mevkiinde büyük bir harp divanı topladı. Olaylardan etkilenen askerleri teskin etti; kapıkulu askerinin ileri gelenlerini huzuruna kabul ederek onların moralini güçlendirici sözler söyledi. Daha

sonra Kars önlerine ulaştığında Safevîler'e açık şekilde savaş ilânında bulundu. Oradan 13 Temmuz'da Revan'a gitti, etrafı tamamen tahrip ettirdi; aynı şey 28 Temmuz'da boşaltılmış olan Nahcıvan'da da tekrarlandı. Padişahın amacı daha önce Tahmasb'ın yaptığı yağma ve tahribatın öcünü

almak olduğundan burada asker bırakılmadı. Ağır tahribat karşısında Tahmasb da barış görüşmeleri için çeşitli teşebbüslerde bulunuyordu. Bu arada Çoruh vadisinde ve Kerkük dolaylarında önemli başarılar kazanıldı. Padişah ertesi yıl tekrarlamayı düşündüğü İran seferi için Erzurum-Sivas yoluyla Amasya'ya döndü (30 Ekim 1554) ve burada kışı geçirmek için beklemeye başladı. Amasya'yı tercihi aslında idam ettirdiği oğlu Mustafa'nın merkezi olduğundan ayrı bir sembolik anlam taşıyordu.

Padişah Amasya'da kaldığı yedi ay boyunca önemli diplomatik girişimler oldu. Önce Fransız elçisi gelerek yeni kral II. Henri'nin daha önce olduğu gibi İspanyollar'a karşı denizde ortak hareket edilmesi arzusunu iletmişti. 1547'de tahta çıkan II. Henri önce tereddüt etmişse de daha sonra babası I. François'nın siyasetine dönmek zorunda kalmıştı. 1551'de Trablusgarp'ın alınmasından sonra Osmanlı-Fransız donanması Akdeniz'de ortak harekât hazırlıkları yapmış, 1553'te Korsika adasına baskın düzenleyip merkezini ele geçirmişti. Elçinin yeni talebi üzerine donanma 1556'da İspanya'ya karşı yelken açacaktı. İkinci önemli diplomatik teşebbüs barış için Şah Tahmasb'ın gönderdiği elçinin Amasya'ya gelişidir. Elçi Kemâleddin Ferruhzâd Bey, Osmanlı vezirleriyle barış konusunu görüştü ve 11 Receb 962'de (1 Haziran 1555) sulh yapıldı (bk. AMASYA ANTLAŞMASI). Padişahın barış şartlarını da içine alan Tahmasb'a yolladığı mektupta özellikle dinî meselelere vurgu yapılıyor, müfrit Şiîler'in Hz. Âişe'ye ve üç halifeye karşı olan küfürlerinin (teberrâîlik) yasaklanmasının beklendiği ifade ediliyordu. Ayrıca Osmanlı-Safevî sınırları belirlenmiş oluyordu. İran'da hâkimiyetin geçici olacağı ve onların ancak belirli bir sınır hattında tutulabileceği gerçeği ortaya çıkmıştı. Üçüncü olarak Habsburg elçisi Busbeke bir heyetle Amasya'ya gelerek padişah tarafından kabul edildi. Elçi huzura girdiğinde padişahı asık suratlı, fakat azametli olarak tarif etmiş, anlattıklarını dinledikten sonra yüzünde küçümseme alâmeti beliren padişahın ona "güzel, güzel" demekle yetindiğini söylemiştir (Türk Mektupları, s. 81). Busbeke'ye göre Kanûnî Sultan Süleyman vakur, perhizkâr ve itidalli bir hükümdardır; kendisine karşı en garazkâr olanlar bile onun için Hürrem Sultan'a aşırı bağlı olması dışında olumsuz bir şey söyleyemez. Mustafa'yı da zaten bu bağlılık dolayısıyla biraz acele davranarak idam ettirmiştir. Dinine sâdıktır, merasime hürmet eder ve hükümetini, dinini yükseltmek emelindedir. Fakat hastalıklı bir görünümü vardır, ayağındaki tedavi edilemez bir yara (nikris) dolayısıyla acı

çekmektedir (a.g.e., s. 87-88). Gerçekten padişah o sıralarda nikris hastalığının ağır baskısı altında bulunuyordu. Ömrünün neredeyse son on beş yılını tedavisi imkânsız olan bu hastalığın pençesinde geçirecekti.

12 Ramazan 962'de (31 Temmuz 1555) İstanbul'a dönen padişah, Selânik taraflarında ortaya çıkan ve kendisini Şehzade Mustafa olarak tanıtan birini yakalatıp İstanbul'da idam ettirdi. Ancak yeni bir askerî harekâta bizzat çıkabilecek gücü kendisinde göremiyordu. Nikris hastalığının verdiği sıkıntılar içinde muhtemelen Hürrem Sultan'a daha çok bağlandı. Hatta Kara Ahmed Paşa'yı idam ettirerek yerine tekrar Rüstem Paşa'yı getirmesinde (29 Eylül 1555) bunun rolü olduğu belirtilir. Böylece devlet işlerinde yine Hürrem Sultan, Mihrimah Sultan ve Rüstem Paşa ekibi öne çıkmıştı. Onların en büyük beklentisi geride kalan iki şehzadeden hangisinin tahta çıkacağıydı ve daha çok Şehzade Bayezid üzerinde duruyorlardı. Padişah yine Edirne'de kışı geçirdikten sonra İstanbul'a döndüğünde (Receb 963 / Mayıs 1556) Macaristan cephesinden Hadım Ali Paşa'nın başarısız Sziget (Sigetvar) kuşatması haberini aldı; donanmanın Piyâle Paşa kumandasında Vehrân'ı fetih haberiyle sevindi; 7 Haziran 1557'de inşa ettirdiği camisi tamamlandı, cuma namazını bu muhteşem camide kılarak açılışını yapmış oldu (Lokman, Zübdetü't-tevârîh, vr. 73b). Bu sırada Şah Tahmasb'ın elçisi gelmiş ve caminin açılışı münasebetiyle hediyeler getirmişti. Padişah ağustos ayında tekrar Edirne'ye döndü. Busbeke bunun amacını Macaristan'ı istilâ etme tehdidi olarak belirtir. Buranın iklimi daha müsait olduğu için hastalığına iyi geleceğini düşündüğünü, yine avla vakit geçirdiğini, hemen her yıl Edirne'ye gitmeyi âdet haline getirdiğini ifade eder (Türk Mektupları, s. 119-120). Fakat Hürrem Sultan'ın rahatsızlanması padişahın canını çok sıkmıştı. O sıralarda İstanbul'da bulunan Mekke şerifinin elçisi Kutbüddin el-Mekkî bu sebeple duyulan endişeyi ve Rüstem Paşa'nın telâşını çok iyi tasvir eder (Hicrî Onuncu-Miladî Onaltıncı Asırda, s. 76, 78). Padişah Hürrem Sultan'ın hastalığının artması üzerine 1558 Şubatı başlarında İstanbul'a döndü, nisan ayı ortasında çok sevdiği eşinin ölümüne tanık oldu. Bu derin üzüntü içinde tekrar Edirne'ye giderek yeni bir Macar seferi için hazırlıklar başlattıysa da iki oğlu arasındaki münasebetlerin iyice gerilmesi yüzünden bunu erteledi.

Hürrem Sultan'ın vefatı bir bakıma Şehzade Bayezid'in en güçlü hâmisini kaybetmesi anlamını taşıyordu. Ayrıca bu sıralarda özellikle 1550'li

yıllardan itibaren taşrada bazı yeni hareketlenmeler olmuş, Batı Anadolu’daki medrese talebelerinin hareketi sosyal ve ekonomik baskıların bir sonucu olduğu kadar genç ve işsiz nüfustaki artıştan da âdeta beslenmişti. Bu durum aslında uzun vadede ortaya çıkacak olan sosyal krizin ilk belirtileriydi. Ayrıca padişahın uzun saltanatı giderek hem halk hem de devlet kademeleri arasında tekdüzelikten kaynaklanan, içten içe alevlenen, ancak henüz parlamayan bir bıkkınlığa yol açmıştı. Yeni bir başlangıç beklentisinin kamuoyu üzerinde etkili olduğu, Şehzade Mustafa’nın idamından sonra meydana gelen Düzme Mustafa hadisesinde kendini göstermişti. Öte yandan tasavvufî çevrelerde merkeze karşı muhalefetin çeşitli sosyal ve ekonomik sebeplerle artmaya başlaması da ilginçtir. Bu dönemde yazılan bir risâlede toplumun bozuk yapısına, adaletsizlik, rüşvet ve zayıflamış dinî inanca vurgu yapılır. Birgivî’nin benzer görüşleri padişahın çevresini ve sarayı etkilemiş görünmektedir. Nitekim daha katı bir Sünnî anlayışın temsilcisi olarak kendini görmekte olan padişah da bu karışık yıllarda sert bir dinî anlayışın takipçisi oldu. Busbeke onun dine riayet konusunda çok hassaslaştığını, etrafındaki eğlence takımını dağıttığını, çalgıları parçalattığını, altın ve gümüş tabakları ortadan kaldırttığını, genel olarak şarap üretme ve içme yasağı getirdiğini ifade eder (Türk Mektupları, s. 235-236). Beş vakit namazın cemaatle kılınması için çıkan bir ferman da bu hususta belirleyicidir (953/ 1546). Öte yandan Kutbüddin el-Mekkî, onun Ehl-i sünnet mezhebini muzaffer kılıp ilhâd ehlini bertaraf etmesi sebebiyle X. (XVI.) asrın müceddidi olduğunu yazmıştır.

Hürrem Sultan’ın kaybı sebebiyle derin üzüntüsünü üzerinden atamayan padişah, muhtemelen bu hislerin tesiriyle oğulları arasındaki çekişmede tarafsız kalmayı tercih etti. Selim ile Bayezid’in sancakları

değiştirildi, padişah onlara eşit mesafede olduğunu göstermek için kendilerini bulundukları yerden daha iç bölgelere yolladı. Selim Konya’nın, Bayezid Amasya’nın yolunu tuttu. Bu durum aslında gizli bir tercihin de habercisiydi. Bunu padişahtan çok onu etkileyen devlet adamları sağlamış görünüyordu. Bayezid, Kütahya’dan Amasya’ya uzaklaştırılmasını kabullenmedi, bunu kendi yerine ağabeyinin tercih edilmesine yordu. Padişah, meselenin halli için Bayezid’e dördüncü vezir Pertev Paşa’yı yolladıysa da şehzade nasihat dinleyecek durumda değildi. Oğlundan çok

ağır ve tehdit dolu bir mektup alan padişah giderek Selim'e temayül etti. Ona gönderdiği üçüncü vezir Sokullu Mehmed Paşa'nın söylediklerine yumuşak başlılıkla itaat eden Şehzade Selim babasının takdirini kazandı. Bayezid durumun tamamen kendi aleyhine döndüğünü anlayınca "yevmlü" denilen tüfekli asker toplamaya başladı. Selim de babasının direktifleri doğrultusunda askerî hazırlıklarını sürdürüyordu. İki kardeşin 22 Şâban 966'da (30 Mayıs 1559) Konya ovasında yaptıkları savaş Bayezid'in aleyhine sonuçlandı. Savaşı kaybeden şehzade Amasya'ya çekildi. Padişah onun üzerine yürümek için 5 Haziran'da Üsküdar'a geçmişken şehzadenin İran'a kaçışıyla tekrar sarayına döndü. Bu sefer görünüşte Gürcistan seferi olarak ilân edilmişti. Bundan sonra Bayezid'in ve oğullarının iadesi için Şah Tahmasb nezdinde diplomatik teşebbüse girişti. Bazı önemli tâvizlerde bulundu, Tahmasb'a yüklü miktarda para ödemeyi, Kars Kalesi'ni bırakmayı kabul etti. Şah Tahmasb bu anlaşma ve baskılar üzerine Şehzade Bayezid'i Osmanlı temsilcilerine verdi. Şehzade 21 Zilkade 969'da (23 Temmuz 1562) oğullarıyla birlikte idam edildi, cenazeler Sivas'a getirilip defnedildi.

Kanûnî Sultan Süleyman, 1560'tan itibaren yaşlılığı ve hastalığının etkisiyle daha sakin bir hayat tarzını benimsedi. Oğlunun katlinin ardından sükûnete kavuşacağını ümit etmişti. Vaktini daha çok İstanbul'da geçirmeye başladı. Başşehirden etrafındaki av alanlarına yine sıkça gidiyordu. 1 Muharrem 971'de (21 Ağustos 1563) Halkalı'da avlanırken yağan yağmur yüzünden sığındığı Yeşilköy civarındaki İskender Çelebi Bahçesi'nde sel sularına kapılarak büyük bir tehlike atlattı. Hemen ardından İstanbul'daki su kemerlerinin tamirini emretti. Bu arada İran'la diplomatik girişimler devam ederken Rüstem Paşa vefat etti (28 Şevval 968 / 12 Temmuz 1561). Bundan önce Cerbe adasının fethi (967/1560) İstanbul'da sevinçle karşılanmıştı. 969 Ramazanında (Mayıs 1562) Habsburglar'la olan barışın devamı kararı alınınca sükûnet ortamının süreceği sanılmıştı. Padişahın yanında muhtemelen sadece çok sevdiği kızı Mihrimah Sultan kalmıştı ve onun sözüne büyük önem veriyordu. 1565'te uğranılan Malta bozgunundan sonra padişahın herkesi şaşırtan yeni bir askerî harekât kararı almasında Mihrimah Sultan'ın ve son vezîriâzamı Sokullu Mehmed Paşa'nın rolü olduğu üzerinde durulur. Aslında Malta bozgunu Osmanlı imajını Batı'da çok sarsmıştı. Kanûnî Sultan Süleyman bunun kötü izlerini gidermek, ayrıca tebaaya hâlâ iktidarın ve gücün kendi elinde bulunduğunu göstermek

istiyordu. Zira tebaası nazarında oğulları arasındaki mücadelenin olumsuz havası Malta bozgunu ile birleşince sûfî çevrelerin de etkilediği muhalif söylentiler giderek yayılmış, önemli ölçüde imaj zedelenmesine yol açmıştı. Bu sadece padişahın şahsını değil hânedanın kendisini hedef alabilecek bir boyut da kazanabilirdi. Habsburglar'la yapılan 1562 anlaşması eski taahhütleri karşılıklı olarak yeniliyordu, fakat sınır boylarındaki karışıklıklara herhangi bir çözüm getirmemişti. 1564'te İmparator Ferdinand ölüp yerine II. Maximilian geçince Erdel olayları arttı, mücadele Tokaj ve Pankota Kalesi üzerinde yoğunlaştı. Bunu takip eden bir dizi askerî ve siyasî olay Habsburglar'a yönelik yeni bir seferi öngörecek bir genişlik kazandı. Yaşlı padişah Sokullu Mehmed Paşa ile seferin planlamasını yaptı. Hedef Sigetvar ve Eğri kaleleri olacak, ayrıca imparatora gözdağı verilecekti.

Padişah, bir daha göremeyeceği İstanbul'dan ayrılmadan önce Eyüp Sultan Türbesi'ne gidip dua etti, ardından kendini iyi hissedince 11 Şevval 973'te (1 Mayıs 1566) büyük törenlerle at üzerinde olduğu halde başşehirden ayrıldı. 15 Mayıs'ta Edirne'ye vardı, üç gün burada kaldıktan sonra 1 Haziran'da Tatarpazarı mevkiinde torunu Murad'ın oğlu Mehmed'in doğumu haberini aldı ve adını bizzat kendisi verdi. Hareketinin ellinci günü Belgrad'a ulaşabildi. Zemun'da metbuu olan Erdel Kralı János Zsigismond gelerek huzuruna çıktı. Bu hadisenin şahidi olan Osmanlı tarihçileri padişahın onu çok iyi karşıladığını, bağlılığını teyit edici sözlerini duyunca, "İyilik üstüne olsun, iyilikler göresin" dediğini belirtir (Selânikî, I, 22). Sigetvar Kalesi önlerine gelince şehrin kuşatılmasını emreden padişahın otağı kuşatmaya hâkim bir yer olan şehrin kuzeyindeki bir tepe üzerinde kuruldu. Padişah hastalığının giderek artmasına rağmen kuşatmayı dikkatle takip etmekteydi. Fakat burada savaş meydanında iken şanına yakışır bir şekilde 20-21 Safer 974 (6-7 Eylül 1566) gecesi hayata gözlerini yumdu, kalenin alındığını göremedi. Ölümü maharetle gizlendi, onun ölümünden haberdar birkaç kişiden biri olan Feridun Bey, iç organları çıkarılıp amber ve misk kokuları sürülen cesedinin tabut içinde tahtın altına geçici olarak defnedildiğini belirtmektedir. Sigetvar Kalesi'nin düşmesinin ardından ordu dönüş için harekete geçtiğinde kırk iki gündür gömülü olan ceset gizlice arabaya konuldu ve yol esnasında padişah yaşıyormuş gibi davranıldı. Nihayet daha önce kendisine haber gönderilen yeni padişah II. Selim'in

Belgrad’a gelişi üzerine vefat haberi resmen ilân edildi (Nüzhetü’l-esrâr, vr. 45b-53b). İstanbul’a ulaşıldığında cenaze merasimi

üçüncü defa 23 Kasım’da Süleymaniye Camii’nde yapıldı, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi’nin kıldırdığı cenaze namazının ardından cami yanındaki türbesine defnedildi.

Kanûnî Sultan Süleyman, milâdî takvime göre kırk altı yıl süren hükümdarlığıyla Osmanlı tarihinde tahtta en uzun süre kalan padişahtır. İcra ettiği on üç büyük sefere yakışır şekilde savaş meydanında ölümüyle sona eren bu saltanat yılları daha sonraki dönemlerde hiç unutulmamış, onun şahsında Osmanlı Devleti’nin en parlak zamanını yaşadığı kanaati daha torunu tahtta iken yaygınlaşmış ve daima ideal bir devir olarak anılmıştır. Bu düşünce ileriki yıllarda kriz dönemlerinde belirgin hale gelmiş, zamanla bunu nitelemek üzere altın çağ kavramı kullanılmıştır. XIX. yüzyılın tarihteki birtakım devreleri idealleştirme eğilimini Avrupa’daki nakilci meslektaşlarından öğrenen Osmanlı tarihçileri, bunalım zamanlarının ıslahat risâleleri yazarlarının da etkisinde kalarak Kanûnî çağını bir Asr-ı saâdet dönemi gibi telakki etmişlerdir. Kanûnî sıfatı çerçevesinde oluşturulan mitin ortaya çıkışı, Kanûnî Sultan Süleyman devrini âdeta sarıp sarmalayarak serinkanlı yaklaşımları gölgede bırakmıştır. Aslında bu çağ gerçekten XVI. yüzyıla damgasını vurmuş, dinî ve siyasî misyonların yerleşmesini sağlamıştır. Onun yoğun askerî ve siyasî faaliyetleriyle Osmanlılar, Avrupa’nın cihanşümul anlayışına sahip imparatorluğu haline gelmiştir. İmparatorluğun ideolojik alt yapısının temellerinin atıldığı bu yıllara duyulan hasretin ve altın çağ söylemlerinin gölgesinde kalan bu dönem Avrupa’nın siyasî coğrafyasını derinden etkilemiştir. Osmanlı Devleti böylece Avrupa devletler muvazenesinde belirleyici bir rol üstlendiği gibi modern Avrupa’nın oluşumunda da pay sahibi olmuştur.

Bu zaman diliminde Kanûnî Sultan Süleyman, sadece Doğu ve Batı’da kadîm hasımlarına karşı düzenlediği askerî harekâtlarla değil imparatorluğun uç sınırlarında, kuzey-güney ekseninde izlediği etkili politikayla da öne çıkmıştır. Söz konusu siyaset devrin dünya meselelerine müdahaleyi de öngörmüş, en uzak sınırlara kadar uzanmıştır. Osmanlı etkisi bu unutulmuş sınırlarda, gözden ırak bozkır ve çöllerde, uzak denizlerde ağırlıklı biçimde bu dönemde başlamıştır denilebilir. Kuzey Afrika

içlerinden Habeşistan'a, Yemen'e, Hindistan'a, kuzeyde Rus steplerine, Polonya'ya kadar uzanan bu etkiye Safevî karşıtı İslâm dünyasının ilgisini de eklemek gerekir. Bâbürlüler, Orta Asya hanlıkları, Hindistan'ın diğer müslüman sultanlıkları gözlerini batıda gazâ bayrağını temsil eden Sultan Süleyman'a çevirmiştir. İlginç şekilde Şah Tahmasb da "Hazreti Hünkâr" diye andığı Kanûnî Sultan Süleyman'ın gazâ faaliyetini hayranlıkla karşılamış, batıda hıristiyan dünyasına karşı giriştiği mücadeleler sırasında dinin bir gereği olarak ona karşı herhangi bir düşmanlıkta bulunmadığını dahi belirtmiştir (Tezkire, s. 32). Cihanşümul bir devlet anlayışının benimsenmesi yanında bunu fiilî olarak uygulamaya koyan Kanûnî Sultan Süleyman'ın Batı'daki çağdaşları İmparator V. Karl, I. Ferdinand, Fransa Kralı I. François ve II. Henri, İngiltere Kralı VIII. Henry, Rus Çarı Korkunç İvan gibi hükümdarlar ve krallar, Doğu'da ise Şah Tahmasb, Bâbürlü Hümâyun ve Ekber Şah gibi sultanlar içinde onlarla kıyaslanmayacak ölçüde önemli yer edindiği bir gerçektir. Ayrıca iç reformlar, bürokrasinin klasik şeklini alışı, özellikle kanunların yaygınlaştırılması iç politika itibariyle yeni atılımın beslendiği ana kaynakları oluşturmuştur. Bütün bunlar bir bakıma XVI. yüzyılı Sultan Süleyman çağı haline getirmiştir.

Bununla birlikte Kanûnî'nin yarım asra yaklaşan hükümdarlık döneminde sosyal tansiyonun zaman zaman iktidarı zorlayacak dereceye ulaştığı, etkileri ileriki yıllara taşınacak olan türlü olumsuzlukların kaynağını teşkil ettiği de bilinmektedir. Sonraki tarihçilerin romantik bakış ve açıklamalarının gölgesinde kalan bu durum, padişahın bizzat kendisinin oğullarıyla olan münasebetleri ve aile bağlarıyla ilgili sıkıntıların halka yansıması kadar uzun seferlerin yol açtığı malî baskılar, zaman zaman siyasî olayların belirlediği dinî katılaşma ve idareci zümrelerin tavırlarıyla da içten içe sosyal tepkiye yol açacak derecelerde kendini göstermiştir. Nitekim 1550'lere doğru kaleme alındığı anlaşılan ve yanlış olarak XVII. yüzyılda yazıldığı sanılan anonim bir risâlede ("Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn", Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde, s. 91-129) temas edilen türlü aksaklıkların, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren çoğalan ve ironik biçimde Kanûnî Sultan Süleyman dönemine duyulan hasreti dillendiren risâlelerle olan konu benzerliği dikkat çekicidir. Lutfi Paşa'nın Âsafnâmesi'nde anlattıkları da -her ne kadar onun mâzuliyeti sebebiyle inkisar hislerine mağlûp bir devlet adamının abartılı yaklaşımları olarak yorumlanabilirse de-kurumlardaki bozuluşun boyutları açısından fikir

vericidir. Kısacası büyük askerî zaferlerin öne çıkarıldığı bu dönemin daha serinkanlı bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerekmektedir.

Dönemin Osmanlı ve Batılı kaynakları Kanûnî Sultan Süleyman'ı genelde birbirine benzer ifadelerle tarif eder. Cülûsundan itibaren yakından takip edildiği için fizikî yapısı çok iyi bilinmektedir. Gerek hayatının türlü safhalarını resimleyen minyatürlerde gerekse onu bizzat gören Batılılar'ın gravürlerinde resmedilen fizikî yapısı birbiriyle benzerlik gösterir. Gençlik çağında babası gibi sakalsız, fakat uzun bıyıklı iken daha sonra sakal bırakmıştır. 1520'de tahta çıktığında Venedik elçisi onu uzun boylu, narin, fakat dayanıklı, ince ve kemikli yüzlü, zorlukla seçilebilen sakalı ve bıyığı olan, cana yakın ve iyi huylu bir genç şeklinde tarif ederek "ismiyle müsemmâ" olduğunu belirtmiştir. 1542'de Kanûnî'yi gören bir Fransız onun uzun boylu, ince yapılı, kemikli, zayıf, esmer, geniş alınlı, iri siyah gözlü, biraz kemerli uzunca burunlu, kızıla çalan gür bıyıklı, ince sakallı diye tasvir etmiştir. 1553'te bir başka Venedik elçisi padişahın artık rahatsızlıkları yüzünden şaraptan uzak durduğunu, çok âdil olmakla şöhret bulup hiç kimseye haksızlık yapmadığını, dinine atalarından çok daha fazla bağlı olduğunu yazmıştır. Aynı tarihlerde Mekke şerifinin adamı Kutbüddin el-Mekkî ise huzuruna çıktığı padişahın zayıf, nuranî yüzlü, yaşlı biri olduğunu aktarmıştır. Osmanlı kaynaklarında ise geniş ve dolgun yüzlü, çatma kaşlı, elâ gözlü, koç burunlu, uzun boylu, saltanatının başında kısa sakallı ve uzun bıyıklı olarak tanımlanır (Lokman, Kıyâfetü'l-insâniyye, vr. 50a-b). Ârifî Fethullah Çelebi'nin Süleymannâme adlı eseriyle Seyyid Lokman'ın Hünernâme'sinde yer alan minyatürler padişahın hem fizikî yapısını hem faaliyetlerini resme dökülmüş bir halde sunar. Hünernâme'de özellikle çok iyi ok attığı, bir kılıç üstadı olduğu, av sırasında okla ve kılıçla ayı, su sığırı, yaban domuzu, kaplan gibi vahşi hayvanları öldürdüğü anlatılır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın av düşkünlüğü ata binemeyecek duruma gelinceye kadar sürmüştür. Çağının diğer hükümdarları gibi avlanma vesilesiyle ihtişamını halka göstererek bunu bir meşruiyet aracı haline getirmiştir. Gerek bu vesileyle gerekse uzun seferleri dolayısıyla imparatorluğunun çeşitli bölgelerini tanımış, doğuda ve batıda pek çok yeri görmüş, şehir ve kasabaları dolaşmıştır. Bu bakımdan o, imparatorluğunu coğrafî temelde de bizzat gezerek tanımış son Osmanlı padişahı olacaktır.

Kanûnî Sultan Süleyman adına yazılmış Süleymannâmeler'de ve şehnâmelerde onun askerî liderliği ön plana çıkarılmıştır. Padişah gazi sultan, âdil hükümdar, İslâm'ın koruyucusu ve savunucusu, edebiyat ve sanat hâmisi imajıyla övülmüştür. Bunun yanı sıra son derece cömert, zarif, mütevazi olup dervişmeşrep tavırlarıyla tanındığı, saf dinî inancı öne çıkardığı, gösterişe kaçmaksızın inandığı yolda yürüdüğü ve yaşı yetmişe yaklaşmışken bir velî mertebesine ulaştığı ifade edilmiştir (Lokman, Kıyâfetü'l-insâniyye, vr. 48b). Bu durum, bilhassa yaşının ilerlediği dönemlerde kıyamet beklentilerinin odaklandığı hicrî 1000 yılının yaklaşmasıyla birlikte ortaya çıkan psikolojik ortamda onun mistik imajının yansıması şeklinde yorumlanabilir (sâhib-kıranlık / mehdîlik). Söz konusu kaynaklarda çizilen portreler, bir bakıma ideal padişah tipinin onun şahsında tecessüm etmiş olduğu anlayışını da gösterir. Dönemin tarihçilerinden Celâlzâde Mustafa Çelebi, Kanûnî'yi "zübde-i Âl-i Osman" olarak tanımlar ve bilhassa üç özelliğine vurgu yapar. Bunlardan ilki adalettir, ikincisi halkın koruyucusu, velinimeti olmasıdır, üçüncüsü cihanşümul bir fâtih vasfına sahip bulunmasıdır (Tabakātü'l-memâlik, vr. 6a-9a). Kanûnî Sultan Süleyman'ın büyük cihangirlik hülyalarıyla beslendiği bilinmektedir. Venedik'e İbrâhim Paşa vasıtasıyla büyük bir fâtih olduğunu gösteren dört katlı bir miğfer şeklinde taç siparişi verdirmiş, 1532'de Edirne'ye ulaşan bu tacı yabancı elçilerin önünde giyerek papanın ve imparatorunkilerden daha muhteşem bu taç dolayısıyla onlardan üstün olduğunu göstermeye çalışmıştır. Fevrî bir tabiata sahip olmaması, kararlarını düşünüp vezirleriyle tartışarak, hatta geniş çaplı meşveret meclisleri düzenleyerek vermesi yine dönemin tarihçilerinin genel kanaatidir. Devletin menfaatini her şeyden üstün tuttuğu, bu uğurda kendi ailesini bile feda etmekten çekinmediği dile getirilir. Şehzade Mustafa ve Bayezid olayları bunun örnekleri olarak gösterilir. Çok bilinen şiirinde belirttiği iki kavram, "sıhhat" ve "devlet" onun hayatının temel düsturları olmuştur.

Şehzadelik yıllarında iyi bir eğitim aldığı, Arapça ve Farsça bildiği anlaşılan Kanûnî Sultan Süleyman'ın Kefe sancak beyliği sebebiyle Tatar lehçesiyle de konuşabildiği zikredilir. Bazı Venedik kaynaklarında Slav dillerine âşina olduğu belirtilirse de (Jorga, II, 290) bu doğru olmamalıdır. Şehzadelik döneminde Manisa'da iken Merkez Efendi vasıtasıyla Halvetî (Sünbülî) etkisi altında kaldığı, Nûreddinzâde ve Üftâde Efendi'den zikir

aldığı belirtilir. Şiire olan merakı da bilinmektedir. Bir divanı olup “Muhibbî” mahlasını kullanmıştır. Bu lakap Allah’a derviş samimiyetiyle bağlı olduğunu, ayrıca halkına karşı ince bir sevgi yaklaşımı içinde bulunduğunu ifade eder. Şairlerin hâmisi sıfatına yakışır biçimde döneminin şairlerini câizelerle desteklemekten geri durmamıştır. Hâmilik sıfatıyla birlikte ona mistik bir imaj vermek isteyen bazı kaynaklarda hicrî X. (XVI.) asrın on çocuk babası (adı bilinmeyen bir kızı dahil) bu onuncu Osmanlı padişahının on büyük sadrazamı (Rüstem Paşa’nın iki sadâretiyle birlikte), on seçkin defterdar ve nişancısı yanında on büyük âlim ve on büyük şairinin bulunduğunun belirtilmesi (Hammer, VII, 150-151) şüphesiz Hurûfî mistisizminin zayıf bir yakıştırmasıdır. Kemalpaşazâde, Ebüssuûd Efendi, Celâlzâde Mustafa ve Sâlih çelebiler, Taşköprizâde Ahmed Efendi, Kınalızâde Ali Efendi, Mülteḳa’l-ebḥur müellifi İbrâhim el-Halebî, Muhyiddin Muhammed Karabâğî, Abdullah b. Şeyh İbrâhim Şebüsterî, Birgivî gibi ilim adamları ve fakihler yanında Türk edebiyatının en tanınmış şairleri Bâkî, Fuzûlî, Zâtî, Hayâlî Bey, Taşlıcalı Yahyâ, Lâmiî Çelebi bu dönemde yaşamış ve himaye görmüştür. Huzurunda çeşitli vesilelerle sık sık ilmî tartışmalar yaptırdığı ve bunun sonucunda katılanlara yüklü miktarda para verdiği bilinmektedir. Ayrıca adına pek çok eser telif ve tercüme edilmiş olması padişahın kültür dünyasının mahiyeti hakkında belirleyicidir. Onun için yazılan tarihler Süleymannâme adıyla özel bir seri oluşturur (bk. SÜLEYMANNÂME).

Kanûnî Sultan Süleyman’ın aile içi ilişkileri, ileride Osmanlı hânedanının klasik görünüşünün ilk örneklerini teşkil edecektir. Çocukları iki eşinden, Mâhidevran ve Hürrem Sultan’dan olmadır. Başka câriyelerle ilişki kurduğu yolunda zayıf rivayetler mevcuttur. Tahta çıktığında adı bilinen üç oğlu hayattaydı ve büyük ihtimalle Mâhidevran’dan doğmuştur. Bunlardan ikisi, Murad ve Mahmud 1521’de vefat etmiş, geriye sadece altı yaşındaki Mustafa kalmıştır. Hemen ertesi yıl Hürrem Sultan’dan olma çocukları dünyaya gelmiştir. 1522-1531 yılları arasında hayatta kalan biri kız altı çocuğu vardı. Bunlar Mehmed, Mihrimah, küçük yaşta ölen Abdullah, Selim, Bayezid ve Cihangir idi. Böylece 1522’den itibaren Süleyman’ın Hürrem Sultan’a karşı bağlılığı artmış ve onu geleneklere aykırı şekilde resmî olarak nikâhına almıştır. Bir Venedik kaynağı bu durumun halka da duyurulduğunu, fakat bundan hoşnut kalınmadığını ve Hürrem Sultan’a karşı duyulan nefretin sebebinin bu olduğunu belirtir. Söz konusu vaziyet

Osmanlı tarihinde câriye iken sultan eşi haline gelmenin ilk uygulaması idi. Saraydaki durum giderek siyasî hizipleşmenin kaynağını teşkil etmiştir. Padişahın kız kardeşi Hatice ile evli olan Vezîriâzam İbrâhim Paşa ile hanımı Mâhidevran ve oğlu Şehzade Mustafa ilk yıllarda önemli iki hizbi oluşturmuştur. Fakat Hürrem Sultan'ın ortaya çıkışıyla bu iki hizbin ona karşı birleştiği ve padişahı çok rahatsız eden bir rekabetin yaşandığı anlaşılmaktadır. İbrâhim Paşa'nın katli olayının bu hiziple ilgili olması mümkündür. Hürrem Sultan'ın Irakeyn Seferi dolayısıyla uzakta bulunan Kanûnî Sultan Süleyman'a yazdığı mektuplar (Uluçay, Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları, s. 31-32), ikisi arasındaki sevginin nasıl bir siyasî sonuca ulaşacağının bir işareti olma özelliğine sahiptir. Ekim 1533'te Şehzade Mustafa sancağa çıkarılınca mûtat gelenek uyarınca annesi de beraberinde gitmiş (BA, KK, nr. 1764, s. 173), Hürrem Sultan âdeta tek güç haline gelmiştir. Padişahın annesi Hafsa Sultan'ın varlığı muhtemelen bir süre denge unsuru olmuş, ancak onun 1534'te vefatının ardından çekişme İbrâhim Paşa'nın ortadan kaldırılmasıyla Hürrem Sultan'ın lehine sonuçlanmıştır. Hürrem Sultan, teamülün aksine oğlu Mehmed ile sancağa gitmeyerek sarayda padişahın yanında kalmıştır. İleride Hürrem Sultan kızı Mihrimah ve damadı Rüstem Paşa ile birlikte padişah üzerinde etkili bir siyasî hizip haline gelecek, Hürrem Sultan'ın ölümüyle yerini Mihrimah alacaktır. Osmanlı tarihçilerinin çoğu bu hizbin Şehzade Mustafa olayında önemli rol oynadığını belirtir ve Kanûnî Sultan Süleyman onların etkisinde kalmakla suçlanır. Ancak padişah atalarının aksine hânedanı güçlendirmeyi esas almış olmalıdır. Zira damad sadrazamları sarayın alışılmış bir özelliği haline getiren odur. Vezîriâzamları İbrâhim, Lutfi ve Kara Ahmed paşalar kız kardeşleriyle (Hatice, Şah Sultan, Fatma), Rüstem Paşa kızıyla, son iki sadrazamı Semiz Ali ve Sokullu Mehmed paşalar torunlarıyla (Hümâşah, İsmihan) evlidir. Yine oğlu Selim'in dört kızını, Mehmed'in bir kızını vezirlerle evlendirerek iktidarını perçinlemeyi tercih etmiştir. Daha sonra Koçi Bey tarafından çok eleştirilecek olan bu uygulamalar Osmanlı hânedanının damad vezirler, padişah hanımları ve vâlide sultanlar gibi toplu bir siyasî ağırlık oluşturma sürecini başlatmıştır denilebilir.

Kanûnî Sultan Süleyman uzun saltanatı döneminde hayır severliği, vakıfları ve hayratıyla da öne çıkmış, pek çok âbidevî eser yaptırmıştır. Özellikle Mimar Sinan'a inşa ettirdiği cami ve külliyeler başta gelir. İstanbul'da yaptırdığı eserlerle imparatorluk ihtişamını sergilemeyi ihmal etmemiştir.

Süleymaniye Camii ve Külliyesi bunun tipik bir örneğidir. Buraya eklenen medrese ile eğitim sistemi yeniden düzenlenmiştir. Ayrıca babası Selim adına başlattığı Sultan Selim Camii'ni tamamlamıştır. Oğulları Mehmed ve Cihangir için yaptırdığı cami ve tesisler de bu hareketin önemli bir parçasıdır. Buna kızı Mihrimah Sultan'ın Edirnekapı ve Üsküdar camileri, Hürrem Sultan adına inşa ettirdiği Haseki Sultan Camii ve Külliyesi eklenebilir. İstanbul'un Kırkçeşme denilen su yolları onun eseridir. Mimar Sinan'a yaptırdığı Büyükçekmece Köprüsü bir mimari şaheser konumundadır. Bunun yanı sıra imparatorluğun değişik yerlerindeki imar hareketleri dikkati çeker. Bağdat'ta İmâm-ı Âzam Türbesi ve yanına inşa ettirdiği cami-imaret, yine burada Abdülkādir-i Geylânî Türbesi ve Camii, Konya Mevlânâ Türbesi yanında iki minareli cami, semâhâne, imaret, Seyyidgazi'de büyük tekke, cami, Şam'da büyük bir cami ve imaret zikredilebilir. Ayrıca fethedilen şehirlerdeki pek çok kilise onun adına camiye çevrilmiştir. Yine Kudüs'te Mescidi Aksâ ile Kubbetü's-sahre'yi ve Kâbe'yi tamir ettirdiği, Medine ve Mekke'de önemli imar hizmetlerinde bulunduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Matrakçı Nasuh, Süleymannâme, İstanbul Arkeoloji Ktp., nr. 379; Matrâkçı Nasûh'un Süleymannamesi: 1520-1537 (haz. Davut Erkan, yüksek lisans tezi, 2005), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, X; B. Curipeschitz, Yolculuk Günlüğü: 1530 (trc. Özdemir Nutku), Ankara 1977, s. 44-48; Hicrî Onuncu-Miladî On Altıncı Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arap Seyyahlarından Gazî ve Mekkî Seyahatnamesi (trc. Ekrem Kamil, Tarih Semineri Dergisi, I/2 [İstanbul 1932] içinde), s. 55, 71, 72, 76, 78; Eyyûbî, Menâkıb-ı Sultan Süleyman: Risâle-i Pâdişâhnâme (haz. Mehmet Akkuş), Ankara 1991; Mohaç Esiri: Bartholomaeus Georgievic (1505-1566) ve Türklerle İlgili Yazıları (haz. N. Melek Aksulu), Ankara 1998, s. 56, ayrıca bk. tür.yer.; Ârifî Fethullah Çelebi, Süleymannâme, TSMK, Hazine, nr. 1517; Celâlzâde, Tabakātül-memâlik; Bostan Çelebi, Süleymannâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1286; Ramazanzâde Mehmed Çelebi, Târîh-i Nişancı, İstanbul 1279, s. 205-286; Anonim Tevârîh-i Âl-i

Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 140-153; Lutfi Paşa, Târih, İstanbul 1341, s. 293-455; a.mlf., Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 58-99; Feridun Bey, Nüzhetü'l-esrâri'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar, TSMK, Hazine, nr. 1339, vr. 9b-53b; Belgrad Seferi Rûznâmesi (Feridun Bey, Münşeât, I içinde), s. 500-507; Rodos Seferi Rûznâmesi (a.e. içinde), s. 529-540; Mohaç Seferi Rûznâmesi (a.e. içinde), s. 554-566, 570; Alman Seferi Rûznâmesi (a.e. içinde), s. 577-584; Irakeyn Seferi Rûznâmesi (a.e. içinde), s. 584-598; Pulya Seferi Rûznâmesi (a.e. içinde), s. 599-600; Kara Boğdan Rûznâmesi (a.e. içinde), s. 602-603; Tahmasb, Tezkire (trc. Hicabi Kırlangıç), İstanbul 2001, tür.yer.; Mecdî, Şekāik Tercümesi, I, 439; O. G. de Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, tür.yer.; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 1-54; Lokman b. Hüseyin, Hünernâme, TSMK, Hazine, nr. 1524, II, vr. 1a-154b; a.mlf., Zübdetü't-tevârîh, TİEM Ktp., nr. 1973, vr. 64b-73b; a.mlf., Kıyâfetü'l-insâniyye fî şemâili'l-Osmâniyye, İstanbul 1987 (tıpkı basım), vr. 48b, 50a-b; Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (haz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988, s. 93-141; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 2-437; E. Albèri, Relazioni degli ambasciatori veneziani al Senato, seri 3, Frienze 1840-55, III/1, s. 70-75; III/3, s. 160-165; Relazioni di ambasciatori veneti al Senato, vol. XIV, Constantinopoli relazioni inedite, 1512-1789 (ed. M. P. Pedani), Podava 1996, s. 32-131; Türkiye'nin Dört Yılı 1552-1556 (trc. A. Kurutluoğlu), İstanbul, ts., tür.yer.; Zinkeisen, Geschichte, II, 611-936; III, 1-130; Hammer (Atâ Bey), V, ayrıca bk. tür.yer.; VI, 1-181; J. Chesneau, Le voyage de monsieur d'Aramon (nşr. Ch. Schefer), Paris 1887, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji, II, 59-360; M. Çağatay Uluçay, Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları, İstanbul 1950, s. 5-47; a.mlf., "Kanuni Sultan Süleyman ve Ailesi ile İlgili Bazı Notlar ve Vesikalar", Kanuni Armağanı, Ankara 1970, s. 227-258; a.mlf., Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 34-39; H. Lamb, Suleiman the Magnificent: Sultan of the East, New York 1951; N. Ahmet Asrar, Kanunî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Devletinin Dinî Siyaseti ve İslâm Âlemi, İstanbul 1960; Şerafettin Turan, Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası, Ankara 1961; Hüseyin Gazi Yurdaydın, Kanuni'nin Cülusu ve İlk Seferleri, Ankara 1961; Renzo Sèrtoli Salis, Muhteşem Süleyman (trc. Şerafettin Turan), Ankara 1963; Semavi Eyice, "Avrupalı Bir Ressamın Gözü ile Kanuni Sultan Süleyman", Kanunî Armağanı, s. 129-170; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud

Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972; A. C. Schaendlinger, Die Schreiben Süleymāns des Prächtigen and Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II, Wien 1983, I-II; A. Clot, Soliman le magnifique, Paris 1983; Esin Atıl, The Age of Sultan Süleyman the Magnificent, New York 1987; The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent (ed. Tülay Duran), İstanbul 1988, I-II; Feridun M. Emecen, “Kanuni Sultan Süleyman Devri”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, X, 313-382; a.mlf., “Sultan Süleyman Çağı ve Cihan Devleti”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IX, 501-520; a.mlf., “Kanunî’nin Kanunnâmeleri ve Bir Mitin Doğuşu: Cihan Devletinde Hukukî Yapı”, Tarih ve Medeniyet, XIV (1995), s. 42-45; a.mlf., “İbrahim Paşa”, DİA, XXI, 333-335; Soliman le magnifique et son temps (ed. G. Veinstein), Paris 1992; Süleymân the Second and his Time (ed. Halil İnalcık - Cemal Kafadar), İstanbul 1993; Hungarian-Ottoman Military and Diplomatic Relations in the Age of Süleyman the Magnificent (ed. G. David - P. Fodor), Budapest 1994; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu’nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 87-91, 96-120; Zeynep Tarım-Ertuğ, Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde Cülûs ve Cenaze Törenleri, Ankara 1999, s. 47-56, 100-130; Kanuni ve Çağı: Yeniçağda Osmanlı Dünyası (ed. Metin Kunt - C. Woodhead, trc. Sermet Yalçın), İstanbul 2002; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, II, 289-376; III, 19-122; G. Procházka-Eisl - C. Römer, Osmanische Beamtenschreiben und Privatbriefe der Zeit Süleymans des Prachtigen aus dem Haus-, Hof-und Staatsarchiv zu Wien, Wien 2007; Muhteşem Süleyman (ed. Özlem Kumrular), İstanbul 2007; Aydoğan Demir, “Kanunî Sultan Süleyman’ın Terki Salât Edenlerle İlgili Fermanı”, TİD, II (1984), s. 46-53; H. Lowry, “From Trabzon to Istanbul: The Relationship between Suleyman the Lawgiver and his Foster Brother (Süt Karındaşı) Yahya Efendi”, Osm.Ar., sy. 10 (1990), s. 39-48; İsmail E. Erünsal, “XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlhad Tarihine Katkı”, a.e., sy. 24 (2004), s. 127-157; Tayyip Gökbilgin, “Süleyman I”, İA, XI, 99-155; G. Veinstein, “Suleyman”, EI^2 (İng.), IX, 832-842.

Feridun Emecen

Edebî Yönü.

Osmanlı padişahlarının çoğu gibi şair olan Kanûnî Sultan Süleyman "Muhibbî"den başka "Muhib" ve "Meftûnî" mahlaslarını da kullanmıştır. Kaynaklar onun şiirden iyi anladığı, âlim ve şairlere itibar gösterdiği ve onları himaye ettiği hususunda birleşir. Selânikî'nin naklettiğine göre Bâkî gibi büyük bir şairi bulup onu yakınları arasına almayı en önemli işlerden biri saymıştır. 3000 civarındaki şiiriyle padişahlardan en çok şiir yazanlar arasında yer alan Muhibbî'nin daha ziyade büyük babası II. Bayezid'in etkisinde yazdığı ilk manzumeleri dil ve duygu bakımından zayıftır. Ancak zamanla aşk, tabiat, bezmü rezm gibi konularda lirizme ulaşmış, padişah olduktan sonra büyük şairlerle yakın teması neticesinde ustalık kazanmış ve şiiri olgunlaşmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman, yorulmak bilmez bir fütuhat azmi ve gayreti içinde bulunmakla beraber ruhundaki sanatkâr taraf onun aynı zamanda ince duygu ve düşünceler şairi olmasını sağlamıştır. Yazdığı aşk, kahramanlık ve düşünce şiirleriyle büyük bir divan meydana getirmiştir. "Halk içinde mu'teber bir nesne yok devlet gibi / Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi" beytinde olduğu gibi dillerden düşmeyen ve atasözü niteliği kazanan hikemî beyitler de söylemiştir.

Muhibbî'nin Farsça ve Türkçe divanlarındaki şiirleri muhteva ve üslûp bakımından öncelikle hükümdarlığını, sultan şahsiyetini yansıtması yanında hamâsî yönü de olan manzumelerdir. Ayrıca hikemî,

fikrî ve didaktik mahiyette, öğüt verici, dinî ve tasavvufî türden şiirler de söylemiştir. Âşıkane, rindane şiirleri de çoktur. Birbirinden kesin biçimde ayrılmazsa da onun şiirinde bu üç özellik daima dikkati çeker (Çelebioğlu, TKA, XXVIII [1990], s. 42). Divan şiirinin yapısı gereği şiirlerinde hükümdar olmanın verdiği üstünlük duygusu değil Hakk'ın kulu ve sevgilinin kölesi temaları daha belirlidir. Bu arada yer yer cihanın sultanı olma temasını işlerse de sultanlık bir anlık uyku ve rüyadan ibarettir. Samimi bir üslûpla yazdığı tevhid, münâcât ve na'tlarında hatalarını ve âcizliğini öne çıkardığı görülmektedir.

Divan şiirinin dili özellikle onun çağında tasavvufî değerlerin ifadesine imkân verdiği halde Muhibbî'de böyle bir derinlik ve zenginlik bulunmaz. Yalnız maddî aşkın sonunun olmadığını dile getirirken tasavvufî kavramları

kullanır ve hükümdar olma edası diline yansıyarak şiirinde hikemî bir tavır hissedilir. Sosyal ve idarî pek çok kavramı şiirlerinde ustalıkla kullanması bu özelliğinin sonucudur. Kırk altı yıllık hükümdarlığı boyunca büyük zaferler kazanan Kanûnî Sultan Süleyman şiirlerinde meydan muharebelerini bir tablo halinde ustalıkla anlatır. Kendi çağının şairlerini sık sık nazîre söylemeye yönlendirmesi yahut kendisinin onlara nazîre yazması sevk ve yönetim gayretinin şiire de yansıdığını gösterir. Nitekim gerek kendisinin gerek çağdaşı şairlerin divanlarında yapılan savaşların hâtıralarıyla dolu pek çok musammat, kaside ve gazele rastlanır. Muhibbî sevgili karşısında boyun eğen, aşkın ve sevginin yoğurduğu yumuşak mizacıyla gönüllerde taht kuran bir sultandır. Bütün dünyaya baş eğdiren şair sevgili karşısında çaresizdir.

Şiirlerinde ortaya koyduğu değişik mazmunlar, atasözleri ve deyimlerin güzelliği, dilde gösterdiği özen ve dikkat, ses ve söz uyumu büyük şairlere ne ölçüde yaklaştığını ortaya koymaktadır. Sık sık saf gönüllü ve edepli olmanın gereğini vurgulayan Muhibbî büyüleyici bir şiir gücüne sahip olduğunu belirtirken her divan şairi gibi kendini de över. O dönem şairlerinde sıkça rastlanan, değerinin bilinmemesi, yalnız ve kimsesiz kalma gibi beşerî hallerden o da şikâyet eder. Aşktan, sevgiden ve sevgiliden uzakta olan zâhidler onun kaleminden ve tenkidinden kurtulamaz. Bâkî, Fuzûlî, Bursalı Ahmed Paşa, Necâtî Bey, Hayâlî Bey, Melîhî gibi usta şairlerin izlerini divanındaki pek çok şiirde görmek mümkündür. Ayrıca Hâfız-ı Şîrâzî, Molla Câmî, Selmân-ı Sâvecî, Nizâmî-i Gencevî, Ferîdüddin Attâr gibi Fars şairleriyle Ali Şîr Nevâî'den etkilenmiştir. Kendisi de Mesîhî, Ulvî, Zâtî, Aşkî, Hayâlî Bey gibi şairler üzerinde etkili olmuştur.

İlk defa Âdile Sultan tarafından bastırılan Muhibbî divanının (İstanbul 1308) çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası mevcuttur. Bunlardan Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüsha ile (nr. 3873) padişahın kendisi için 1566 yılında saray hattatı Mehmed Şerif Efendi'nin ta'lik hattıyla yazdığı İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (TY, nr. 5467) nakkaş Kara Memi tarafından tezhip edilmiş, biri Kültür Bakanlığı'nca (nşr. Günay Kut, Ankara 2001), diğeri Ereğli Demir Çelik Fabrikası tarafından olmak üzere (Ankara 2005) orijinaline uygun boyutta ve kalitede tıpkıbasım usulüyle yayımlanmıştır. Matbu nüshaya dayanılarak 900 küsur şiiri yayımlanan divanın (haz. Vahit Çabuk, I-III, İstanbul 1980)

ilmî neşri Coşkun Ak tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.). Muhibbî'nin Farsça küçük bir divanı daha vardır. Kasım Gelen'in yüksek lisans çalışmasına konu olan bu divanın (1989, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) dört yazma nüshası bilinmektedir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 738; İÜ Ktp., TY, nr. 6976; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 322, 323).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî Dîvânı: İzahlı Metin (haz. Coşkun Ak), Ankara 1987; Muhibbî Divanı: Tıpkıbasım (haz. Günay Kut), Ankara 2001, s. 6-22; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2406, vr. 23b; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 7b; Âmil Çelebioğlu, "Turkish Literature of the Period of Sultan Süleyman the Magnificent", The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent, İstanbul 1988, II, 61-163; a.mlf., "Şair Kânûnî Sultan Süleyman", TKA, XXVIII (1990), s. 39-52; M. Rogers, "The Arts Under Süleymân the Magnificent", Süleymân the Second and His Time (ed. Halil İnalcık - Cemal Kafadar), İstanbul 1993, s. 257-294; İsmail Ünver, "Olmaya Devlet Cihanda", TDl., sy. 385 (1985), s. 54-59; Semra Tunç, "Muhibbî Divanı'nda Şair ve Şiir ile İlgili Değerlendirmeler", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 7, Konya 2000, s. 265-284; Şadi Aydın, "Farsça Divan Sahibi Osmanlı Sultanları", Nüsha, II/6, İstanbul 2002, s. 46-56; Fatma Meliha Şen, "Kanuni Sultan Süleyman (Muhibbî) ve Baki", Osm.Ar., sy. 28 (2006), s. 183-193; M. Tayyib Gökbilgin, "Süleyman I", İA, XI, 99.

Coşkun Ak

SÜLEYMAN II

(سليمان)

(ö. 1102/1691)

Osmanlı padişahı (1687-1691).

15 Muharrem 1052'de (15 Nisan 1642, bazı kaynaklarda 14 Muharrem, bir belgede 16 Muharrem) İstanbul'da doğdu. Babası Sultan İbrâhim, annesi Sâliha Dilâşûb Sultan'dır. Sünnet töreni o sırada tahta çıkmış olan ağabeyi IV. Mehmed ile birlikte yapıldı (14 Şevval 1059 / 21 Ekim 1649). IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında büyük vâlide Kösem Sultan ile küçük vâlide Hatice Turhan Sultan arasındaki nüfuz mücadelesi sırasında adının taht için geçmesi üzerine kardeşleriyle birlikte sarayın Şimşirlik denilen özel bölümüne kapatıldı ve daha sıkı kontrol altında tutuldu. Sık sık IV. Mehmed'in çıktığı seferlere ve av partilerine götürüldü, zaman zaman da Edirne Sarayı'na nakledildi. 1683 Viyana Kuşatması

ve ardından gelen bozgunla uğranılan büyük toprak kayıplarının yol açtığı memnuniyetsizlik yüzünden ordunun, ulemâ ve devlet ricâlinin isteğiyle IV. Mehmed'in yerine tahta çıkarılması kararlaştırıldı. Kaynaklarda, yaklaşık kırk yıldır Şimşirlik'te tutulan Şehzade Süleyman'ın öldürüleceğini düşünerek, "İzâlemiz emrolunduysa söyle, iki rek'at namaz kılayım. Kırk yıldır her gün ölmektense bir gün evvel ölmek yeğdir" sözlerini söylediği ve yerinden ayrılmak istemediği ifade edilir. Sonunda kardeşi Ahmed'in de (II.) yardımıyla güçlükle ikna edilerek önce havuz başındaki tahta oturtuldu, ardından kuşluk vaktinde "kāide-i Osmânî üzere" Bâbüssaâde önündeki saltanat tahtına çıkarıldı. Bu sırada kendisine orada hazır bulunan nakîbüleşraf, İstanbul kaymakamı, nişancı, kazaskerler, şeyhülislâm, yüksek rütbeli ulemâ ile ordudan gelen ocak ileri gelenleri tarafından biat edildi (2 Muharrem 1099 / 8 Kasım 1687).

II. Süleyman'ın tahta çıktıktan sonra karşı karşıya kaldığı ilk mesele askere dağıtılacak cülûs bahşişi konusu oluşturdu. Bu arada, yirmi yıl önce teşkil

edilen şâtırlar ve rikâb solakları kaldırılarak bazıları tasfiye edilirken bir kısmı da peyk yapıldı. Saray işleri kapı ağasına sipariş edildi. XVI. yüzyıldan beri değişmiş olan iç oğlanları ve zülüflü baltacıların kıyafetleri eski şekline getirildi. Yedi yıldır boş kalan has odabaşılık akağaların ortancalarından Mısırlı Hacı Mustafa Ağa'ya verildi. Ayrıca Sadâret Kaymakamı Köprülüzâde Mustafa Paşa'nın aracılığıyla Süleymaniye Camii vâizi Arapzâde Abdülvehhâb Efendi padişahın hocalığına getirildi ve her gün huzurda ders vermesi sağlandı. Ocak ileri gelenlerinin baskısıyla İstanbul'a gelerek sancak-ı şerifi yeni padişaha teslim eden Köprülü Damadı Siyavuş Paşa sadâret makamında bırakıldı ve eşkıyayı dağıtmakla görevlendirildi. Zira o sırada Fetvacı Ahmed Çavuş ve Küçük Mehmed adlı liderlerinin teşvikiyle âsiler çarşı pazarı yağmalamaya başlamıştı. Atmeydanı'nda toplanan sipahiler gecikmiş ulûfelerinin hemen ödenmesini istiyordu. Ancak vaad edilen meblağ için yeterli nakit bulunmadığından sadrazamın emriyle Enderun Hazinesi ve ıstabl-ı âmiredeki gümüş ve altın kap kacak, kılıç vb. ile bazı eşyalar darphaneye gönderilip para kestirildi. Fakat bu da kâfi gelmeyince varlıklı kimselerden imdâdiyye adı altında vergi alınması kararlaştırıldı. Yeni padişah, 21 Muharrem 1099'da (27 Kasım 1687) Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed Efendi ile Yeniçeri Ağası Mustafa Ağa'nın elinden Eyüp Sultan Türbesi'nde kılıç kuşandı, ertesi gün de ilk cuma selâmlığına çıktı. Bu arada ulûfe ve bahşiş meselesi yüzünden kapıkulunun ayaklanması yeniden alevlendi. Zira Mısır'dan gönderilen meblağla imdâdiyye kâfi gelmemişti. Sonunda ödemeler güçlükle tamamlanınca sadrazamın emriyle zorbalar dağıldı ve 16 Safer'de (22 Aralık) normal bir divan toplantısı yapılabildi.

Bütün bunlar olurken bir taraftan da sefer hazırlıkları yapılıyordu. II. Süleyman ocaklıya hitaben çıkardığı hatt-ı hümâyunda artık halka zulümden vazgeçmelerini, gönül birliğiyle hizmet edip kendisinin hayır duasını almalarını istiyordu. 18 Rebîülevvel 1099'da (22 Ocak 1688) sefer için sadrazam tuğları dikildiği esnada yeni bir kargaşa ortaya çıktı. Yeniçeri Ağası Harputlu Süleyman Ağa'nın sadrazama rağmen zorba başıları cezalandırmaya kalkışması ve Fetvacı Ahmed Çavuş'u öldürtmesi üzerine Hacı Ali Ağa'nın kışkırtmasıyla ayaklanan zorbalar yeniçeri ağasını öldürdükten sonra sadrazamdan mührü istediler. Fakat Siyavuş Paşa mührü bizzat padişaha vereceğini söyleyerek konağına kapandı ve savunma vaziyeti aldı; sadâret mührünü de Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'ye

teslim etti. Nihayet zorbalar padişaha giderek Siyavuş Paşa'yı azlettirdiler ve ertesi gün konağını basıp kendisini öldürdüler ve eşyasını yağmaladılar.

İstanbul halkı bu gelişmelerden bıkmış durumdaydı. 1 Mart günü ortalığı sakin gören esnaf dükkânlarını açmıştı. Ancak bazı eşkıyanın Yağlıkçılar Çarşısı'nı yağmalamaya kalkışması yüzünden dükkânlar kapatıldı ve Yağlıkçı Emîr adlı birinin çağrısıyla esnaf toplanmaya başladı. Halkın da katılımıyla oluşan kalabalık saraya yürüdü ve padişahtan eşkıyanın bertaraf edilmesi için sancak-ı şerifi çıkarmasını talep etti. Revan Köşkü'nde yapılan meşveretten sonra sancak-ı şerif Bâbüsselâm'ın iki kulesi arasına asıldı. Çıkarılan fermanda müslüman olanın sancak altında toplanması istendi. Sancak vak'ası olarak bilinen bu hadise üzerine yeniçeri ileri gelenleri padişaha itaat ederken ne yapacaklarını şaşıran âsi liderleri önce önemli görevleri aralarında paylaştılar, ardından padişahı tahttan indirip yerine kardeşi Ahmed'i veya yeğeni Mustafa'yı (II) tahta çıkarmayı planladılar. Hatta bazıları bütün hânedan mensuplarını ortadan kaldırıp devletin başına Kırım hanını getirme teklifinde bile bulunmuştu. Halkın da baskısıyla sadrazamlığa Sadâret Kaymakamı Nişancı İsmâil Paşa'yı, şeyhülislâmlığa Debbağzâde'yi getiren II. Süleyman bazı zorba ileri gelenlerini taşra görevlerine tayin etti ve hemen görev yerlerine gitmelerini emretti. Yanlarındaki eşkıyanın dağılmasıyla zorbabaşılar yalnız kalmıştı. Bu arada mührü getirip teslim eden eski şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, IV. Mehmed yanlısı olma ithamıyla memleketi Erzurum'a gönderildi. Halkın temsilcisi Atpazarî Osman Fazlı Efendi'nin telkiniyle Has Oda'dan müezzin Bosnalı Hasan Ağa'nın yeniçeri ağalığına getirilmesi herkes tarafından kabul görünce kısmen sükûnet sağlandı. Ertesi gün saray ve civarını dolduran halk bölükbaşıların da değiştirilmesini istedi. Sonunda zorba bölükbaşılar ve yandaşlarının öldürüleceği yolunda çıkan fetva ve ferman üzerine bunlar dağıldı. Böylece II. Süleyman'ın tahta çıkışından itibaren dört ay süren karışıklıklar sona ermiş oldu.

İstanbul'da bu hadiseler cereyan ederken sınır boylarından kalelerin düştüğü haberleri geliyordu. Çevreyle bağlantısı kesilen Kuzey Macaristan'daki Eğri, İstolni Belgrad, Lıpova, İlok, Varad ve Lugoş; Kuzey Karpatlar'da bulunan Munkacs ile Sava nehrinin güney ve kuzeyinde bulunan Derbend, Gradişka, Seddülislâm ile Eski ve Yeni Obraca kaleleri Avusturyalılar'ın, Yunanistan'daki İstefe ile Bosna'daki Knin ve

civardaki kaleler ise Venedikliler'in eline geçmişti. Öte yandan serçeşmelikten paşalığa yükseltilen Türkmen kökenli ünlü şakî Yeğen Osman Paşa İstanbul'a girmeyip, bir süredir kalabalık maiyetiyle Dâvud Paşa Sahrası'nda bekliyordu. Uzaklaştırılması için kendisine önce Rumeli beylerbeyiliğiyle Belgrad muhafızlığı verildi, ardından Macaristan serdarlığına tayin edildi. Bu tayinde yeni sadrazamın sefere gitmek istemeyişinin büyük rolü olmuştu. Ancak gittiği yerlerde halkı haraca bağlayan, reâyâya zulmeden Osman Paşa kendisine sancak-ı şerif ve sadâret mührünün gönderilmesini, kethüdâsına Karaman beylerbeyiliğinin tevcihini istiyor, ayrıca Anadolu'dan yeni levendler talep ediyordu. Seraskerlikten alınan Yeğen Osman Paşa'nın yakalanması için "nefîr-i âm" toplanması emredildi ve seraskerliğe Hazinedar Hasan Paşa getirildi. Sadrazam Nişancı İsmâil Paşa, Anadolu'daki eşkıyanın da ortadan kaldırılması tâlimatını verdi; zorbaların maiyetinde bulunan sarıca ve sekbanların katledilmesi hakkında fetva ve fermanlar gönderildi. Ancak başta şeyhülislâm olmak üzere padişah hocası ve dârüssaâde ağasının telkiniyle ve haksız yere kan döktüğü gerekçesiyle II. Süleyman tarafından görevinden alınan İsmâil Paşa'nın yerine Tekirdağlı Bekri Mustafa Paşa getirildi (1 Receb 1099 / 2 Mayıs 1688). Yeni sadrazam zamanında nefîr-i âm askerinin dağılması için ferman çıkarıldı. Eşkıya liderlerinden Gedik Bölükbaşı Sivas valiliğine gönderilirken diğerlerine bazı sancaklar tevcih edildi. Yeğen Osman Paşa'nın da suçu bağışlandı ve Bosna'ya gitmesi istendi. Fakat Osman Paşa görev yerine gitmeyip Belgrad muhafızı Hasan Paşa'nın üzerine yürüyerek kendisini Macaristan seraskeri ilân edince (9 Temmuz 1688) merkezî idare de onu serdar olarak tanımak zorunda kaldı.

Tekirdağlı Bekri Mustafa Paşa'nın sadâreti döneminde Avusturya ve müttefikleriyle barış yapılması söz konusu olmuştu. Divan baştercümanı İskerletzâde Aleksandr Mavrokordato bulunduğu halde eski rûz-nâmçe-i evvel Zülfikar Efendi'nin elçi sıfatıyla Viyana'ya gönderilmesi kararlaştırıldı. Elçiye destek olmak üzere padişah da Edirne'ye hareket etti ve sefer tuğları Bâb-ı Hümâyun önüne dikildi (26 Ramazan 1099 / 25 Temmuz 1688). Fakat sefer için hazinede para bulunmadığı gibi başta Mora yarımadası olmak üzere Avusturya karşısındaki büyük toprak kayıpları devleti mukātaat, cizye, avârız ve nüzül gibi vergilerden de mahrum bıraktı; bu arada Anadolu'daki karışıklıklar sebebiyle buradan da vergi sağlanamaz oldu. Para temini için Defterdar Fındık Mehmed Paşa'nın çabalarıyla çeşitli

adlar altında yeni vergiler konuldu. Ancak bu uygulamalar ve yapılan baskılar halkı zor durumda bıraktı. Daha vahim bir uygulama ise bir süre sonra bakırdan “mangır” adı altında para kesilerek paranın değerinin düşürülmesiydi. Fakat mangırı beğenmeyen üreticilerin İstanbul’a mal sevkiyatını durdurması fiyat artışına ve kıtlığa sebep oldu. Malî sıkıntıyı gidermek amacıyla başvurulan diğer çareler vergi almak için meyhanelerin tekrar açılmasına izin verilmesi, daha önce Fâzıl Ahmed Paşa zamanında yasaklanan hamr eminliğinin yeniden ihdası ve tütüne gümrük vergisi konulması gibi uygulamalardı.

Bu sırada Yeğen Osman Paşa gönderdiği mektupta Öziçe ve Yenipazar taraflarında yapılan savaşlarda Avusturya kuvvetlerinin Sava nehrini geçtiğini, kendisinin Niş’e çekildiğini bildiriyor, takviye kuvvet ve para talebinde bulunuyordu. Mora tarafından ise Eğriboz’un Venedikli kuşatması altında bulunduğu ve kısa sürede yardım ulaşmazsa Belgrad’ın düşeceği haberleri geldi. Halk Tuna gemileriyle şehri terkederek Fethülislâm (Gladova) taraflarına kaçmaya başladı. Bunun üzerine II. Süleyman 15 Zilkade 1099’da (11 Eylül 1688) Edirne’ye hareket etti. Yeğen Osman Paşa’ya gönderilen fermanlarda o tarafları muhafaza etmesi emrediliyordu. Padişah Hafsa’ya ulaştığında Belgrad’ın Maximilian Emmanuel kumandasındaki Avusturya kuvvetlerinin eline geçtiğini öğrendi ve ağlayarak, “Emir Allah’ındır” dedi. Ancak cepheden gelen iki başarı haberiyle biraz teselli buldu. Bunlardan ilki Lehistan cephesinde Kırım kuvvetlerinin Selim Giray’ın idaresinde kazandığı başarılar, diğeri ise

110 gündür Venedik kuşatmasında bulunan Eğriboz’da durumun Osmanlı lehine dönmüş olmasıydı.

Bir buçuk ay kadar Edirne ovasında kalan padişah havaların soğumasıyla sarayına çekildi ve ordunun Edirne’de kışlamasına karar verildi. Altı ay süren bu dönemde bir yandan içeride türedi denilen kimselerin ortadan kaldırılmasına çalışılırken diğer yandan ilkbaharda yapılacak sefer için asker tedarikine çalışılıyordu. Fakat asıl eşkıya başı olan Yeğen Osman’ın bir an önce bertaraf edilmesi gerekiyordu. Niş’ten Sofya’ya çekilen Yeğen Osman Paşa, Sofya civarında yerleştiği yere Yeğenâbâd adını vermişti. Topladığı aşırı vergilerle halka baskı uyguladığı gibi padişah emirlerine itaat etmiyor, hatta kendi idaresi altındaki yerlerin devletle ilgisi olmadığını

öne sürerek kafa tutuyordu. Bunun üzerine önce uhdesinden Macaristan serdarlığı alındı ve yerine Arap Receb Paşa gönderildi. Osman Paşa Niş taraflarına çekildi, ardından Prizrenli Mahmud Paşa'ya sığındı. Sonunda yakalanarak idam edildi. Sarıca-sekban adı da kaldırıldı, paşaların sadece beşli askeri yazmalarına izin verildi. Yeğen Osman Paşa'nın Anadolu'daki yoldaşlarından Sivas Beylerbeyi Gedik Mehmed Paşa ile Çorum sancağının başında bulunan Ceridoğlu da ortadan kaldırıldı. Macaristan seferine çıkılmadan Ruslar'ın kalabalık bir orduyla Kırım'a doğru ilerlediği haberi gelmişti. Selim Giray Han hemen memleketine dönerek Orkapı'da (Perekop) Ruslar'ı bozguna uğrattı (30 Mayıs 1689). Bu habere sevinen padişah Edirne'ye davet edilen Selim Giray'ı ayakta karşıladı ve elinden tutarak yanına oturttu.

Bir süre önce Viyana'ya gönderilen elçi Zülfikar Efendi'nin anlaşma zemini bulması bir yana ağır hakaretlere uğraması ve tutuklanması üzerine padişahın bizzat Macaristan seferine çıkması kararlaştırıldı. Bu arada Anadolu'ya ve Rumeli'ye gönderilen, gazânın herkese farz-ı ayın olduğu yolunda fetva ve fermanlarla toplanan askerin vakit geçirmeden asıl orduya katılmaları emredildi. O sırada asker arasında padişahın rahatsızlığı yolunda şâyialar çıkmıştı. II. Süleyman gerçekten rahatsızdı ve tahtırevanla yola çıkarılmıştı. Şiddetli yağmurlar yüzünden taşan nehirlerden sular altında kalan Edirne'den geçilerek Sofya'ya varıldı ve padişahın burada kalması uygun görüldü (8 Ramazan 1100 / 26 Haziran 1689). Macaristan Serdarı Receb Paşa'nın Belgrad'ı geri alması emredildi. Bu arada sınır boylarından başarı haberleri gelmeye devam ediyordu. Bosna sınır boylarında Vişegrad'ı kuşatma girişimi sonuçsuz bırakılmış, Banaluka ve Dupniçe'ye yapılan saldırılar durdurulmuş, Valievo, Berçka ve İzvornik işgal kuvvetlerinden arındırılmış, Tuna'nın kilidi durumunda olan Fethülislâm ve İrşova geri alınarak Tımışvar yolu açılmış, böylece Avusturya ile Eflak'ın bağlantısı kesilmiş, Tuna'daki Avusturya donanmasının büyük kısmı ele geçirilirken karaya çıkardığı askeri de bozguna uğratılmıştı. Venedik cephesinde ise özellikle denizlerde Rodos önlerinde ve Mora'da Anabolu körfezinde zaferler kazanılmıştı. Ancak Belgrad'ı geri almakla görevlendirilen Serdar Arap Receb Paşa cephesinde durum pek parlak değildi. Maiyetindeki müneccimin de etkisiyle (Kantemir, III, 183) ağır hareket eden ve askeri disiplin altına alamayan Recep Paşa, 20.000 kişilik süvari kuvvetiyle Semendire ve Belgrad taraflarında akınlarda bulundu. Ağır hareket etmesi

ve askerin kendisine güvensizlik duyması başarı şansını azaltıyordu. Padişah sadrazama hemen gerekli tedbirlerin alınmasını emretti. Bunun üzerine yapılan müşaverede bazı tedbirler alındıysa da Receb Paşa Batoçine'de yenilgiye uğradı, bütün ağırlıklar ve toplar Avusturyalılar'ın eline geçti. Durumu öğrenen II. Süleyman'ın üzüntüsünden ağladığı ve ahvali doğru söyleyecek bir sadık kulunun olmadığını belirterek hainlere bedduada bulunduğu rivayet edilir.

Bunun hemen ardından Osmanlılar'ın çok önem verdiği Niş'in düştüğü (10 Zilhicce 1100 / 25 Eylül 1689) ve Eflak'ın istilâ edildiği haberleri padişaha ulaştırıldı. Bu olumsuz gelişmelerin ardından Sadrazam Bekri (Tekirdağlı) Mustafa Paşa'nın, orduyu bir serdar kumandasında Sofya'da bırakıp padişahla birlikte Filibe'ye dönme teklifi saray ağalarının telkiniyle padişah tarafından kabul edilmedi. 29 Eylül'de Sofya'dan ayrılan padişah Tatarpazarı'na gelince, saray ağaları ve ulemânın Mustafa Paşa'nın azli hususundaki tekliflerini düşman ortadayken serdar değiştirmenin tehlikelerine dikkat çekerek reddetti; meselenin Edirne'de görüşülebileceğini söyledi ve beş gün Filibe'de kaldıktan sonra Edirne'ye gitti (11 Muharrem 1101 / 25 Ekim 1689). Serdarlıkla Sofya'da bulunan Sadrazam Mustafa Paşa şehrin etrafında hendekler kazdırıp toplar koydurdu ve 2000 muhafız bırakarak halkın şehri boşaltmasını istedi, ardından kendisi de Edirne'ye döndü. Bu arada yenilginin sorumlusu olarak gördüğü Arap Receb Paşa'yı padişahın iznini almadan öldürttü ve Mora muhafızı Arnavut Koca Halil Paşa'yı Macaristan seraskeri tayin etti. O sırada Kosova'ya kadar sokulan Avusturya birlikleri Kırım hanının yardımıyla bertaraf edildi. Edirne'de yapılan toplantıda devletin içinde bulunduğu şartları ve Fransa-Avusturya savaşının verdiği fırsatı değerlendirebilecek, kaybedilen yerleri geri alabilecek ve avantajlı bir barış yapabilecek güçlü bir devlet adamına duyulan ihtiyaç vurgulandı. Sonunda Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed Efendi'nin tavsiyesiyle, padişahın cülûsundaki rolü de dikkate alınan ve öteden beri perde arkasında olumlu icraatları ile dikkati çeken Köprülüzâde Mustafa Paşa'da karar kılındı.

25 Muharrem'de (8 Kasım) Edirne'ye gelip göreve başlayan Mustafa Paşa, ilk iş olarak yıllardır devam eden seferlerin getirdiği vergi yükü altında ezilen halkı ve reâyâyı rahatlatacak icraatlarda bulundu. Haksız yere alınan vergileri mağdurlara iade ettiği gibi adâletnâmeler yayımlayarak olağan

üstü vergilerin ve narhın kaldırıldığını, hamr emanetinin ilga edildiğini duyurdu. Bu arada padişah üzerinde olumsuz etkileri bulunan Dârüssaâde ağasını saraydan uzaklaştırdı. Ancak Avusturya cephesinde durum Osmanlılar aleyhine gelişmekteydi. Niş'in düşmesinin ardından müslüman halk kitleler halinde Anadolu'ya hicrete başlamıştı. Karargâhını Niş'te kuran Avusturyalı general Veterani, Balkanlar'daki hıristiyan reâyâ arasında Osmanlı Devleti'nin sonunun geldiği ve Avusturya'ya itaat etmeleri yolunda propagandalar yaptırıyordu. Özellikle Sırp eşkıyasının önde gelenlerinden olup Eğridere palankasını zapteden, Komanova'da bir kale yaptırarak Kaçanik Boğazı'nı tutan ve Komanova kralı unvanı verilen Karpos adlı sergerde Üsküp'e yürüyerek büyük katliam yaptı ve

şehri yağmaladıktan sonra ateşe verdi. Bu arada başka eşkıya grupları tarafından İştip ve İpek işgal edildi. Bölgedeki halkın sadece üçte birine yakın kısmı İstanbul ve Anadolu'ya ulaşabildi. Şiddetli kış yüzünden Osmanlı ordusu dağılmış durumdaydı. Kalabalık Rus saldırısını bertaraf ettikten sonra hemen Eflak'a hareket eden Selim Giray'ın da katıldığı Sofya'daki meşverette Avusturyalılar'ın kış harekâtına devam edecekleri vurgulanıp Koca Mahmud Paşa Üsküp'ün yardımına gönderildi. Bu arada Eğridere'yi yakıp Komanova'ya çekilen Karpos yakalandı ve Üsküp Köprüsü üzerinde idam edildi. Mahmud Paşa'yı Üsküp muhafazasında bırakan yeni serasker Koca Halil Paşa sancak-ı şerifi Edirne'ye gönderdi. Ardından Kaçanik palankasının imdadına gelen 12.000 kadar Avusturya askeri Selim Giray'ın desteğiyle imha edildi. Prizren'e yürüyen 7000 kadar Avusturyalı, Macar ve Hayduk, Kalgay Sultan ve Hasanbeyzâde Mahmud Paşa tarafından bozguna uğratıldı; silâh araç ve gereçleri ele geçirildi. Niş ve Belgrad dışındaki bütün şehirler geri alındı. Fakat soğukların artmasıyla harekâta ara verildi. Büyük başarılar elde eden Selim Giray Han Edirne'ye davet edilerek kışı burada geçirdi.

Edirne'de bulunan padişah bu durumdan kısmen memnun olmuştu ve bir an önce ordunun cepheye intikalini arzu ediyordu. Nitekim hazırlıklarını tamamlayan Sadrazam Fâzıl Mustafa Paşa'yı bizzat cepheye uğurladı (6 Şevval 1101 / 13 Temmuz 1690). Bu defa Osmanlı ordusu bazı önemli başarılar kazandı. Öncelikle Şehirköy (Pirot), Mûsâpaşa Palankası, Pasarofça ve Güvercinlik alınıp Niş kuşatıldı. Erdel muhafazasındaki General Heissler esir alındı. Tuna'daki ince donanmanın kumandanı olan

Mezemorta Hüseyin Paşa'nın gayretleriyle birkaç günlük muhasaradan sonra Vidin, ardından Niş ve asıl önemlisi sekiz gün gibi kısa bir süre zarfında Belgrad geri alındı (4 Muharrem 1102 / 8 Ekim 1690). Böğürdelen (Sabac) zaptedildi.

Belgrad'ın geri alınmasından sonra padişah artık İstanbul'a dönebilirdi. Fakat Harem'deki bazı kadın ve ağalar, IV. Mehmed'in bu şekilde İstanbul'a götürülerek hal'edildiğini söyleyip onu vehim içine düşürmüştü. Bu sebeple padişah Edirne'de kışı geçireceğini bildirdi. Ancak toplanan meşverette herkesin kendisinden memnun olduğu ve dedikoduların asılsızlığı belirtilerek ikna edildi. Nihayet Edirne'den hareket eden padişah 23 Safer 1102'de (26 Kasım 1690) İstanbul'a girdi. Sadrazam Köprülüzâde Mustafa Paşa, gelecek yıl yapılacak sefer için Kırım Hanı Selim Giray'ın da İstanbul'da kışlamasını uygun gördü ve onu da İstanbul'a gönderdi. Kendisi Belgrad'da gerekli tahkimatı yaptıktan sonra 25 Aralık'ta başşehre döndü. Dâvud Paşa ordugâhında Mehmed Paşa Köşkü'nde serdâr-ı ekremi karşılayan ve yanında oturmasına izin veren II. Süleyman kendisine çok iltifatta bulundu, arkasındaki kürkünü çıkarıp ona giydirdi, belindeki mücevher hançeri onun beline soktu. Başındaki yaldızlı sorgucunu çıkarıp başına taktı. El kaldırıp ağlayarak dua etti. Padişahın bu benzeri görülmemiş hareketi, onun cephedeki başarısızlık haberleri karşısındaki çaresizliğinin ve nasıl bir ruh hali içinde bulunduğunun yansımasıydı. Yeni ümitlere kapılan padişah ertesi gün sadrazamdan sefer ve cephelerin durumu hakkında bilgi aldı. Sadrazamın yeniden Macaristan seferine çıkmasına kadar geçen sürede Thököly'nin Erdel'deki faaliyetleri hakkında bilgilendirilen padişah ayrıca Fâzıl Mustafa Paşa'nın aldığı malî tedbirleri destekledi. Venedikliler'in işgal ettiği Avlonya, Kanina gibi kalelerin de geri alındığını öğrendi (Mart 1691).

14 Şâban 1102'de (13 Mayıs 1691) Hırka-i Şerif Odası'nda sancak-ı şerifi teslim alan Fâzıl Mustafa Paşa'nın ikinci Macaristan seferine çıkışı sırasında padişahın uzunca süredir mustarip olduğu hastalığı artık iyice artmıştı. İstiskā hastalığı vücudunu iyice şişirmiş, tedavisinden ümit kesilmişti. Sadrazamın sıkı malî politikasından rahatsızlık duyan bazı ulemâ ve kapıkulu ileri gelenleri, padişahın Köprülüzâde Mustafa Paşa'nın sefere çıkışından sonra vefatı durumunda yerine IV. Mehmed'in veya oğullarından birinin geçirilmesi düşüncesindeydi. Bu duyulunca II. Süleyman'ın tekrar

Edirne’ye getirtilmesi kararlaştırıldı. Ağır hastalığına rağmen askere teşvik olacağı söylenerek ikna edilen padişah 16 Şâban’da (15 Mayıs) Yalı Köşkü’nden Eyüp’e, oradan tahtırevanla Dâvud Paşa ordugâhına götürüldü. Dedikoduların kaynağı olarak görülen IV. Mehmed’in imamı, eski Rumeli kazaskerlerinden İbrâhim Efendi’nin başını çektiği ulemâ grubu Kıbrıs’a sürüldü. II. Süleyman’ın durumu iyice ağırlaşmıştı. Yapılan meşveret toplantısında sadrazam, IV. Mehmed’in kırk yılda ülkeyi kötü duruma sürüklediğini, çekilen sıkıntıların onun yüzünden olduğunu, oğullarının da aynı terbiyeyi aldığını, kardeşi Ahmed’in ise iyi hal ve takvâ sahibi biri olduğunu, onun padişah olması gerektiğini belirterek bu konuda kesin tavrını koydu. 4 Ramazan’da (1 Haziran) tahtırevanla yola çıkan padişah 12 Ramazan’da (9 Haziran) Edirne’ye ulaştı. Vefatı durumunda mutlaka kardeşi Ahmed’in tahta çıkarılması için ilgililere gerekli tâlimatı veren sadrazamla son defa Edirne’ye bir saat uzaklıktaki Yonca Çeşmesi mevkiinde görüştü. Kaynaklara göre onu yalnız kabul eden padişah ağlayarak ordunun zaferi için dua etti (14 Haziran) ve 25 Ramazan 1102 (22 Haziran 1691) Cuma günü öğleye doğru vefat etti. Saltanat süresi üç yıl sekiz ay iki gündür. II. Süleyman’ın yerine II. Ahmed tahta çıkarıldı. Teçhiz ve tekfini yapılan II. Süleyman’ın aynı gün Alay Köşkü’nde cenaze namazı kılındı. Silivri’ye kadar arabayla, oradan gemiyle İstanbul’a getirilerek Kanûnî Sultan Süleyman’ın türbesinde onun sağ tarafına defnedildi. Altı kadını bulunan, fakat çocuğu olmayan veya yaşamayan II. Süleyman’ın şehzade iken Tokatlı Ahmed Efendi’den hat dersleri aldığı, özellikle sülüs ve nesihte başarı gösterdiği belirtilir (Müstakimzâde, s. 209).

Uzun hapis hayatının tesiriyle iyi bir eğitim alamayan ve kırılgan bir tabiata sahip olan, çoğu zaman saraydaki güç odaklarının etkisinde kalan, hatta Köprülüzâde Mustafa Paşa’nın ikazına rağmen, vâlidesi Sâliha Dilâşûb Sultan’ın vefatından sonra Harem’in başına geçen Kethüdâ Kadın’a has tayini gibi daha önce emsali görülmemiş bir uygulama yapan II. Süleyman iyi niyetli ve sefahatten uzak, ikramı seven bir padişah olarak tanımlanır. Onun da ataları gibi doğan burunlu, biraz yuvarlak yüzlü ve iri yapılı olduğu belirtilir. Ayrıca dindar ve dervişmeşrep diye zikredilir. 12 Ramazan 1099’da (11 Temmuz 1688) meydana gelen İzmir depreminde burçları yıkılan Sancakburnu Kalesi, II. Süleyman zamanında civardan toplanan paralarla tamir edilmiş, 7-8 Haziran 1690’da Eyüp yangınında zarar gören Eyüp Sultan Camii kısa sürede onarılmıştır. Döneminin bir başka önemli

olayı, Yavuz Sultan Selim zamanından beri Ortodokslar'ın elinde bulunan Kudüs'teki Kamâme (Kıyâme) Kilisesi'nin anahtarının XIV. Louis'nin ricası üzerine Ruslar'ın Osmanlı aleyhine hareketleri yüzünden Katolikler'e (Fransızlar) verilmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme Defteri, V, 46-50, 54-61, 97, 107; TSMA, E, nr. 7003, 7004, 7005, 7006; TSMA, D, nr. 1108, vr. 2a-10b; nr. 2345; Mevkufatî Abdullah b. İbrâhim, Vâkıât-ı Rûzmerre, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1223-1225, I-III, tür.yer.; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan),

Ankara 2000, s. 1-24; Naîmâ, Târîh (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, III, 956, 1453; IV, 1684, 1690, 1859; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 254-397; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 165-207; Silâhdar, Târih, II, 295-576; Râşid, Târih, II, 2-159; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 206-225; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 5-6; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 209; Hammer, HEO, XII, 242-318; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, IV, 193 vd.; Ahmed Refik, Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1988, s. 2, 3-6, 7, 34; a.mlf., "Sultan Süleymân-ı Sânî ve Tabâyii", İkdâm, sy. 8521, 8522, İstanbul 27-28 Teşrînisâni 1920; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 70-71; Hikmet Bayur, "Osmanlı Padişahı II. Süleyman'ın Gurkanlı Padişahı I. Âlemgîr (Evrengzîb)'e Mektubu", TTK Belleten, XIV/54 (1950), s. 269-285; Ahmet Rıfat Güzey, "II. Süleyman'ın Fermanları Işığında XVII. Yüzyıl Sonlarındaki Osmanlı İmparatorluğu (Askeri ve İdari Çözülme)", Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi, VIII/1, Kastamonu 2000, s. 123-140; Bekir Kütükoğlu, "Süleyman II", İA, XI, 155-170; R. Murphey, "Süleymān II", EI² (Fr.), IX, 877-878; Abdülkadir Özcan, "Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa", DİA, XXVI, 264-265.

Abdülkadir Özcan

SÜLEYMAN b. ABDÜLMELİK

(سليمان بن عبد الملك)

Ebû Eyyûb Süleymân b. Abdilmelik b. Mervân b. el-Hakem el-Ümevî (ö. 99/717)

Emevî halifesi (715-717).

55-60 (675-680) yılları arasında Medine'de doğdu. Babası Abdülmelik b. Mervân, annesi Gatafân kabilesinden Vellâde bint Abbas b. Caz'dır. Çocukluğunun ilk yıllarını bâdiyede dayılarının yanında geçirdi (Belâzürî, Ensâb, VIII, 99). Daha sonra Dımaşk'ta kardeşleri Velîd ve Mesleme ile birlikte özel hocaların gözetiminde yetişti. Oğullarının eğitim durumunu bizzat takip ederek bazan onları imtihan eden Abdülmelik hocalardan onlara Kur'an okumayı, bir idareci için önemli olan güzel konuşmayı ve şiiri öğretmelerini, ayrıca güzel ahlâk konusunda bilgilendirmelerini isterdi.

81 (701) yılında hac emirliği görevini yürüten Süleyman 85'te (704) babası Abdülmelik tarafından ağabeyi Velîd'in ardından ikinci veliaht tayin edildi. Velîd'in halifeliğinde Cündifilistin valisi oldu. Bu sırada Kudüs'e yaklaşık 45 km. uzaklıkta Remle şehrini kurdurdu ve orayı yönetim merkezi yaptı. Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından Horasan valiliğinden azledildikten sonra tutuklanan Yezîd b. Mühelleb 90 (709) yılında hapisten kaçıp Remle'ye geldi ve Süleyman'a sığındı. Haccâc'ın göstereceği şiddetli tepkiye rağmen Yezîd'in teklifini kabul eden Süleyman halifeye mektup yazarak Yezîd'in affedilmesini istedi. Velîd, Yezîd'in kendisine gönderilmesinde ısrar edince onun affedilmesini sağlayabilmek için oğlunu da birlikte gönderdi, ayrıca Yezîd'in hazineye ödemesi gereken parayı ödemeyi üzerine aldı. Neticede Süleyman'ın mektubu ve yeğeninin ısrarları ile Velîd, Yezîd b. Mühelleb'i affetti. Serbest bırakılınca Remle'ye dönen Yezîd, Süleyman'ı Haccâc'a karşı tahrik etmeye devam etti.

I. Velîd, halifeliğinin son yıllarında oğlu Abdülaziz'i veliaht yapmak için Süleyman'dan veliahtlık hakkından feragat etmesini istedi. Süleyman buna

yanaşmayınca vali ve kumandanlarının yardımına başvurdu. Bu konuda Haccâc ve Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim onun yanında yer alırken Ömer b. Abdülazîz, Süleyman'ı destekledi ve bu teklife karşı kesin bir tavır aldı. Neticede durum iki kardeş arasında derin bir husumete yol açtı. Hatta Velîd'in, yanına çağırdığı Süleyman emrine uymayınca onu yola getirmek maksadıyla sefer hazırlığına başladığı, ancak bu sırada hastalanıp vefat ettiği bildirilmektedir (Taberî, VI, 499). Bu teşebbüs, Süleyman'ın Haccâc'a ve onun adamı Kuteybe'ye duyduğu öfkeyi körükledi, halifelik kendisine geçtiğinde bunun hesabını sormaya karar verdi. Karşı taraf da bunu biliyordu. Nitekim Haccâc'ın onun intikamının korkusuyla Velîd'den önce ölüp Süleyman'ın halifeliği dönemine kalmamak için dua ettiği söylenir.

I. Velîd vefat edince o sırada Remle'de bulunan Süleyman, Kudüs'te halife olarak biatları kabul etti (Cemâziyelâhir 96 / Şubat-Mart 715). Yezîd b. Mühelleb'i yanına alıp Dımaşk'a gitti. Süleyman'ın ilk icraatları Haccâc tarafından hapse atılmış olan binlerce mahkûm için umumi af ilânı, sürgünlerin yerlerine dönmesine izin verme, esirleri serbest bırakma ve geciktirilen namazların vaktinde kılınmasını sağlama oldu. Süleyman'a bu uygulamaları dolayısıyla "miftâhu'l-hayr" denildiği zikredilir. Ancak kendisine bu unvanın verilmesi Ömer b. Abdülazîz gibi dindar bir şahsı veliaht tayin etmesine de bağlanır. Süleyman, bu uygulamalarının ardından çoğu Haccâc'ın ekibinden olan vali ve kumandanları görevlerinden alarak yerlerine yeni valiler tayin etti. Ayrıca görevden alınanlardan kendisinin tahta vâris olmasını engelleme hususundaki teşebbüsünde ağabeyi Velîd'i destekleyenleri cezalandırmaya başladı. Onların devlete yapmış oldukları hizmeti dikkate almayan Süleyman cezalandırma işini yerlerine tayin ettiği valiler vasıtasıyla yürüttü. Irak valiliğine Haccâc'ın can düşmanı Yezîd b. Mühelleb'i getirerek Haccâc'a olan öfkesini onun yakınlarını Yezîd'in eliyle cezalandırmak suretiyle gidermeye çalıştı. Sıranın kendisine geleceğini bilen Kuteybe b. Müslim halifeye mektup yazarak görevde bırakıldığı takdirde hizmetine devam edeceğini bildirdi. Bu arada başına gelecekleri önlemek için mektuplarının cevabını beklemeden bir isyan başlattı. Fakat Arap kabilelerinden beklediği desteği bulamadı ve kızdırdığı Temimliler'in öncülük ettiği birlikler tarafından ortadan kaldırıldı (Zilhicce 96 / Ağustos 715). Öte yandan Haccâc'ın akrabası olmanın dışında bir suçundan bahsedilmeyen Sind fâtihi Muhammed b. Kāsım es-Sekafî, yerine tayin edilen Yezîd b. Ebû Kebşe es-Seksekî tarafından zincire vurulup

Irak'a gönderildi, Vâsıt'ta zindana atılarak işkence altında öldürüldü. Süleyman, Velîd'in son günlerinde Endülüs'ten Dımaşk'a çağrılan Mûsâ b. Nusayr'a haber göndererek ondan yürüyüşünü yavaşlatıp Dımaşk'a halifenin ölümünden sonra girmesini ve getirmekte olduğu ganimet ve esirleri kendisine takdim etmesini istemişti. Ancak Mûsâ onun emrine uymayıp Velîd ölmeden Dımaşk'a ulaştı. Süleyman'ın bu yüzden Mûsâ'ya yaptıkları kaynaklarda farklı şekillerde anlatılmaktadır. Mûsâ'yı görevlerinden azledip tutuklattığı, ayrıca büyük miktarda para ödemekle yükümlü tuttuğu, Ömer b. Abdülazîz'in araya girmesi ve Yezîd b. Mühelleb'in ödeyeceği paraya kefil olmasıyla onu affederek daha sonra İstanbul seferi hususunda onunla istişare ettiği ve 98 (716-17) yılında beraberinde hacca götürdüğü zikredilir.

Fetihlere büyük önem veren Süleyman döneminin en önemli askerî olaylarının başında kardeşi Mesleme b. Abdülmelik tarafından gerçekleştirilen İstanbul kuşatması gelir. Aynı maksatla başlattığı askerî hazırlıkları son safhaya getiren kardeşi Velîd'e nasip olmayan fâtihlik şerefini kazanmak için Süleyman sefer hazırlıklarını hızlandırdı. Hazırlıklar tamamlanınca Bizans sınırına yakınlığı dolayısıyla askerî üs haline getirdiği Halep civarındaki Dâbık'a geldi. Ardından yaklaşık 100.000 kişilik ordunun başına Bizans cephesinin ünlü kumandanlarından olan kardeşi Mesleme'yi getirdi ve 97 yılı başlarında (Eylül 715) onu Dâbık'tan yola çıkardı. İstanbul'u

fethetme kararlılığını göstermek için İslâm ordusu İstanbul'a girinceye kadar Dâbık'tan ayrılmayacağına yemin etti. Ayrıca Mesleme'ye fethi gerçekleştirmeden veya kendisinden yeni bir emir almadan geri dönmemesini tembih etti. Ancak Süleyman, başarısızlıkla sonuçlanan ve yerine geçen Ömer b. Abdülazîz tarafından kaldırılan İstanbul kuşatmasının devam ettiği günlerde Dâbık'ta vefat etti.

Öte yandan Irak valiliğine tayin edilen Yezîd b. Mühelleb, vergi toplaması yüzünden halkın kızgınlığını üzerine çekmemek için malî işlerle bir başkasının görevlendirilmesini istemişti. Halife tarafından bu işlerle görevlendirilen Sâlih b. Abdurrahman el-Kâtib, kendisinin yaptığı müsrifçe harcamaların hazine hesabından ödenmesine karşı çıkınca önceden valilik yaptığı Horasan'a gitmek için Horasan'ın da kendi idaresine verilmesini

istedi. Maksadına ulaştıktan sonra Irak şehirlerine valilik için vekiller tayin edip Horasan'a gitti ve orada seferler düzenleyerek Cürcân ve Taberistan'ın fethini gerçekleştirdi (98/716-17).

Oğlu Eyyûb'u veliaht tayin eden Süleyman, Eyyûb kendisinden önce ölünce İstanbul'a gönderdiği ordunun kumandanı olan ikinci oğlu Dâvûd'u veliaht tayin etmeyi düşündüğü günlerde ağır bir hastalığa yakalandı. Bu sırada meseleyi danışmanı Recâ b. Hayve'ye açtı. Sonunda onun tavsiyesine uyarak oğulları ve kardeşleri bulunduğu halde halifeliği sırasında her konuda görüşüne başvurduğu en yakın danışmanı, amcazadesi ve aynı zamanda eniştesi olan Ömer b. Abdülazîz'i veliaht tayin etmeye karar verdi. Ondan sonra da kardeşi Yezîd'i ikinci veliaht olarak gösterdi. Bu konudaki vasiyetini yazdırıp ölümünün ardından Dâbık Mescidi'nde toplanacak hânedan mensuplarından vasiyetnâmede zikredilen şahsa biat sözü aldıktan sonra açıklaması şartıyla Recâ'ya teslim etti. Kısa süre sonra da vefat etti (10 veya 12 Safer 99 / 22 veya 24 Eylül 717). Öldüğü sırada otuz dokuz-kırk beş yaşları arasında olduğu rivayet edilmektedir. Halifeliği yaklaşık iki yıl sekiz ay sürmüştür.

Süleyman b. Abdülmelik, devlete büyük hizmeti geçen valileri ve kumandanları şahsî sebepler yüzünden cezalandırması ve bunu valilerinin eliyle yaparak kabile mücadelelerini arttırması sebebiyle eleştirilmektedir. Kısa süren dönemi devletin duraklama döneminin başlangıcı sayılmaktadır. Öte yandan onun zamanında dikkat çeken önemli bir gelişme din âlimlerinin halife üzerindeki nüfuzlarının artmasıdır. Abdülmelik döneminde Recâ b. Hayve ve Kabîsa b. Züeyb ile başlayan din âlimlerinin nüfuzu, yerine veliaht tayin ettiği Ömer b. Abdülazîz ve bu tayinde etkili olan Recâ b. Hayve ile yüksek bir noktaya ulaşmıştır.

Mağrur bir halife olduğu söylenen Süleyman nakışlı ve süslü elbiseler giymeyi severdi. Hatta nakışlı bir kefen içinde defnedilmeyi vasiyet ettiği, nakışlı elbise giymeyen görevlileri huzuruna kabul etmediği zikredilir. Kaynaklarda yeme içmeye düşkünlüğü ve darbımesel haline gelen oburluğu hakkında birçok rivayet nakledilmektedir. Remle şehrini kurdurması, şehre kanalla 12 km. uzaklıktaki Ebûfutrus nehrinden su getirtmesi, çok sayıda kuyu açtırması, 96 (715) yılında Nil'e el-Mikyâsü'l-kebîr'i yaptırması ve Dâbık'ta kaldığı sırada, nakışları ve süslemeleri bakımından Dımaşk

Emeviyye Camii’ne benzetilen, inşaatı I. Velîd devrinde başlatılan Halep Ulucamii’ni tamamlattırması onun imar işlerine verdiği önemi göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 335, 337-339; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 298-299, 309-319; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), I, 360-361; a.mlf., el-İmâme ve’s-siyâse (nşr. Ali Şîrî), Beyrut 1410/ 1990, II, 63-68, 97-131; Belâzürî, Fütûh (Fayda), bk. İndeks; a.mlf., Ensâb (Zekkâr), VIII, 99-121; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 329-330; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 288, 293-300; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, el-Münteḫab min Târîḫi’l-Menbicî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1406/1986, s. 83-84; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VI, 414-416, 448-453, 498-499, 505-551; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), V, 396-418; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 513-514, 546-547; V, 10-40; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 302, 420-427; VI, 295, 299; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXI, 337-356; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 111-113; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 188-208; Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, ed-Devletü’l-Ümeviyye, Dımaşk 1427/2006, II, 149-165; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 121-125; Abdüşşâfî M. Abdüllatîf, el-ʿÂlemü’l-İslâmî fi’l-ʿaṣri’l-Ümevî, [baskı yeri yok] 1984, s. 161-168; Nebîh Âkıl, Târîḫu ḫilâfeti Benî Ümeyye, Dımaşk 1984, s. 239-253; Yûsuf el-Iş, ed-Devletü’l-Ümeviyye, Dımaşk 1985, s. 252-258; G. R. Hawting, The First Dynasty of Islam, London-Sydney 1986, s. 72-76; Erol Ongunyurt, Süleyman b. Abdülmelik ve Zamanı (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şinasi Altundağ, “Süleyman b. Abdülmelik”, İA, XI, 170-172; R. Eisener, “Sulaymān b. ʿAbd al-Malik”, EI² (Fr.), IX, 855-856.

İsmail Yiğit

SÜLEYMAN ATA

(bk. HAKÎM ATA).

SÜLEYMAN BEY, Çapanoğlu

(ö. 1813)

Bozok merkez olmak üzere Orta Anadolu’da nüfuz kuran Çapanoğulları âyan ailesine mensup mutasarrıf

(bk. ÇAPANOĞULLARI).

SÜLEYMAN BEY, Eşrefoğlu

(ö. 701/1302)

Beyşehir ve Seydişehir yörelerinde ortaya çıkan Eşrefoğulları Beyliği'nin kurucusu ve ilk beyi

(bk. EŞREFOĞULLARI).

SÜLEYMAN b. BİLÂL

(سليمان بن بلال)

Ebû Muhammed Süleymân b. Bilâl et-Teymî (ö. 172/788)

Hadis hâfızı.

100 (718) yılı civarında doğdu. Berberî soyundan gelmiş olup Hz. Ebû Bekir'in torunlarından Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman'ın veya Kāsım b. Muhammed'in mevlâsı olduğu için Teymî ve Kureşî nisbeleriyle, ayrıca Ebû Eyyûb künyesiyle de anılmıştır. Hadis hâfızı Süleyman b. Bilâl, Ca'fer es-Sâdık, Basralı zâhid Habîb el-Acemî, Rebîatürre'y, Humeyd et-Tavîl, Zeyd b. Eslem, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Abdullah b. Dînâr, Sâlih b. Keysân, Hişâm b. Urve, Mûsâ b. Ukbe gibi şahsiyetlerden hadis rivayet etti. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den en çok onun rivayette bulunduğu belirtilmektedir. Kendisinden az sayıda hadis rivayet eden oğlu Eyyûb'dan başka Abdullah b. Mübârek, Ka'nebî, İbn Vehb, İsmâil b. Ebû Üveys, Saîd b. Ufeyr, Yahyâ b. Sâlih, ensab âlimi ve tarihçi İbn Zebâle gibi âlim ve muhaddisler rivayette bulundu. Abdurrahman b. Mehdî ondan daha çok hadis rivayet etmediği için pişmanlık duyduğunu söylemiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan ve çok hadis rivayet ettiği kaydedilen Süleyman b. Bilâl imam, müftü, hâfız gibi unvanlarla anılmış; İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Ebü'l-Hasan el-İclî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi hadis münekkitleri onun sika olduğunu söylemiştir. Medine'de fetva verdiği, aynı zamanda şehrin arazi vergilerini (harac) topladığı ve Medine muhtesibi

olduğu kaydedilmektedir. Süleyman b. Bilâl tercih edilen görüşe göre 172'de (788) Medine'de vefat etti. Bu tarih 177 (793) olarak da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 420; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 4; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 103; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XI, 372-376; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 425-427; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 234; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 175-176.

Hasan Cirit

SÜLEYMAN b. CERÎR

(سليمان بن جرير)

Süleymân b. Cerîr er-Rakkī ez-Zeydî (ö. 187/803’ten sonra [?])

Zeydiyye’nin tâli fırkalarından Süleymâniyye veya Cerîriyye’nin kurucusu.

Rakkī nisbesi dikkate alınarak Fırat nehrinin Belh suyu ile birleştiği yere 10 km. uzaklıkta bulunan Rakka’da doğduğu tahmin edilmektedir. Bağdat’ta Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî’nin huzurunda yürütülen kelâm münazaralarına katıldığı, özellikle İmâmiyye kelâmcılarından Hişâm b. Hakem’le imâmet hakkında, Mu‘tezile’den Dırâr b. Amr ve İbâzıyye’den Abdullah b. Yezîd ile değişik kelâm konularında tartışmalar yaptığı bilinmektedir (EI2 [İng.], IX, 824). Bu bilgilere dayanarak onun Halife Hârûnürreşîd döneminde yaşadığı ve hayatının büyük bölümünü Bağdat’ta geçirdiği söylenebilir (Muʿcemü ṭabaḳāti’l-mütekellimîn, I, 308-309). Zeydiyye’ye mensup olmakla birlikte bu ekole aykırı bazı düşünceleri benimsemesi sebebiyle kaynakların büyük bir kısmında Süleymâniyye, bazılarında Cerîriyye diye anılan tâli fırkanın kurucusu olarak kaydedilmiştir. Nevbahtî kendisinden söz ettiği halde ekolünün ismine temas etmemiştir (Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 9, 55-57). Hocaları, öğrencileri ve hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Süleyman b. Cerîr’in 187 (803) yılından sonra öldüğü tahmin edilmektedir.

Süleyman b. Cerîr’in günümüze ulaşan herhangi bir eseri bilinmediği için görüşleri genellikle Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, Ebü’l-Muîn en-Nesefî ve Şehristânî gibi Sünnî müellifleriyle Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât ve Kādî Abdülcebbâr gibi Mu‘tezile âlimlerinin nakillerinden öğrenilmektedir. Bu nakillerde ona atfedilen görüşler şöylece özetlenebilir: Allah insanı bütün ihtiyarî fiilleri için geçerli olan bir güçle (istitâat) donatmıştır. Allah âlimdir, ancak O’nun ilmi ne kendisidir ne de gayridir. Hayat, kudret, sem‘, basar gibi sıfatlar da böyledir (Eş‘arî, s. 64, 68, 70, 71-72, 73). Allah’ın sıfatları vücûd, adem veya hudûs, kıdem gibi özelliklerle nitelenmiş değildir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 183). İbn Cerîr’in düşüncelerinde istikrarsızlık

görülmektedir. Eş‘arî’nin nakline göre Allah’ın sıfatları hakkındaki bazı görüşleri zamanla değişmiş, ayrıca istitâatin cismin bir parçası olduğunu ve onunla birlikte bulunduğunu iddia etmiştir (Maḳālât, s. 171, 306, 514, 522). Süleyman b. Cerîr’e göre imâmet halk arasında şûra ile gerçekleşir, hatta müslümanlardan hayırlı iki kişinin akdiyle de oluşabilir. Hz. Peygamber’den sonra imâmete en lâyık olan kişi Hz. Ali’dir; bununla birlikte daha az üstün olan birinin imam seçilmesi mümkündür. Bu sebeple Süleyman b. Cerîr, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer’in imâmetini kabul etmekte, fakat onları seçenlerin fıska varmayan bir hataya düştüğünü belirtmektedir. Ebû Bekir ile Ömer’i tekfir eden Cârûdiyye’yi ise küfre girmiş saymaktadır (Nesefî, II, 896; Şehristânî, s. 162-163). Ayrıca ilk iki halifenin hilâfeti kabul etmekle hataya düşmediklerini, sadece Hz. Ali’ye biat etmemek suretiyle en uygun olanı terkettiklerini söylemektedir. Kendisinin Ehl-i sünnet tarafından tekfir edilmesine sebep olan Hz. Osman’ı tekfir edişini ise onun döneminde cereyan eden olaylara bağlamaktadır. Hz. Ali’nin hiçbir zaman dalâlete düşmediğini ve âdil bir tanıklığın onu sapıklıkla suçlamadığını belirten Süleyman b. Cerîr (Eş‘arî, s. 68; İsferâyînî, s. 17; Watt, s. 205-206) Âişe, Zübeyr ve Talha’nın Ali’ye karşı çıkmaları sebebiyle küfre girdiklerini iddia etmekte, Râfizîler’in de bedâ’ ve takıyye inançları yüzünden hak yoldan saptıklarını söylemektedir (Şehristânî, s. 163).

Mu‘tezile kelâmının zaman içinde gelişip Şîa tarafından benimsenmesi Süleyman b. Cerîr ekolünün devam etmesine engel olmuştur. Nitekim Rakka’nın güneydoğusunda bulunan Ânât’ta kendisine tâbi bir topluluğun Ca‘fer b. Mübeşşir vasıtasıyla Mu‘tezile’ye geçtiği belirtilmektedir (Hayyât, s. 89). Eş‘arî, Süleyman b. Cerîr’in istitâatle ilgili görüşünü onun bir kitabından naklettiğini belirtmektedir (Maḳālât, s. 73). Yine Eş‘arî’nin, Süleyman b. Cerîr’i İbn Küllâb ile bir arada zikretmesine dayanılarak aralarında bazı fikrî paralelliklerin bulunduğu da kabul edilir (Watt, s. 357).

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr (nşr. H. S. Nyberg), Kahire 1344/1925, s. 89, 201, 236; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 9, 55-57; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 64, 68, 70, 71-72, 73, 171, 306, 514, 522, 559-560, 582, 586; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/2, s. 5; VIII, 334; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, Kahire 1408/1988, s. 183; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne’l-fıraḳ, Beyrut 1977, s. 23-24; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 17; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), II, 896; Şehristânî, el-Milel ve’n-niḥal (nşr. Abdüllatîf Muhammed el-Abd), Kahire 1977, s. 162-164; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü’l-Mîzân (nşr. M. Abdurrahman el-Marʻaşlî), Beyrut 1416/1996, III, 361; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 204, 205-206, 207, 326, 357; Şerîf Yahyâ el-Emîn, Muʿcemü’l-fıraḳi’l-İslâmiyye, Beyrut 1406/1986, s. 81-82, 135-136; M. Takī et-Tüsterî, Ḳāmûsü’r-ricâl, Kum 1414, V, 244-245; Caʻfer es-Sübhânî, Buḥûs̱ fi’l-milel ve’n-niḥal, Kum 1416, VII, 454; Muʿcemü ṭabaḳāti’l-mütekellimîn, Kum 1424/1382, I, 308-309; W. Madelung, “Sulaymān b. Djarīr al-Raḳḳī”, EI^2 (İng.), IX, 824; M. Hüseyin Rûhânî, “Cerîriyye”, DMT, V, 348.

Muhammed Aruçi

SÜLEYMAN ÇELEBİ, Dede

(ö. 825/1422)

Türkçe kaleme alınmış mevlidlerin ilki ve en meşhuru olan Vesîletü'n-necât'ın müellifi

(bk. MEVLİD).

SÜLEYMAN ÇELEBİ, Emîr

(ö. 813/1411)

Fetret dönemi Osmanlı şehzadesi.

Yıldırım Bayezid'in Ertuğrul Çelebi'den sonra doğan ikinci oğludur. Bazı Batı kaynaklarında Fetret dönemindeki hükümdarlığı sebebiyle Osmanlı padişahları arasında sayılarak I. Süleyman diye anılır. Hayatının ilk yılları hakkında fazla bilgi yoktur. Tarihî kayıtlar ondan ilk defa, Yıldırım Bayezid'in 1389-1390 kışında gerçekleştirilen Batı Anadolu seferinden sonra Balat ve Ayasuluk limanlarını kontrol eden Aydın ilinin idarecisi diye bahseder. Nicolae Iorga, Süleyman'ın bu göreve tayin edilmeden önce Kuzey Rumeli'nin beyi olduğunu belirtir. Bu muhtemelen 1387-1388 kışından 1389 ilkbaharına kadar Çandarlı Ali Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunun Bulgaristan'ın kuzeydoğusunun fethini tamamlaması hadisesiyle bağlantılıdır. Süleyman Çelebi'nin 1393'te Bulgar Çarlığı'nın merkezi Tırnova'yı fethetmesinden (Jorga, s. 253) Osmanlı kaynaklarında söz edilmez. Bazı kroniklerde ona 794'te (1392) Sivas'ın, ertesi yıl Kastamonu

yöresinin idaresinin verildiği belirtilirse de bunlar olayların karıştırılmasından kaynaklanmıştır (Neşrî, I, 321, 323). 1396'da Niğbolu Savaşı'na katıldığı anlaşılan Süleyman Çelebi'nin Amasya'nın alınmasından sonra babası Yıldırım Bayezid tarafından bir orduyla 800 (1398) yazında Sivas'a gönderildiği ve bölgeyi kontrol etmeye çalışan Akkoyunlu Karayülük Osman Bey'i yenilgiye uğratarak Sivas ilinin idarecisi olduğu bilinmektedir (Yücel, s. 161). Bu savaş esnasında Bavyeralı seyyah Schiltberger de Süleyman Çelebi ile birlikte bulundu (Türkler ve Tatarlar Arasında, s. 52-59). Ancak Süleyman Çelebi Sivas'ta uzun süre kalmadı. Muhtemelen 1400'de ağabeyi Ertuğrul Çelebi'nin vefatıyla Aydın, Saruhan ve Karesi bölgesinin idareciliğine getirildi. Kısa bir süre sonra gerçekleşen Ankara Savaşı'na emrindeki Saruhan, Aydın ve Karesi askerleriyle birlikte katıldı.

Bazı rivayetlere göre Ankara Savaşı sırasında diğer kardeşleriyle beraber babası Yıldırım Bayezid'e Timur ordusuna âni bir baskın yapma teklifinde bulunduysa da bu kabul görmedi. Osmanlılar açısından savaşın kötüye gitmesi üzerine subaşı Eyne Bey, Çandarlı Ali Paşa, yeniçeri ağası Hasan Ağa, Kara Timurtaş Paşa ve Evrenos Bey gibi Osmanlı ümerâsı Süleyman Çelebi'yi savaş meydanından hızla uzaklaştırdı. Önce Bursa'ya giden Süleyman Çelebi, Timur'un torunu Muhammed Sultan'ın onu yakalamak için harekete geçtiğini duyunca küçük yaşta olan kardeşi Kasım Çelebi, kız kardeşi Fatma Sultan ve hazineden götürebildiği kadarını yanına alarak 20 Ağustos 1402'de Anadolu topraklarını terkedip Gelibolu'ya ulaştı (Schreiner, 1, 634; Dennis, XXXIII [1967], s. 72-88). Burada bir süre Timur'un Anadolu harekâtını takip etti, Balkanlar'daki hareketlenmelerin etkisiyle 1404 yılı başına kadar Anadolu'ya geçemedi (Zachariadou, Isl., LX [1983], s. 290-291). Bu sırada Eflak Bey'i Mircea, Tuna nehri boyunca sahip olduğu eski toprakları geri almış, Osmanlı vasalı olan Tebe Lordu Acciaiouli, Venedik idaresindeki Atina'ya girmiş, Mora Despotu Theodoros Paleologos, Rodos şövalyelerinin yardımıyla İzdin (Zitouni = Lamia) ve Salona'yı (Amphissa) zaptetmişti. Süleyman Çelebi, Rumeli'de Osmanlı Devleti'nin dağılmadan varlığını sürdürebilmesi için Balkan devletleri, Bizans, Venedik ve Ceneviz gibi İtalyan şehir devletleriyle barış siyaseti izledi. 4 Eylül 1402 tarihinden önce Bizanslılar'a barış antlaşması teklif etmişti. Ancak Selânik'in 1403'te Bizanslılar'a verilişi esnasında şehirde bulunan ve 1394-1429 yılları arasında Selânik tarihi konusunda Logos Historikos adlı bir eser kaleme alan Selânik Başpiskoposu Symeon onun, babası Bayezid'in yolundan giderek Selânik'i imparatora teslim etmek istemediğini belirtir (Balfour, s. 44). Ayrıca Symeon, antlaşmalara rağmen Selânik şehrinin askerî açıdan önemli olan Akropolis kısmının Osmanlılar'ın elinde kaldığını, buranın Manuel'in geri dönmesinin ardından teslim edildiğini ve bundan dolayı Selânik şehrinin gerçek kurtuluş tarihinin 17 Haziran (1403) olduğunu yazar. 20 Eylül 1402'de Süleyman Çelebi, İstanbul Pera'dadır ve barış teklifini yenilemektedir (Alexandrescu-Dersca, s. 138-140). 805 Rebîülevvelinde (Ekim 1402) Mircea'nın Tuna'da işgal ettiği toprakların Osmanlılar tarafından tanındığı ve bunun karşılığında onun Osmanlılar'a vergi yükümlülüğünü kabul ettiği, ilk antlaşmanın Niğbolu'da imzalandığı dikkati çeker. Bundan sonra kuzey sınırını güvence altına alan Süleyman Çelebi'nin durumu kabullenmeyerek Balkanlar'da eski Osmanlı statüsünü korumaya çalıştığı görülür. Kasım 1402'de

Osmanlılar, Sırbistan'da Vuk ve Stefan Lazareviç'e, Evrenos Bey de Bodonitza markizliğine karşı akın düzenledi. Bununla birlikte Süleyman Çelebi barış arayışlarını sürdürmüştür. Nitekim Batı seyahatine çıkmış olan II. Manuel Paleologos ile barış yapmak için elçisini Venedik'e yolladı (Barker, s. 223). Bizans'la barış antlaşması Ocak ya da Şubat 1403'te ortak Bizans İmparatoru VIII. Ioannes Paleologos tarafından imzalandı. Bu antlaşma 9 Haziran 1403'te Batı seyahatinden dönen imparator II. Manuel tarafından da onaylandı. Bunun üzerine 17 Haziran'da Osmanlı kuvvetleri Selânik şehrinin Akropolis mevkiinden çekildi. Bu antlaşmaya sadece Bizans değil Nakşa Dukalığı, Sakız adası idarecisi, Cenova, Venedik, Rodos şövalyeleri, Sırp Despotu Stefan Lazareviç ve Bodonitza Markizliği de katıldı (Dennis, XXXIII [1967], s. 72-88). Antlaşma ile Selânik ve Halkidi kıyı şeridiyle birlikte Vardar ırmağına kadar olan yerler, Marmara denizinden Karadeniz'deki Mesembria'ya (Misivri) uzanan sahil toprakları Bizanslılar'a terkedildi. Ayrıca Bizanslılar daha önce Osmanlılar'a ödedikleri bütün haraçlardan muaf oldu, Bizanslı esirler serbest bırakıldı. Stefan Lazareviç, Bizans döneminde sahip olduğu topraklarını korudu, ancak Osmanlı Devleti'ne askerî destek ve yıllık haraç vermeyi sürdürdü. Cenovalılar, Karadeniz'deki kolonileri için Osmanlı Devleti'ne ödedikleri ticarî haraçlardan muaf tutuldu. Aynı şey Sakız'daki Cenevizliler için de geçerlidir. Nakşa Dukalığı da Batı Anadolu limanları için haraç ödemeyecekti. Bodonitza markizi ise Yıldırım Bayezid devrinde kabul ettiği yükümlülüklerini Süleyman Çelebi'ye karşı da yerine getirecekti. Bunun yanı sıra Süleyman Çelebi eskiden verilmiş ticarî imtiyazları teyit ettiğini, ticaretin güvenle yürütüleceğini, buğday ihracatı yasağının kaldırıldığını ve Batı ittifakının izni olmadan donanmasını Çanakkale Boğazı'ndan hareket ettirmeyeceğini kabul etti (Zachariadou, Isl., LX [1983], s. 276-283).

Bu antlaşma Süleyman Çelebi'nin öldüğü Şubat 1411'e kadar korundu. Bununla birlikte 1407 Mart ve Nisan aylarında Osmanlı vasalı olan Kefalonya yöneticisi Tocco ile bölgede yerel Arnavut beyi olan Paul Shpata arasında Angelokastro ve İnebahtı (Lepanto) konusunda çıkan anlaşmazlıkta Evrenos Bey'in oğlu Barak Bey, Angelokastro'yu aldı (Cronaca dei Tocco di Cefalonia, s. 256) ve Spata 27 Mayıs 1407'den önce İnebahtı'yı Süleyman Çelebi'ye teslim etti. Ayrıca Kasım 1408'de Osmanlılar'a yıllık haraç vermekte olan Patra'nın Venedikliler'e teslim

edilmesi Osmanlı-Venedik ilişkilerinin gerginleşmesine, bazı Venedikli tüccarların Osmanlılar tarafından cezalandırılmasına yol açtı. Ancak Süleyman Çelebi, Venedik'le barışı sürdürmek istediğinden 1409 yılının Haziran ayında Patra ve İnebahtı için Venedikliler'den yıllık haraç alma karşılığı yeni bir antlaşma imzaladı.

Osmanlı Devleti'nin Anadolu topraklarında Süleyman Çelebi, Timur'un hâkimiyetini kabul etti. Bunun üzerine İzmir kuşatması esnasında (6 Cemâziyelevvel - 10 Cemâziyelâhir 805 / 2 Aralık 1402 - 5 Ocak 1403) Timur, Boğaz'ın öte yakasındaki topraklar (Rumeli) üzerinde Süleyman Çelebi'nin hâkimiyetini gösteren bir yarlık verdi (Şerafeddin, s. 417-431). Süleyman Çelebi, 1403 antlaşmasıyla Rumeli'de Osmanlı Devleti'nin bir bakıma varlığını sağlayıp gayri müslim komşularıyla iyi ilişkiler kurduktan sonra Anadolu'daki olaylarla ilgilenmeye başladı. Çelebi Mehmed, Ankara Savaşı'nı takip eden ilk yıllarda büyük kardeşi Süleyman Çelebi'nin saltanat

konusundaki hakkını kabul etmişti (Anonim Osmanlı Kroniği, s. 57). Ancak kardeşi Îsâ'ya Anadolu'da kendi otoritesini kabul ettirmeye uğraşıyordu. Îsâ Çelebi ise 1402 yılının Kasım ayından itibaren Boğazlar'ın Anadolu yakasında kalan Marmara bölgesinin hâkimi durumundaydı. 24 Mart 1403'te Venedik Senatosu, Rumeli'de Süleyman Çelebi'ye elçi gönderirken Turchia'ya da (Anadolu) Îsâ Çelebi'ye buranın hâkimi olduğundan ayrıca elçi yollamıştı. İstanbul Pera'daki Ceneviz idaresi 19 Mart 1403'te Îsâ Çelebi'ye giden elçinin masraflarını ödedi. Aynı şekilde Cenevizliler, Turchia üzerine hükmeden Mehmed'e elçiler yollamayı ihmal etmediler. Îsâ ve Mehmed Çelebi'ye Ağustos 1403 tarihine kadar Ceneviz'den sık sık elçiler gönderilmesi adı geçen kişilerin Anadolu'nun belli bölgelerinde kendi hâkimiyetlerini kurduklarını gösterir (Zachariadou, Isl., LX [1983], s. 283-284).

Timur'un 1403 yılının başında Karaman'dan Erzincan'a doğru geri çekilmesiyle Batı Anadolu'da özellikle Bitinya bölgesinde 1403 ilkbaharında Îsâ ile Mehmed arasında mücadele başladı. Çelebi Mehmed, Îsâ Çelebi'yi Ulubat'ta yenip Bursa ve İzmit'i ele geçirdi, Saruhan ve Aydın beylikleri üzerine de sefer düzenledi. Îsâ Çelebi, Bizans İmparatoru'na sığınıp ağabeyi Süleyman'ın aracılığıyla Bizans imparatoru tarafından

serbest bırakıldı ve öldüğü 1403 yılının Ağustos ayına kadar (Clavijo, s. 29; Zachariadou, Isl., LX [1983], s. 288) Anadolu'da mücadelesini sürdürdü (Neşrî, s. 422-453). Îsâ Çelebi ile Süleyman Çelebi'nin birlikte hareket ettiklerini sadece Osmanlı kaynakları değil bazı Bizans kaynakları da doğrular. Kısa bir Bizans kroniğinde 1403 yılının Mart ayından Haziran ayına kadar Îsâ'nın Süleyman'la birlikte ortak rakibe karşı mücadele ettiği ve Îsâ'nın İmparator VII. Ioannes tarafından kabul edildiği bildirilir (Schreiner, I, 113-114). Bazı araştırmacılar Îsâ Çelebi'nin Süleyman Çelebi tarafından öldürüldüğünü ileri sürer; ayrıca Îsâ Bey'in Mehmed Çelebi tarafından öldürüldüğüne dair bilgiler de vardır (Barker, s. 248-249; Filipovic, s. 5-131). Bununla birlikte XV. yüzyıl tarihçilerinden Enverî, Memlük tarihçisi İbn Hacer, Süleyman Çelebi'nin Îsâ'yı yakalatıp öldürttüğünü, Bizanslı tarihçi Laonikos Chalkokondyles ise Îsâ'nın Süleyman ile savaştığını ve onun tarafından esir alındığını belirtir.

Süleyman Çelebi, muhtemelen Çelebi Mehmed'in Bursa'yı ele geçirmesi üzerine Anadolu'ya geçerek Ramazan 806'da (Mart 1404) Bursa'yı hâkimiyeti altına aldı. 22 Mart 1404'te İspanyol Clavijo, Trabzon'a seyahat ederken Karadeniz Ereğlisi'nin ve Samsun'un Süleyman Çelebi'nin yönetimi altında olduğunu zikreder (Anadolu, Orta Asya ve Timur, s. 64, 67). Hatta Ankara'nın onun kontrolü altında bulunduğu, Cüneyd Bey'in yönettiği Aydın ilinin de ona tâbi olduğu anlaşılır. Çok kısa bir sürede Anadolu'nun büyük kısmını kontrolü altına alan Süleyman Çelebi'ye karşı kardeşi Çelebi Mehmed ciddi bir direniş gösteremedi. Osmanlı kaynakları Çelebi Mehmed'in bu dönemde Süleyman Çelebi'nin üstünlüğünü kabul ettiğini, "Emrem ve ulum ve ulu karındaşım, eğer atamız öldüyse kendileri sağ olsun, mübarek bâd dedi. Dahi pîşkeşler ve armağanlar gönderdi" cümleleriyle açıklar (Oruç b. Âdil, s. 38; Anonim Osmanlı Kroniği, s. 57). Bunun üzerine Süleyman Çelebi 1404 yılının ikinci yarısıyla 1405 yazı arasındaki bir tarihte Rumeli'ye geri döndü. Dönmeden önce küçük kardeşi Kasım ve kız kardeşi Fatma'yı Anadolu'daki durumunu koruyabilmek amacıyla Bizans imparatoruna rehin olarak bıraktı. Onun Anadolu'ya ikinci gelişi 808 (1405) yaz mevsiminde gerçekleşti. Kardeşi Mûsâ Çelebi tarafından Rumeli'ye dönmeye zorlandığı 1410 yılının başlangıcına kadar yaklaşık beş yıl Anadolu'da kaldı. Bu sürede Çelebi Mehmed ile sürekli mücadele halinde olmasına rağmen Anadolu'daki egemenliğini genişletti. Bundan dolayı onun için Venedikliler, 1406 yılında "Türkler'in sultanı"

mânasında Musulmanum Çalabi Imperatorem Turchorum unvanını kullanırlar.

Süleyman Çelebi'nin 1405'ten 1410 yılına kadar Anadolu'daki mücadelesi büyük ölçüde Neşrî'nin eserinden takip edilebilir. 1405'te Anadolu'ya geri dönen Süleyman Çelebi, Bursa'da devlet işlerinden uzakta rahat bir hayat sürmeye başladı. Evrenos Bey kumandasına asker verip Karamanoğlu'nun memleketine göndermeyi de ihmal etmedi (Neşrî, II, 470-473). Onun Anadolu'ya gelmesinden rahatsızlık duyan Çelebi Mehmed, bu durumdan istifade ederek Karaman'da bulunan kardeşi Mûsâ'nın Rumeli'ye geçmesini sağladı (a.g.e., II, 472-477). Mûsâ Çelebi 1406 yılı sonlarında deniz yoluyla Eflak'a geçti. Başlangıçta bu olayı önemsemeyen ve Bursa'da kalmakta ısrar eden Süleyman Çelebi, Rumeli'de Mûsâ Çelebi'nin başarılı olması karşısında Rumeli'ye geçmek zorunda kaldı. Lapseki ve Gelibolu yolu ile Edirne'ye geldi. Anadolu'da ise Karamanoğlu, Süleyman Çelebi'ye ait yerleri başta Sivrihisar olmak üzere ele geçirmeye başladı. Çelebi Mehmed, Ankara ve Bursa'yı alıp burada tahta geçtiğinin işareti olarak 813 tarihli para bastırdı. Süleyman Çelebi, Mûsâ Çelebi ile Balkanlar'da giriştiği mücadelede 13 Şubat 1410'da Yanbolu'da yenilmesine rağmen daha sonra Mûsâ'yı Haziran 1410 tarihine kadar iki defa yenilgiye uğrattı. Ancak 22 Şevval 813'te (17 Şubat 1411) Edirne'ye âni bir baskın yapan Mûsâ Çelebi şehri aldı. Kaçarak İstanbul yönüne doğru giden Emîr Süleyman, Düğüncü köyünde yakalanıp katledildi. Naaşı Bursa'ya yollanarak I. Murad'ın türbesi yanına defnedildi. Süleyman Çelebi'nin 1395-1429 yılları arasında yaşayan Orhan adında bir oğlu vardır. Babasının, amcası Mûsâ tarafından öldürülmesinden sonra Bizans'a sığındı ve taht mücadelesine girişti. Ancak Sultan Mehmed tarafından Yenişehr-i Fenâr'da (Larissa) yakalanarak gözlerine mil çekilip Bursa'ya gönderildi (a.g.e., II, 424-425). 1429 yılındaki büyük veba salgınında öldü ve Bursa'da Hudâvendigâr Türbesi'ne gömüldü.

Kaynaklarda Süleyman Çelebi savaşçı, güçlü, hoşgörülü, çok merhametli, iyi ve kerametli bir insan olarak nitelenir (Dukas, s. 121). Süleyman'ın gittiği her yerde otuz gün kaldığına ve cömertliğinden dolayı yiyeceğe muhtaç olanların bile zenginleştiğine vurgu yapılır (a.g.e., s. 123). Enverî, Süleyman Çelebi'nin şair Ahmedî'yi koruduğunu, samimi dostluk ilişkisi kurduğunu, içki ve eğlence meclislerinde sürekli bir arada bulunduklarını

yazar (Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî, s. 42). Ahmedî Cemşîd ü Hurşîd ve İskendernâme adlı eserlerini ona sunmuştur. Dede Süleyman Çelebi mevlidi bu dönemde kaleme almıştır. Ayrıca şair Niyâzî, Hamzavî ve tıp eserleriyle meşhur hekim Hacı Paşa onun himaye ettiği ilim adamı ve edebiyatçılardır. Edirne'deki Eskicami'nin Süleyman Çelebi'nin Edirne'de ikamet ettiği sırada (805/1402-1403) temellerinin atıldığını hemen hemen bütün Osmanlı kronikleri kabul eder. Dukas, Süleyman Çelebi'nin Gelibolu'nun karşısında Lapseki'de Cenevizli bir asilzade olan Salgruzo de Negro'ya kale inşa ettirdiğini ve mimara çok para verdiğini belirtir. Süleyman Çelebi'nin kişiliğine yönelik bu olumlu ifadelerin yanı sıra olumsuz yönlerine de kaynaklarda yer verilir. Onun içkiye ve eğlenceye aşırı düşkünlüğü dönemin bütün tarihçilerince tekrarlanır. Chalkokondyles, Süleyman Çelebi'nin yemeklerden önce bile içtiğini ve akşama kadar tasadan uzak sohbet ederek ve dinlenerek vaktini

geçirdiğini belirtir (Historiarum Demonstrationes, I, 163). Bazı Osmanlı, Bizans ve Batı kaynaklarında meşrû hükümdar olarak zikredilirse de Fetret döneminin karışıklığı, kardeşlerinin her birinin bulundukları yerde kendilerini müstakil bey ilân etmeleri, Timurlu vesayeti gibi sebeplerle modern literatürde Osmanlı padişahları arasında sayılmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân (nşr. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, s. 23-25; Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî: Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1466) (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2003, s. 42, ayrıca bk. hazırlayanın girişi, s. LXIV; Şerafeddin, Ẓafernâme (Urumbayev), s. 417-431; R. G. de Clavijo, Anadolu, Orta Asya ve Timur (trc. Ömer Rıza Doğrul, s. nşr. Kâmil Doruk), İstanbul 1993, s. 29-67; J. Schiltberger, Türkler ve Tatarlar Arasında: 1394-1427 (trc. Turgut Akpınar), İstanbul 1997, s. 52-59; Dukas, Istoria turco-bizantina (ed. V. Grecu), Bucereşti 1958, s. 115-127; G. Sphrantzes, Memorii: 1401-1477, în anexa, Pseudo-Phrantzes, Macarie Melissenos Cronica 1258-1481 (ed. V. Grecu), Bucereşti 1966, s. 4, 206; Âşıkpaşazâde,

Târih (Giese), s. 59-72; L. Chalkokondyles, Historiarum Demonstrationes (ed. E. Darkó), Budapestini 1922, I, 159-163; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 37-38; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 37-40; Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân, British Museum, Add, Or., ms. 7869 (bundan çekilmiş bir nüsha için bk. Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 2764, vr. 55a-b); Anonim Osmanlı Kroniği: 1299-1512 (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2000, s. 42-57; 16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi: 1373-1512 (haz. Şerif Baştav), Ankara 1973, s. 107-109; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 321, 323-365; II, 422-487; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 115-123; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, IV, 187, 436-437; Rûhî Târîhi (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkıbasımı ile birlikte nşr. Yaşar Yücel - Halil Erdoğan Cengiz), s. 359-472, ayrıca bk. metin; Belîğ, Güldeste, s. 40; M. M. Alexandrescu-Dersca, La campagne de Timur en Anatolie, Bucharest 1942, s. 138-140; Cüneyt Ölçer, Yıldırım Bayezıd'ın Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar, [baskı yeri ve tarihi yok]; J. W. Barker, Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship, New Brunswick 1969, s. 223-249; Yaşar Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398), Ankara 1970, s. 161; Nedim Filipovic, Princ Musa i Šejh Bedreddin, Sarajevo 1971, s. 5-131; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 459-460; Cronaca dei Tocco di Cefalonia (ed. G. Schirò), Roma 1975, s. 256; P. Schreiner, Die Byzantinischen Kleinchroniken, Wien 1975, I, 113-114, 634; D. Balfour, Politico-Historical Work of Symeon Achibishop of Thessalonica (1416/17 to 1429), Wien 1979, s. 44; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 82-83; a.mlf. - F. Taeschner, "Die Vezirfamilie der Gandarlyzade (14./15. Jhdt) und ihre Denkmäler", Isl., XVIII (1929), s. 89-90; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, s. 253-278; Şevkiye İnalcık, "İbn Hacer'de Osmanlılara Dair Haberler", DTCFD, VI/3 (1948), s. 193; G. T. Dennis, "The Byzantine-Turkish Treaty of 1403", Orientalia Christiana Periodica, XXXIII, Roma 1967, s. 72-88; E. A. Zachariadou, "Ertugrul Bey il sovrano di Teologo (Efeso)", Atti della Società ligure di storia patria, LXXIX, Genova 1965, s. 157, 161; a.mlf., "Süleyman Çelebi in Rumeli and the Ottoman Choronicles", Isl., LX (1983), s. 271-296; M. T. Gökbilgin, "Süleyman Çelebi", İA, XI, 179-181.

Levent Kayapınar

SÜLEYMAN EFENDİ, Adanalı

Nusayrîler'in gizli inanç ve ibadetlerini ifşa ve tenkit etmek amacıyla kaleme aldığı el-Bâkûretü's-Süleymâniyye adlı eseriyle tanınan müellif (ö. 1863 [?])

(bk. el-BÂKÛRETÜ's-SÜLEYMÂNİYYE).

SÜLEYMAN EFENDİ, İzzî

(bk. İZZÎ SÜLEYMAN EFENDİ).

SÜLEYMAN FÂİK EFENDİ

(1784-1838)

Divan şairi ve biyografi yazarı.

1198 Saferinin ortalarında (Ocak 1784) Sakız'da doğdu. Babası Sakız muhassılı ve daha sonra Kıbrıs muhassıllığından mâzul, Tunuslu Abdullah'ın oğlu Hacı Hâfız Ali Ağa'dır. Hayatı hakkında geniş bilgi, başta kaleme aldığı Mecmûa'da otobiyografik bilgiler verdiği "Rûznâmçe-i Hâl ve Tarîkimiz" başlıklı kısım olmak üzere bu esere dayanan Sadettin Nüzhet Ergun'un Türk Şairleri ile (III, 1409-1414) İbnülemin Mahmud Kemal'in Son Asır Türk Şairleri'nde (I, 533-539) mevcuttur. Fatîn Efendi'nin Tezkire'sinde ve Sicill-i Osmânî'de de hayatıyla ilgili bilgiler özetlenmektedir. Annesinin gördüğü bir rüya üzerine Süleyman adı verilen şair iki yaşından sonra babasıyla birlikte İstanbul'a gitti. Reîsülkurrâ Sâlih Efendi'den Kur'ân-ı Kerîm öğrendi. Bosnalı Abdürrahim Efendi'den sülüs ve nesih hatlarını meşketti. Gürcü Osman Efendi'den Farsça, İslâm Efendi'den Arapça okudu. Cemâziyelevvel 1211'de (Kasım 1796) Sadâret Mektûbî Kalemi'ne girdi. Osmanlı Devleti'nin muhtelif şehirlerinde çeşitli memuriyetlerde bulundu. Maliye tezkireciliği, esham mukātaacılığı, sadâret mektupçuluğu, Haremeyn muhasebeciliği ve rûznâmecilik yaptı. Cerîde nâzırı ve aynı zamanda cizye muhasebecisi iken 9 Muharrem 1254'te (4 Nisan 1838) vefat etti. Ölüm yılının Fatîn tezkiresinde 1253 (1837) olarak kaydedilmesi doğru değildir. Kabri Rumelihisarı Mezarlığı'ndadır. Mecmûa'sından (s. 7) Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Seyyid Abdülbâki Nâsır Dede'den sikke giydiği öğrenilmektedir.

Müstakimzâde, Süleyman Efendi'nin "Fâik" mahlasıyla yazdığı şiirlerin övgüye lâyık görülmediğini söyler (Tuhfe, s. 25). Fatîn ise inşâ ilmine âşina bir kâtip olduğunu ve bir miktar şiirinin bulunduğunu kaydeder (Tezkire, s. 316). Mehmed Süreyyâ doğruluğu seven, mahir bir şair olduğunu belirtir (Sicill-i Osmânî, III, 98). İbnülemin Mahmud Kemal de Fatîn'in Tezkire'sinde yer alan "ta'n edelim" redifli gazelinin herkese, her şeye ta'netmek itiyadında olduğuna delil teşkil ettiğine dikkat çeker (Son Asır

Türk Şairleri, I, 536). Sadettin Nüzhet Ergun ise şairin daha çok eleştiriye meyilli karakterini öne çıkaran İbnülemin Mahmud Kemal'in bu değerli şahsiyetin asıl önemli tarafını gösteremediğini söyler. Ayrıca Süleyman Fâik'in kudretli bir şair ve kudretli bir nâzım olmadığını, şiiri bir sanat değil eğlence olarak telakki ettiğini, gelişigüzel manzumeler kaleme aldığını, eserlerinde rastlanan fahriyelerin bütün divan şairlerinde görüldüğünü, belli bir kimseyi kastetmeyerek yazdığı hicviyelerin de ona has olmadığını kaydettikten sonra en meşhur eserinin Mecmûa'sı olduğunu belirtir (Türk Şairleri, III, 1410-1411).

Eserleri. 1. Mecmûa. 1815 yılında tamamlandığına dair görüşler olmakla birlikte bu tarihten sonraki olaylara atıfların bulunması sebebiyle daha geç bir tarihte tamamlandığı tahmin edilmektedir (Müstakimzâde, Devhatü'l-meşâyih, neşredenin girişi, I, 77). Fatîn Efendi tarafından Kenzü'l-hakāyık adı verilen ve İbnülemin tarafından "erbâb-ı merak mecmûası" olarak nitelendirilen (Son Asır Türk Şairleri, I, 536) eserde önce bazı şairlerden seçme şiirler yazılmış olup ardından dinî, ahlâkî, felsefî ve tasavvufî bahisler gelir. Daha sonra Sünbülzâde Vehbî, Şeyh Galib, Nâbî, İsmâil Rusûhî Ankaravî, Hâlet Efendi, İzzet Molla, Bâkî, Nef'î, Fuzûlî gibi şairlere ait bilgi verilir. Ayrıca XIX. yüzyılda yetişmiş mûsikişinas, zâkir, meddah gibi zümreler hakkında bazı notlar tesbit edilmiş, bunların bir kısmı Süleyman Fâik'in kendi hayatına dair verdiği otobiyografik bilgilerle birlikte Sadettin Nüzhet Ergun tarafından

nakledilmiştir (Türk Şairleri, III, 1409-1412). Eserin bilinen ve muhtevaları kısmen farklı iki nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 3472, 9577). 2. Zeylü'z-Zeyl alâ Devhati'l-meşâyih. Müstakimzâde'nin şeyhülislâmların hayatına dair Devhatü'l-meşâyih'ine Ayıntâbî Mehmed Münîb'in yaptığı zeyillere bir zeyildir. 1249'da (1833-34) yazılan eserde, 1222-1248 (1807-1833) yılları arasında şeyhülislâmlık yapan Atâullah Mehmed Efendi'den Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi'ye kadar on bir şeyhülislâmın hal tercümesi yer almaktadır. Kitabın Türkiye'de ve Türkiye dışında birçok nüshası bulunmaktadır (İÜ Ktp., TY, nr. 3421; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1148; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 1084, 1085; Millî Ktp., nr. A 3681/3; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, TY, nr. 156). Barbara Kellner-Heinkele, Süleyman Fâik'in zeyli de dahil olmak üzere diğer zeyillerle birlikte Devhatü'l-meşâyih'in tıpkı

basımını -nüsha farklılıklarına işaret ederek-gerçekleştirmiştir (Devhatü'l-meşâyih, I-II, Stuttgart 2005). 3. Zeyl alâ Sefîneti'r-rüesâ. Ahmed Resmî'nin reîsülküttâbların hal tercümelerine dair Sefînetü'r-rüesâ (Halîkatü'r-rüesâ) adlı eserine yapılan bu zeyilde Süleyman Fâik Efendi önce 1167-1219 (1754-1804) yılları arasında görev yapanları eklemiş, daha sonra da Zeylü'z-Zeyl adıyla bu tarihten sonra görev yapanları esere dahil etmiştir. Birçok yazma nüshası mevcut olan (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 145/6, 3442; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 609; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, TY, nr. 176) bu iki zeyil, Ahmed Resmî'nin eseriyle birlikte taş baskısı olarak neşredilmiş (İstanbul 1269, s. 88-195), daha sonra Mücteba İlgürel'in Ahmed Resmî'yle ilgili girişi ve Recep Ahıskalı'nın hazırladığı indeksle birlikte tıpkıbasımı yapılmıştır (İstanbul 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman Fâik Efendi, Mecmûa, İÜ Ktp., TY, nr. 9577, s. 7, 204-206; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 20-25; a.mlf., Devhatü'l-meşâyih (nşr. B. Kellner-Heinkele), Stuttgart 2005, neşredenin girişi, I, 65-81; Sicill-i Osmânî, III, 98; Osmanlı Müellifleri, III, 70-71; Fatîn, Tezkire, s. 316; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri (İstanbul 1930) (haz. Müjgan Cunbur), Ankara 1999, I, 533-539; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1945, III, 1409-1414; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 174; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 3133; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3340; "Süleyman Fâik", TA, XXX, 92-93; "Fâik Süleyman", TDEA, III, 147-148; Mehmet İpşirli, "Devhatü'l-meşâyih", DİA, IX, 229; Bekir Kütükoğlu, "Halîkatü'r-rüesâ", a.e., XV, 304-305.

Selami Şimşek

SÜLEYMAN FÂZIL EFENDİ

(ö. 1134/1722)

Ayasofya kürsü şeyhi, vâiz ve muhaddis.

İstanbul'un Hocapaşa semti Demirkapı mahallesinde dünyaya geldi. Doğum tarihini Şeyhî Mehmed Rebîülevvel 1060 (Mart 1650), Fındıklılı İsmet Efendi 1063 (1653) diye kaydeder. Babası Ahmed Efendi, dedesi Mustafa b. Mehmed Fakīh Efendi'dir. Kaynaklarda Şeyh-i Ayasofya, Fâzıl er-Rûmî ve Fâzıl Süleyman olarak da geçmektedir. Nişancı Mehmed Paşa Camii imamı Şeyhülkurrâ Mehmed Efendi'den kırâat-i seb'a ve aşere, Gürcüzâde Mustafa ve Arabzâde Abdülvehhâb'dan Arap dili ve edebiyatı okudu. 1080 (1669) yılında Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa ve Amcazâde Hüseyin Paşa ile birlikte hac ibadetini eda etmek tahsil için Arap yarımadası ve yöresini dolaştı. Bu sırada uğradığı Şam, Kudüs, Remle, Kahire ve Haremeyn'de Muhammed el-Belbânî, Nûreddin eş-Şebrâmellisî, Hasan el-Acîmî, İbrâhim el-Kürdî, Muhammed b. Süleyman el-Mağribî, Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Hayreddin er-Remlî, Abdülkādir el-Makdisî gibi âlimlerden ders okuyup icâzet aldı. İstanbul'a döndüğünde Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi'nin derslerine devam etti. Şeyhülislâma mülâzemetle IV. Mehmed'in Lehistan seferine katılarak (1085/ 1674) huzur derslerinde bulundu. Sefer dönüşü Edirne'de Mehmed Vanî Efendi'den hesap, hendese, hey'et ve riyâziyyât okudu. Safer 1091'de (Mart 1680) Eyüp-Sütlüce'deki Mahmud Ağa Medresesi'ne müderris tayin edildi. Şevval 1092'de (Ekim-Kasım 1681) Hoca Paşa Camii vâizliğine, Şâban 1101'de (Mayıs 1690) Eyüp Sultan Camii cuma vâizliğine, aynı yılın zilhiccesinde (eylül) Sultan Selim, Cemâziyelâhir 1103'te (Mart 1692) Fâtih, Receb 1105'te (Mart 1694) Beyazıt ve Cemâziyelevvel 1106'da (Aralık 1694 - Ocak 1695) Süleymaniye camileri vâizliğine getirildi. 1112'de (1700-1701) Amcazâde Hüseyin Paşa'nın yaptırdığı dârülhadiste müderris olarak görev yaptı. Cemâziyelevvel 1120'de (Temmuz-Ağustos 1708) Ayasofya kürsü şeyhliğine, Rebîülevvel 1122'de (Mayıs 1710) Okmeydanı Musallâsı vâizliğine, Rebîülevvel 1130'da (Şubat 1718) Sarây-ı Hümâyun hocalığına getirildi. Bu sırada kıraatle ilgili bir konuda

söyledikleri kurrâ ve hâfızlar arasında büyük bir tartışmaya yol açınca Sarıyer’de ikamete gönderildi, aynı yılın zilkadesinde affedilerek İstanbul’daki evine döndü. Daha sonra derslerine ve vaazlarına devam etti. 24 Rebîülâhir 1134 (11 Şubat 1722) tarihinde vefat etti. Kabri Okmeydanı İnciler Tekkesi hazîresindedir. Talebeleri arasında müderris, mahreç mollası, Edirne mollası sıfatıyla görev yapan oğlu Yahyâ Sıddîk, Hediyyetü’l-ihvân adlı eseriyle tanınan Mehmed Nazmi Efendi, Emrullah b. Nasûh Efendi, Sârıkulbahr Hüseyinefendizâde Mehmed Emin, Tefsîrîzâde Mehmed Atâullah, Yûsufzâde Abdullah Efendi ve Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi sayılabilir. Süleyman Fâzıl Efendi zamanının önde gelen âlimlerinden olup aynı zamanda fazilet ehli bir mutasavvıftır. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ini ve Kādî Beyzâvî’nin Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-teʾvîl’ini ikişer defa, Ferrâ el-Begavî’nin Meṣâbîḥu’s-sünne’sini, Radıyyüddin es-Sâgānî’nin Meşâriḳu’l-envâri’n-nebeviyye’sini ve Kādî İyâz’ın eş-Şifâʾ adlı eserini defalarca okutmuştur.

Eserleri. 1. Buġyetü’l-müslim ve ġunyetü’l-muġnim fî żabṭi’l-elfâẓi’l-ġarîbeti’l-vâride fî Ṣaḥîḥi Müslim (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 548; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 19164b, Hadis 303). 2. Fevâʾidü’ṣ-ṣalâvâti’ş-şerîfe (Süleymaniye Ktp.,

Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 1696, vr. 29-32). 3. Risâle fî beyâni’l-kebâʾir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3566, vr. 51-59, Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 456/ 2, vr. 23-28, Lâleli, nr. 2326/2; Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 152/3, vr. 79-88; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, Mecmua, nr. 3200/5; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 350/6, vr. 92-100). 4. el-Fevâʾidü’s-seniyye fî şerḥi’l-ʿAḳāʾidi’l-ʿAḍudiyye (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 456/4, vr. 33-52, Esad Efendi, Mecmua, nr. 3534/7, vr. 56-83; Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 152; TSMK, III. Ahmed, nr. 1523/ 4, vr. 40-65; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, Mecmua, nr. 3200/6; Kütahya Vahîd Paşa Ktp., nr. 667; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 350/1, vr. 1b-31a). 5. Şerḥu’l-Âdâbi’l-Aḍudiyye. Adudüddin el-Îcî’nin Âdâbü’l-baḥs̱ diye de bilinen risâlesinin şerhidir (TSMK, III. Ahmed, nr. 1523/ 5, vr. 65-72; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Mecmua, nr. 3534/6, vr. 46-55, Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 456, vr. 55-61; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 350/7, vr. 101-110). 6. Şerḥu (Ḥâşiyetü) Tehẕîbi’l-(manṭıḳ) ve’l-kelâm. Saʿdeddin et-Teftâzânî’nin Tehẕîbü’l-manṭıḳ ve’l-kelâm adlı eserinin şerhi

olup 1087 (1676) yılında tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 1676, Ayasofya, nr. 2230, Çelebi Abdullah Efendi, nr. 200; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3200; Kütahya Vahîd Paşa Ktp., nr. 265). 7. Risâle fî beyâni (şerḥi) kelimeteyi'ş-şehâde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1192, vr. 55-63; nr. 3712, vr. 54-60; nr. 3534, vr. 30-46; nr. 3566, vr. 1-16; Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 152/6, vr. 95-113; TSMK, Revan Köşkü, nr. 332/4, vr. 31-51). 8. Risâle fî beyâni mevâżiʿi'ṣ-ṣalât ʿale'n-nebiyyi ʿaleyhi's-selâm. İbnü'l-Cezerî'nin el-Ḥıṣnü'l-ḥaṣîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn adlı eserinin muhtasarıdır. Eserde Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirilmesi gereken kırk yer ve ona salâtü selâm getirmenin kırk faydası sayılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3534/ 4, vr. 26-30; Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 152/5, vr. 89-93; TSMK, Revan Köşkü, nr. 332/3, vr. 26-31; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3200/4, vr. 133b-135a; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 350/5, vr. 87b-91a). Müellifin Münteḫab min Kitâbi Miftâḥi'l-Ḥıṣni'l-ḥaṣîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn adlı bir çalışması daha vardır (TSMK, III. Ahmed, nr. 1523, vr. 36-40). 9. Risâle fi't-taḳvâ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Mecmua, nr. 3534/9; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1142). 10. Risâle fî beyâni'l-ḥâṣıl bi'l-maṣdar. Arap diline ve dil felsefesine dair bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Mecmua, nr. 3534/10, vr. 53-59). 11. Risâle fî mesʾeleti'd-delîl (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 152/7, vr. 120-131). 12. Şerḥu Erbaʿîne'n-Neveviyye (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, Mecmua, nr. 3200/3). 13. Miftâḥu'l-felâḥ. Birgivî'nin eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye adlı eserinden yapılan seçmeleri ihtiva etmektedir (İÜ Ktp., AY, nr. 5828, müellif hattı; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 456/1, vr. 1b-22b; Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 152/2, vr. 39-76; Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 1452/2, vr. 2-34; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 252; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2612; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1508). 14. Münteḫab min Kitâbi'z-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir. İbn Hacer el-Heytemî'nin eserinden yaptığı seçmelerden ibarettir (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 1523/ 2, vr. 23-28).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II, 187, 203, 386, 401, 678-680; Sâlim, Tezkiretü’ş-Şu’arâ (haz. Adnan İnce), Ankara 2005, s. 668; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 147; İsmet, Tekmiletü’ş-Şekāik, s. 260-265; Sicill-i Osmânî, III, 74; IV, 640; Osmanlı Müellifleri, I, 325; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 403; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 272; Metin Yurdagür, Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi, İstanbul 1989, s. 68, 113-114; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabi 1425/2004, III, 1691; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 580-581.

İbrahim Hatiboğlu

SÜLEYMAN FEHÎM

(سليمان فهيم)

(ö. 1847)

Divan şairi.

1203'te (1788-89) İstanbul'da doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan şaire, kendisini XVII. yüzyıl divan şairi Fehîm-i Kadîm'den ayırmak için Fehîm-i Cedîd, Süleyman Fehîm-i Sânî ve Hoca da deniliyordu. Sanat, edebiyat ve siyaset çevrelerine devam ederek kendini yetiştirdiği, özellikle Farsça bildiği ve şiir bilgisinin ileri düzeyde olduğu bilinmektedir. Kethüdâzâde Menâkıbı'nı yazan Mehmed Emin Efendi'ye göre uzun süre Londra'da elçilik yapan, Tefsîr-i Mevâkib müellifi İsmâil Ferruh Efendi'nin hizmetkârı olarak onun evinde büyüdü ve bu ilim ortamında yetişti. Memuriyet hayatı Divan Kalemi'nde başlayan şair, II. Mahmud ve Abdülmecid devirlerinde Dîvân-ı Hümâyun Mühimme Kalemi'nde ve Darphâne-i Âmire'de çalıştı. Daha sonra Rumeli'ye giderek uzun süre voyvodalık ve mütesellimlikte bulundu. İstanbul'a dönünce Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyyesi'ne devam etti; burada Farsça dersleri verdi ve Farsça divanlar okuttu (Osmanlı Müellifleri, II, 372). Öğrencileri arasında mahlasını kendisinin verdiği Ahmed Cevdet Paşa ve tezkire yazarı Fatîn Efendi bulunmaktadır. Hakkında bilgi veren kaynaklar, o dönemde İstanbul'un büyük şairlerinden Mustafa Saffet Efendi'nin Farsça öğrenmek için cemiyete başvurduğu sırada İsmâil Ferruh Efendi'nin kendisine Süleyman Fehîm'i tavsiye etmesini onun Farsça bilgisinin derinliğine delil olarak gösterir (Cevdet, XII, 184).

Felsefî sohbetlere devam etmesi, aynı zamanda voyvodalık görevi dolayısıyla memleketin birçok yanını gezerek tecrübe edinmesi ve hâmisi Ferruh Efendi'nin Avrupa hakkındaki görüşlerinden faydalanması, Süleyman Fehîm'i dilde ve şiirde olduğu kadar Avrupa siyaseti hakkında da birikim sahibi yaptı (Karaçavuş, s. 95). Emekli olduktan sonra Karagümrük'teki konağına çekilen Süleyman Fehîm Efendi'nin devrinin

şair ve edipleriyle sohbetleri yanında Nüzhet Efendi ve Ahmed Cevdet gibi öğrencileriyle kültür, şiir ve siyasete dair sohbetler yaptığı bilinmektedir (a.g.e., s. 97). Ömrünün sonuna kadar sakin bir hayat süren şair, 15 Rebîülevvel 1263'te (3 Mart 1847) konağında vefat etti. Mezarının nerede olduğu belli değildir. Süleyman Fehîm'i asıl meşhur eden eseri Sefînetü'ş-şuarâ'sıdır. Hakîmane şiirleri, muhtemelen çokça okuyup etkilendiği Sâib-i Tebrîzî ve Şevket gibi Fars şairlerinin şiirlerini andırmaktadır.

Eserleri. 1. Divan (İstanbul 1259, 1262). Şairin hayatta iken tertip ettiği kırk dokuz sayfalık bu küçük eser öğrencisi Nüzhet Efendi'nin kitabı neşre hazırlamasına dair kısa bir dîbâceyle başlar. Buna göre Nüzhet Efendi, sohbet meclislerinde hocasından duyduğu şiirleri kaydetmek suretiyle onun ölümünden sonra eseri yeniden düzenlemiştir. Divanda çeşitli konularda manzumeler, on beş tarih manzumesi, kıtalar, matla', tazmin, altmış üç gazel ve bazı beyitler yer almaktadır. 2. Sefînetü'ş-şuarâ. Tercümetelif bir eser olan kitap 1233'te (1818) yazılmış, Süleyman Fehîm'in arkadaşı hattat Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'nin öncülüğünde Hâlet Efendi'ye ithaf edilerek basılmıştır (1259).

Eserin başında müellif Şah Semerkandî'nin Teẕkire-i Devletşâh'ı, Sâm Mirza b. Şah İsmâil Safevî'nin Tuḥfe-i Sâmî adlı tezkiresi ve Molla Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns'ü, Mîrek-i Taşkendî'nin Mecmûʿa-i Şehî ve Gülî isimli eseriyle çeşitli tarih kitaplarından faydalandığını söyler. Yazma nüshaları İstanbul Üniversitesi (nr. 22) ve Süleymaniye (Hâlet Efendi, nr. 347) kütüphanelerinde kayıtlıdır. Süleyman Fehîm Teẕkire-i Devletşâh'ın anlaşılmasının güçlüğünden bahsederek ilim tahsil edenlere kolaylık sağlama düşüncesiyle bu eseri yazdığını belirtir. Dört tabaka ve bir zeyilden oluşan eser kısa bir dîbâce ile başlar, müellifin şiirin nitelikleri hakkındaki görüşlerinden sonra dokuz Arap şairinin biyografisi ve şiirlerinden örneklerle devam eder. İlk üç tabakada şairin eseri hazırlarken kullandığı kaynaklarda mevcut sırasıyla 146, dokuz ve otuz yedi şairin biyografisi ve şiirlerinden örnekler vardır. Dördüncü tabakada ve zeyilde diğer kaynaklarda bulunmayan yirmi yedi şairin hayatından ve şiirlerinden bahsedilir. Tercüme ve bilgi hatalarının bulunduğu belirtilen eser üzerinde Bilal Şahin yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl). 3. Şerh-i Gazeliyyât-ı Sâib. Sâib-i Tebrîzî'nin bazı gazellerinin şerhini ihtiva eder. Süleyman Fehîm'in hayatta iken tamamlayamadığı bu şerh Ahmed Cevdet Paşa

tarafından tamamlanarak Sultan Abdülmecid'e sunulmuş ve bu vesileyle kardeşlerine ve kardeşlerinin çocuklarına maaş bağlanmıştır (yazma nüshaları: İÜ Ktp., nr. 5593, 5594; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3302).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvançe-i Süleyman Fehîm, İstanbul 1259; Fehim Süleymân'ın Sefînetü'ş-şu'arâsı (haz. Bilal Şahin, yüksek lisans tezi, 1996), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, hazırlayanın girişi, s. XVII-XXIV; Cevdet, Târih, XII, 184; Osmanlı Müellifleri, II, 372-373; Fatma Âliye Hanım, Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı (İstanbul 1332), İstanbul 1994, s. 44; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 380-381; Necati Elgin, "Sefinetü'ş-Şuarâ ve Süleyman Fehim Efendi", Mevlâna Yıllığı, Konya 1963, s. 95-98; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Modernleşme Süreci İçinde Osmanlı Devleti'nde İlmî ve Meslekî Cemiyetleşme Hareketlerine Genel Bir Bakış", Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1987, s. 3; İsmail Ünver, "XIX. Yüzyıl Dîvân Edebiyatı", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1988, VIII, 101; Ahmet Karaçavuş, Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 94-97; Ali Canib Yöntem, "Fehîm", İA, IV, 537-538.

Vildan Serdaroğlu

SÜLEYMAN HAN CAMİİ

Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Alanya Kalesi'nde yaptırılan cami.

Alâeddin Keykubad'ın 628 (1231) yılında Alanya İçkale'de mimar Akça Aba'ya inşa ettirdiği belirtilen cami (Turan, s. 335) daha sonraki yüzyıllarda yıkılmış, yerine Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 937-955 (1530-1548) yılları arasında yeni bir cami yaptırılmıştır. Başbakanlık Arşivi'nde yer alan, Alâiye vakıflarının sıralandığı 927 (1521) tarihli defterde hakkında herhangi bir bilgi bulunmaması caminin bu tarihten sonra inşa edildiğini göstermektedir.

Süleyman Han (Süleymaniye) Camii kare planlı bir harim, üç bölümlü son cemaat yeri ve minareden oluşmaktadır. Yapı dıştan 12,50 × 25,50 m. ölçülerinde dikdörtgen şeklinde olup doğusunda bir sarnıç yer almaktadır. Caminin kuzeyini kaplayan son cemaat yeri dört pâyeye oturan sivri kemerli açıklıklı ve üç birimlidir. Birimlerin üzeri dıştan sekizgen kasnaklı olan pandantifli kubbelerle örtülmüştür. Cümle kapısı dikdörtgen çerçeveli ve sivri kemer alınlıklıdır. Kapının kanatlarında çerçeve içinde ma‘kılî hatla Fâtiha sûresi, iç alınlıkta bir âyet celî sülüs hatla işlenmiştir. Ahşap kapı kanatları dört bölüm halinde düzenlenmiştir. Caminin cepheleri taş ve tuğla almaşık tekniğiyle örülmüştür. Cepheler üç sıra pencereli olup alt sıradakiler sivri kemerli alınlıklıdır. Üstte üç cepheyi dolaşan iki sıra halinde kirpi saçak yer almıştır.

Kare planlı harimin üzeri 13 m. çapındaki tek kubbe ile örtülmüş ve köşelerden pandantiflerle geçilen kubbenin ağırlığı sekiz sivri kemerle beden duvarlarına aktarılmıştır. Kubbe dıştan sekizgen kasnaklı olup kasnağın her cephesinde yuvarlak pencereler yer almıştır. Harimde doğu yönündeki alt pencere kanadı dikdörtgen bir pervazla çerçevelenmiştir. Kanatlar pano şeklinde düzenlenmiş, panolar levhalar halinde olup çivilerle tutturulmuştur. Bu panolardan alt ve üsttekiler kare şeklindedir. Üst panolarda ma‘kılî hatla “Muhammed” yazılıdır. Alttaki panoların içi boş bırakılmıştır. Bu panonun uçları palmet şeklinde nihayetlenen dilimli şemseler ajur tekniğinde yapılmıştır. Şemselerin içinde rûmî

ve palmet motifleriyle oluşturulmuş merkezî bir kompozisyon yer almaktadır.

Kıble duvarındaki iki pencerenin kanatlarında kûfî hatla murabba şeklinde “Muhammed” yazılıdır. Kıble duvarının ortasında ve giriş eksenindeki mihrap, duvarı oluşturan malzemeden yapılmış ve bütün yüzeyi alçı ile sıvanmıştır. Duvardan hafif çıkıntılı mihrap beş kenarlı nişe sahip olup mukarnaslı kavsaralıdır.

Minberin yan aynalıkları, pabuçlar ve dolap kısımları son tamirde alçı ile kaplanmıştır. Minber kapısı dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış, kanatları alt ve üstten kare, ortada dikdörtgen pano oluşturmaktadır. Köşk bölümünde merkezden altı kollu yıldız ve altıgen yıldız geçmelerden oluşan geometrik süsleme görülmektedir. Külâh kısmı sonradan yapılmış olup sekizgen gövdelidir.

Harimin kuzeybatı köşesinde ahşap direkler üstünde yükselen dikdörtgen mahfil büyük bir onarım görmüştür. Dışarıdan minareden bir girişi olan mahfil kadınlar mahfili olarak kullanılmaktadır. İç mekânın güneydoğu köşesinde duvara bağımsız olarak yapılan vaaz kürsüsü dört ayak üzerinde, yerden fazla yüksek olmayan bir oturtmalık biçiminde düzenlenmiştir. Vaaz kürsüsünün, üzerinde bulunan 955 (1548) tarihli celî sülüs kitâbeden Bâbür oğlu Alâeddin Mûsâ tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Alanya’ya hâkim yerdeki bu eser, bölgede yapılan Osmanlı camilerinin en büyüğü ve tek kubbeli plan şemasının önemli bir uygulamasıdır.

Minare caminin kuzeybatısındadır. Evliya Çelebi, Alanya’yı 1671 yılındaki ziyaretinde minarenin yıldırım sonucunda yıkıldığını belirtmektedir. Bu tarihten sonra minare yeniden yapılmış, 1886’da tekrar yıkılmıştır. 1955 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından aslına uygun biçimde tekrar inşa edilmiş, 1989’da onarım geçirmiştir. Minare kare kaide üzerinde onikigen gövdeli ve tek şerefelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 296; İbrahim Hakkı Konyalı, Alanya (Alâiyye), İstanbul 1946, s. 290-297; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 597-600; Haşim Yetkin, Dünden Bugüne Alanya, İstanbul 1987, s. 64-65; S. Lloyd - D. S. Rice, Alanya (trc. Nermin Sinemoğlu), Ankara 1989, s. 31-34; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1996, s. 335-337; Ali Boran, Anadolu'da İç Kale Cami ve Mescidleri, Ankara 2001, s. 141-148; Halil Edhem [Eldem], "Anadolu'da İslâmî Kitâbeler", TOEM, sy. 27 (1330/1914), s. 154-157.

Ali Boran

SÜLEYMAN b. HARB

(سليمان بن حرب)

Ebû Eyyûb Süleymân b. Harb b. Becîl el-Vâşihî el-Ezdî el-Basrî (ö. 224/839)

Hadis hâfızı.

Safer 140'ta (Temmuz 757) doğdu. Ezd kabilesinin Basra'ya yerleşen Vâşih koluna mensuptur. Bizzat belirttiğine göre 158'de (775) hadis tahsiline başladı. Önce Şu'be b. Haccâc'ın derslerine devam etti; Şu'be vefat edince on dokuz yıl süreyle Hammâd b. Zeyd'den hadis okudu. Onun vefatından sonra Hammâd b. Seleme, Süleyman b. Mugīre, Bişr b. Mansûr gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Kendisinden İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Buhârî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Fellâs, Zühlî, Ebû Müslim el-Keccî, Ahmed b. Saîd ed-Dârimî, İshak b. Râhûye, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, Dâvûd ez-Zâhirî, Hanbel b. İshak ve İbnü'l-Cüneyd el-Huttelî gibi şahsiyetler hadis rivayetinde bulundu. Dünya malına değer vermediği kaydedilen Süleyman b. Harb, maddî sıkıntı içinde bulunduğu günlerde bir yakınının vefat ettiğini ve geride 20.000 dirhem bıraktığını öğrenince ölen kişiye kendisinden daha yakın olduğunu söylediği bir başka kişinin adını verdi ve mirasın ona ait olması gerektiğini belirtti. 214 (829) yılında Halife Me'mûn tarafından Mekke kadılığı görevine getirilen Süleyman b. Harb 219'da (834) bu görevinden azledilince Basra'ya döndü. 25 Rebîülâhir 224 (16 Mart 839) tarihinde burada vefat etti. Rebîülâhirin 23 veya 27'sinde öldüğü de ileri sürülmüştür.

Ebû Hâtim er-Râzî, Süleyman'ın tedlîs yapmayan, hadis râvilerini tenkit edebilen, hadislerin fıkhını anlama bakımından tanınmış muhaddis Affân b. Müslim'den ileri bir hadis imamı olduğunu söylemiş, onun Bağdat'ta Me'mûn'un köşkü bitişiğinde yaptığı hadis meclisinde bulunduğunu, bu meclise yaklaşık 40.000 kişinin katıldığını, Abbâsî Halifesi Me'mûn'un da sarayının kapısını açıp perde arkasından onun hadis imlâ meclislerinde

bizzat hadis yazdığını, talebelerin sorduğu hadisleri ezbere okuduğunu belirtmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 331-332). Kendisinden imam, hâfız, me'mûn gibi unvanlardan başka şeyhülislâm diye de söz edilen Süleyman b. Harb'i İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Ebü'l-Hasan el-İclî, Ebû Hâtim er-Râzî sika ve sebt gibi lafızlarla tezkiye etmişlerdir. Onun güçlü hâfızasından söz eden âlimler elinde herhangi bir yazılı şey bulunmadan yaklaşık 10.000 hadisi rivayet edebildiğini söylemiş, Hatîb el-Bağdâdî Süleyman b. Harb'in lafzen değil mânen hadis naklettiğini belirtmiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Süleyman b. Harb ricâl tenkidinde ve fıkıh ilminde de önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 300; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 8-9; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 108; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 33-37; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XI, 384-393; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 330-334; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 393; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 178-180.

Hasan Cirit

SÜLEYMAN HÜSNÜ PAŞA

(1838-1892)

Osmanlı kumandanı.

20 Ramazan 1254 (7 Aralık 1838) tarihinde İstanbul Süleymaniye'de Molla Gürânî mahallesinde dünyaya geldi. Bizzat verdiği bilgilere göre babası Mehmed Hâlid Efendi şekerci esnafından, dedesi bir yeniçeri ağasının torunu olup baba tarafından Bursa'da Emîr Sultan'a, anne tarafından Tosya'da medfun Şeyh Pınar'a dayanmaktadır (Süleymanpaşazâde Mehmed Sâmi, I, 1). İlk öğrenimini Cağaloğlu'nda 1850'de açılan Dârülmaârif'te tamamladı. 1853'te Maçka Askerî İdâdîsi'ne kaydoldu. 1856'da Harbiye Mektebi'ne geçti ve 1860'ta mülâzım-ı sânî rütbesiyle piyade sınıfından mezun olarak orduya katıldı. İlk

görevi Bosna Yenipazarı'nda (Sancak Novi Pazar) İkinci Ordu'dadır. Daha sonra Derviş Paşa'nın maiyetinde Kozan'da vazife gördü. 1862'de mülâzım-ı evvel oldu. Aynı yılın ağustosunda yüzbaşılığa yükseldi. 1865 Eylülünde kolağası oldu. İstanbul'da hizmet gördüğü 1865-1866 yıllarında kendini yetiştirmeye çalıştı. Arapça ve İslâmî bilgiler tahsil ettiği Eyüp Mahkemesi reisi Ahmed Nüzhet Efendi'den icâzetnâme aldı. Akkirmânî Mehmed Efendi'nin Arapça Efʿâlü'l-ʿibâd ve'l-irâdetü'l-cüzʾiyye adlı risâlesinden seçmeler yaparak Türkçe'ye çevirdi (Özbilgen, s. 32).

1865'te kurulan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne 35. hücre reisi olarak katıldı. 1867 başlarında binbaşı oldu ve Karahisarısâhib Redif Taburu'na tayin edildi. Girit'teki isyan sebebiyle adaya gönderildi ve burada 1869'a kadar kaldı. Tenkil harekâtına bizzat iştirak ederek başarılar kaydetti. Dönüşünde Harbiye Mektebi'nde kitâbet muallimliğine getirildi ve rüşdiye ile idâdîlerde okutulmak üzere İlmihâl-i Kebîr'i hazırlayarak yayımladı. Bu arada rütbesi kaymakamlığa yükseltildi (14 Temmuz 1870). Çıkan isyanları bastırmak için Ferik Redif Paşa'nın maiyetinde Yemen'e gönderildi. Bu esnada miralay oldu (1 Mayıs 1871). Haziranda hastalanması yüzünden İstanbul'a geldi. İyileşince Harbiye Mektebi'ndeki kitâbet ve buna ilâveten

genel tarih muallimliği vazifesine döndü. 21 Temmuz 1872’de mirlivâ rütbesini alarak paşa ve ardından askerî mektepler ders nâzırı oldu (1873). Mektep nâzırlığı birçok yeni düzenlemeyi beraberinde getirdi. 1857’de açılıp 200.000 frank gibi ağır masraflarla az sayıda talebeyi eğitmeye çalışan Paris’teki Mektebi Osmânî’nin 1864’te kapatılması üzerine oluşan tasarrufla İstanbul’da on, Erzurum, Bağdat ve Şam’da birer askerî rüşdiye açılmasını sağladı; askerî müfredata kültürle ilgili derslerin konulması ve Fransızca öğrenilmesi gibi düzenlemelerde bulundu. 1873’te açılan Dârüşşafaka’daki eğitimi ıslah etti, 1875’te öğretmen okulları açılmasında etken oldu.

Süleyman Hüsnü Paşa’nın Abdülaziz’in tahttan indirilmesi hadisesinde yer alması hayatının gidişatını değiştirdi ve kendisi için olumsuz sonuçlar verdi. 1875-1876 yıllarında devam eden iç isyanlar (Karadağ, Sırp, Bulgar), bunlara yapılan dış baskı ve müdahaleler (Aralık 1876, Tersane Konferansı), bu arada yaşanan malî iflâs ve bunun resmen ilânı (6 Ekim 1875, tenzil-i fâiz kararı), kendisini bir taht değişikliğine gidilmesinin zaruretine ve dönemin Ziyâ Paşa ile Nâmık Kemal gibi pek çok aydınında saplantı haline gelmiş olan anayasal monarşiye dayanan liberal bir idarenin kurulmasına inandırmış görünmektedir. Nitekim Abdülaziz’in hal‘ine istibdat usulünün ilgası şartıyla razı olmakta, hatta Şehzade Murad’ın daha tahta çıkarılmadan önce meşrutiyet idaresini taahhüt etmesini gerekli görmekteydi (Hiss-i İnkılâb, s. 14, 23). Bu anlamda, genelde şahsî hesapları ön plana çıkarmış olarak bu işe kalkışan hadisenin diğer sivil ve asker ricâli içinde farklı bir yer işgal eder.

Sarayı kontrol altına alıp Abdülaziz’i tahttan feragat etmeye davet eden ve Şehzade Murad’ı bizzat dairesinden alarak seraskerliğe götüren Süleyman Hüsnü Paşa (30 Mayıs 1876) bu değişikliği “vak‘a-i hayriyye” diye anmaktadır (a.g.e., s. 59). V. Murad’ın cülûsundan bir müddet sonra ferik rütbesine yükseltildi (Özbilgen, s. 61). Sultan Murad’ın aklî zafiyetinin ortaya çıkması, Sadrazam Mütercim Rüşdü, Serasker Hüseyin Avni ve Şûrâ-yı Devlet reisi Midhat paşaların başını çektiği darbe heyetinin anayasal idareye geçilmesindeki samimiyetlerinin de denenme noktasını teşkil etti. Bu konuda ilk andaki tutumunu devam ettiren yalnızca Süleyman Hüsnü Paşa oldu.

V. Murad'ın kısa süren saltanatı beklentilerin aksine gelişmeler kaydetti ve sona erdi. Kānûn-ı Esâsî ilânıyla ilgili pazarlıklara tahta çıkarılan II. Abdülhamid ile devam edildi. Bu arada temmuzda başlayan Sırp ve Karadağ savaşları Süleyman Hüsnü Paşa'nın Niş'e gönderilerek İstanbul'dan uzaklaştırılmasına vesile oldu. Anayasa ilânına söz veren II. Abdülhamid'in tahta çıkarılması bu sırada gerçekleştirildi (31 Ağustos 1876). Süleyman Hüsnü Paşa mütareke ilânı sebebiyle 20 Kasım'da İstanbul'a döndü. Anayasanın hazırlanması aşamasında Midhat Paşa ile birlikte hareket ederek yeni hükümdarın bütün yetkilerinin meclise devredilmesi esası üzerinde ısrarcı oldu (a.g.e., s. 66). 16 Aralık 1876'da Abdülhamid'le yaptığı görüşmede hükümdara yurt dışına sürme yetkisi verilmemesini ve anayasanın geciktirilmeden ilân edilmesini açıkça ifade etti. Aynı gece padişahın emriyle Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibi Said Bey ile Midhat Paşa'nın da iştirakiyle sarayda devam eden toplantıda "Kānûn-ı Esâsî'nin tervîc-i ilânı" hakkında bir lâyiha kaleme alınarak takdim edildi; Rüşdü Paşa'nın istifası ve Midhat Paşa'nın sadâretiyle (19 Aralık) Kānûn-ı Esâsî'nin nihayet 23 Aralık'ta ilân edilmesi sağlandı.

Anayasanın ilânının çabuklaştırılması konusundaki baskıcı tutumundan ötürü rahatsız olan II. Abdülhamid, Süleyman Hüsnü Paşa'ya muğber oldu; ayrıca amcasının tahttan indirilmesinde askerin başında etkin bir rol oynaması da büyük bir güvensizlik ortamı yarattı. Bütün bunlar Süleyman Hüsnü Paşa'nın İstanbul'dan uzaklaştırılmasında etken oldu; böylece müşirlik rütbesiyle Bosna-Hersek ordu kumandanlığına tayin edildi (Aralık 1876). Bu görev geçici sayıldığından askerî mektepler nâzırlığı uhdesinde bırakıldı. Süleyman Hüsnü Paşa, bu rütbe ve tayinden hoşnut kalmamakla beraber padişahın güvenini kazanmak için çalıştı. Ufukta belirmekte olan Rus savaşının önlenmesi ve savaşa girilmemesi istikametinde görüş bildirdi; padişahın talebi doğrultusunda sadakatle hizmete devam edeceğine dair söz verip 13 Ocak 1877 tarihinde İstanbul'dan ayrıldı (a.g.e., s. 77-81). Bu görevi esnasında Karadağ ve Hersek âsilerine karşı zorlu geçen başarılı muharebelerde bulundu ve padişahın özel takdirine mazhar oldu (24 Haziran 1877).

24 Nisan 1877'de Ruslar'ın ilânıyla resmen başlayan savaş 10 Aralık'ta Plevne'nin düşmesiyle felâket boyutunu aldı ve Rus kuvvetleri İstanbul önlerine kadar ulaşma imkânı buldu. Rus ordularının Balkanlar'a doğru

ilerlemesiyle Çetine üzerine yürüme hazırlığında olan Süleyman Hüsnü Paşa'nın, İstanbul'a giden yolun takviyesi için (Bamberg, s. 529) bizzat padişahın onayı ile Rumeli'ye kaydırılarak Şıpka Geçidi'ni tutması uygun görüldü (Özbilgen, s. 103) ve kendisine Rus cephesine sevkedilmek üzere emrindeki kuvvetlerle Edirne'ye gelmesi hususunda tâlimat verildi (3 Temmuz 1877). Süleyman Hüsnü Paşa, Hersek'teki 25.000 kişilik kolordusunu bütün teçhizatıyla birlikte Bar (Antivari) Limanı'ndan gemilere yükleyerek on gün içinde Dedeağaç İskelesi'ne vardı (22 Temmuz) ve oradan trenlerle cepheye nakledip 26 Temmuz'da Rus kuvvetleri karşında mevzi aldı. Bu harekât o zamanın şartları

dahilinde büyük bir başarı sayılmıştır (Danişmend, IV, 303).

Süleyman Hüsnü Paşa 21 Temmuz'da Cenup Ordusu kumandanlığına tayin edildi ve Tuna'da düşman karşısında saldırı yerine savunma konumunda kalınmasını hayatî bir hata olarak gören padişah tarafından kendisine düşmanı Balkanlar'ın güneyinden sürüp çıkarma, Ruslar'ın elinde bulunan bütün geçitleri geri alma ve Tuna Şark Ordusu ile birleşme emri verildi (Bamberg, s. 552). 22 Temmuz'da Rus kumandanı General Gurko'nun eline geçen Eski ve Yeni Zağra'ya yaptığı saldırılar neticesinde buraları savunan Rus ve Bulgarlar'ı yenilgiye uğratarak emrin bir kısmını yerine getirmiş oldu. Ancak Osman Paşa ve Tuna ordusu kumandanı Mehmed Ali Paşa ile birlikte harekâtta bulunma, bunların yardımıyla Tırnova üzerine yürüme ve cepheyi genişletip düşman kuvvetlerini bölme planlarında Şıpka geçitlerini ele geçirmiş bulunan Ruslar'ı buralardan uzaklaştıramadığından başarı kaydedemedi (Özbilgen, s. 116-118). Bu sonucun alınmasındaki en büyük etkeni her iki paşanın kendilerinden bekleneni yerine getirememiş olmasında görmekteydi (Bamberg, s. 554-557).

28 Eylül'de Mehmed Ali Paşa'nın azliyle Tuna orduları umum kumandanı tayin edildi ve 3 Ekim'de vazifesi başına geçti (a.g.e., s. 557, 558; Danişmend, IV, 305; Özbilgen, s. 118). Kısa bir müddet sonra Süleyman Hüsnü Paşa'nın Rumeli Harp Orduları genel kumandanlığına getirilmesi (8 Kasım 1877), kumanda mevkiini işgal edenlerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklarını ve özellikle İstanbul'dan yapılan müdahalelerin vahametini, dolayısıyla savaşın sevkindeki düzensizliği gözler önüne sermekteydi. Düşmanın Balkanlar'ı aşmasının önlenmesi, bu sağlanamazsa

ilerlemesine mani olunması kendisinden beklenmekteydi. Fakat Süleyman Hüsnü Paşa muhasara altındaki Osman Paşa ile haberleşememekte, İstanbul'daki Hey'et-i Müşâvere-i Harbiyye'nin aldığı kararlara müdahalesine ve değişikliklere tâbi tutmasına engel olamamaktaydı. İstanbul'da nefret ettiği Rauf Paşa'nın yeni ihdas edilen seraskerlik makamına getirilmesi kendisini istifa noktasına getirdi, ancak bunu hamiyetine sığdıramadı (Süleymanpaşazâde Mehmed Sâmi, I, 3; Özbilgen, s. 131) ve Maçka muharebesini kaybetmiş olmakla beraber (11 Aralık) muhasara altına alınan Plevne'nin yardımına koşmaya devam etti. Ordunun sıkışık durumu ve yaklaşan kışın zorlukları yüzünden İngiltere'nin aracılığıyla Osman Paşa'nın ordusuyla geri çekilmesi, statükonun korunması şartıyla şubat ayına kadar uzanan bir mütareke akdine girişilmesi ve bunun Rumeli ordusunun derlenip toparlanmasına, düşmanın Tuna'nın öte yakasına atılmasına vesile olabileceği gibi fikirler ileri sürmesi üzerine kısa zaman içinde azledildi ve yerine Şâkir Paşa getirildi (Bamberg, s. 559). Balkan geçitlerini ele geçirmiş olan Rus kuvvetlerinin Plevne engelini de aşması üzerine takip edilecek stratejinin tesbiti üzerinde İstanbul'daki merkezî kumanda ile anlaşmazlığı açık hale geldi. Edirne'ye doğru çekilip savunma hattı kurulması ve donanmanın daha etkin faaliyet göstermesinin temini planı tasvip görmedi (Özbilgen, s. 133). Bunun üzerine yanında dört tabur piyade ve topçu bataryası olduğu halde Varna'dan Sultâniye gemisiyle padişahla görüşmek için İstanbul'a geldi. Kendi tabiriyle bir emr-i vâki olan bu ziyareti (Süleymanpaşazâde Mehmed Sâmi, I, 96) başta Rauf Paşa olmak üzere düşmanlarının darbe girişiminde bulunacağı yakıştırmaları sebebiyle (Bamberg, s. 580) fayda vermedi, hatta II. Abdülhamid kendisinden aynı gece İstanbul'dan ayrılmasını istedi. Ailesiyle görüşebilmek için bir gece daha kalmasına izin verildikten sonra İstanbul'dan ayrılıp Edirne'ye vardığında (21 Aralık 1877) şehrin savunma tertibatı içinde olmadığını gördü ve Rus ileri harekâtı karşısında kuvvetlerin Edirne hattında savunmaya geçmesi gerektiği fikrinde daha da ısrarcı oldu. Bu tutumu Rauf Paşa'ya, saltanat değişikliğine karışmış olması sebebiyle orduyla İstanbul'a yakın bir yerde bulunmasını padişahın vehmini tahrik edecek şekilde istismar etmesine imkân vermekteydi (Danişmend, IV, 308). 4 Ocak 1878'de bizzat padişahı da yanına alan Rauf Paşa ile yapılan telgraf görüşmesinde Edirne'de savunma hattı oluşturulması fikrinden dönmedi ve bunun üzerine kumanda mevkiinden alınarak yerine Rauf Paşa tayin edildi. 9 Ocak'ta Şıpka Geçidi'ni savunmakta olan Veysel Paşa'nın teslimiyle Rus

ileri harekâtının önünü kesecek başka bir kuvvet çıkarılması imkânı kalmamış bulunuyordu. Düşmanın araya girmesi sebebiyle Edirne ile irtibatı kesilen Süleyman Paşa, Gümülcine'ye doğru geri çekildi, varışından bir gün önce Edirne teslim oldu (20 Ocak) ve İstanbul yolu açıldı. Buradayken Gelibolu'da Bolayır mevki kumandanlığına tayin edildi. 30 Ocak'ta gittiği Gelibolu'da askerlerin İstanbul'a sevkiyle ilgili aldığı emirleri yerine getirmeye çalıştı. Ruslar'ın Enez'e çıkartma yapma ihtimallerine karşı savaş gemisi gönderilmesi talebinde bulundu ve şikâyetlerini yüksek hükümet makamlarına yazılı olarak ileterek iki gün içinde olumlu cevap verilmemesi halinde istifa etmiş sayılması talebinde bulundu (7 Şubat 1878). Bu arada hükümetle anlaşmazlık içine düştü, doğrudan milletvekilleriyle irtibat kurarak özellikle serasker Rauf ve Bahriye Nâzırı Said Paşa aleyhinde suçlamalarda bulundu (Umdetü'l-hakāyık, VI, 125-126; Özbilgen, s. 149).

Süleyman Hüsnü Paşa, hükümet aleyhinde kışkırtıcı faaliyetlerde bulunma suçlamasıyla karşı karşıya kalarak meclisin dağıtıldığı gün tutuklanmasına karar verildi (15 Şubat 1878). İki gün sonra Çanakkale'ye nakledildi. Burada yirmi sekiz gün tutuklu kaldı ve 16 Mart'ta İstanbul'a getirilerek Taşkışla'ya götürüldü. Süleyman Hüsnü Paşa'nın bundan sonraki mücadelesi, 6 Temmuz 1878'de başlayıp 2 Ocak 1879'daki karar oturumuyla yaklaşık beş buçuk ay kadar devam eden ve kırk sekiz oturum süren yargılanması sebebiyle yasal haklarını arama ve kendini savunmayla geçti. Askerlik görevi yönünden çeşitli başarısızlıklar töhmetiyle yargılanarak siyasî suçlamalardan sarfınazar edilmesi dikkat çekicidir. Sonunda ömür boyu sürgün cezasına çarptırıldı ve askerlikten tardedildi; ikamete mecbur olmak üzere 16 Haziran 1879'da vardığı Bağdat'a sürüldü (Özbilgen, s. 204-243).

İlk eşi 1876'da ölen Süleyman Hüsnü Paşa Bağdat'a annesi ve iki kızıyla birlikte gitti. Oğlu Mehmed Sâmi, Beşiktaş Askerî Rüşdiyesi'nde yatılı kaldı. Beş yıl kadar sonra burada ikinci eşi Sâriha ile evlendi ve bu evlilikten 1889'da kızı Mediha dünyaya geldi. İlk zamanlar maaş alamadı. 3000 altınlık birikimini yahudi banker elinde heder etmiş olan Süleyman Hüsnü Paşa'ya 1882'de 75 lira gibi zamanı için yüksek bir emeklilik maaşı bağlandı. Vaktini lâyihalar ve çeşitli eserler yazmakla geçirdi. Affa uğrayıp iâde-i itibar edileceği ümidiyle ayakta kaldı ve 7 Ağustos 1892'de elli dört

yaşındayken kısa bir hastalıktan sonra vefat etti. Bağdat'ta Mûsâ Kâzım Camii yanındaki Ebû Yûsuf Mescidi hazîresine defnedildi. Son yıllarda mezar taşının yerinde olmadığı tesbit edilmiştir.

Eserleri. İyi yetişmiş, bilgili, disiplinli ve sorumluluk sahibi bir şahsiyet olan Süleyman Hüsnü Paşa döneminin önde gelen asker ve fikir adamı olarak birçok esere imza atmıştır. Bunların önemlileri, Abdülaziz'in tahttan indirilmesi hadisesindeki

iştirakine de ışık tutan Hiss-i İnkılâb (1. bs., İstanbul 1326) ve Doksanüç Savaşı için önemli bir kaynak olup paşanın savaş esnasındaki yazışmalarını içeren ve belgesel bir nitelik taşıyan, ayrıca biyografisini de içeren Umdetü'l-hakāyık (bk. bibl.) adlı eserleridir. Kendisine yöneltilen suçlamaları ve yargılanmasını anlatan Süleyman Paşa Muhâkemesi'nin ilk baskısı, babasının evrakından derlenmiş olarak biyografisini de içermek üzere oğlu Mehmed Sâmi tarafından 1912'de yapılmıştır. Savaş ve muhâkemesiyle ilgili belgeleri, bunları kendisine teslim ettiği Bağdat doğumlu bir Fransız yazarı olan Faust Lurion tarafından Fransızca olarak iki büyük kitap halinde neşredilmiştir. Bu eserler paşanın ölümünden sonra yayımlanmıştır. Sağlığında neşrettikleri arasında halk için hazırlanmış dinî risâleler olan İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi (İstanbul 1283), muhtasar, kebîr ve sagīr olmak üzere ilmihâl risâleleri (1. bs., İstanbul 1286); Mebâni'l-inşâ (İstanbul 1288), İlm-i Sarf-ı Türkî (2. bs., İstanbul 1293) ve askerî okullar için ders kitabı olarak düzenlenen Târîh-i Âlem'dir (İstanbul 1293). Bu eser paşanın yargılanması ve askerlikten tardı sebebiyle uzun yıllar Harbiye Mektebi deposunda kalmış, ilmihaller ise birçok defa basılmıştır. Târîh-i Âlem'de Türkler'e geniş yer ayırmış olması ve bazı yabancı kelimeleri Türkçe olarak karşılamadaki hassasiyeti Türkçüler arasında saygın bir yer edinmesine vesile olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman Hüsnü Paşa, Hiss-i İnkılâb yahud Sultan Abdülaziz'in Hal'i ile Sultan Murâd-ı Hâmis'in Cülûsu, İstanbul 1326; a.mlf., Umdetü'l-hakāyık,

İstanbul 1928, I-VI; Süleymanpaşazâde Mehmed Sâmi, Süleyman Paşa Muhâkemesi, İstanbul 1328, I-VI; F. Lurion, La guerre turco-russe de 1877-78: Campagne de Suleyman Pacha, Paris 1883; a.mlf., Guerre turco-russe 1877-1878: Suleyman Pacha et son procès, Paris 1884; F. Bamberg, Geschichte der orientalischen Angelegenheit im Zeitraume des Pariser und des Berliner Friedens, Berlin 1892, tür.yer.; İ. Halil Sedes, 1877-1878 Osmanlı-Rus ve Romen Savaşı, İstanbul 1940, VII, tür.yer.; Danişmend, Kronoloji, IV, 303, 305, 308, 309; Hüseyin Namık Orkun, Büyük Türkçü Süleyman Hüsnü Paşa, Hayatı ve Eserleri, Ankara 1952; Kemal Zülfü Taneri, Türk Edip ve Tarihçilerinden Süleyman Hüsnü Paşa'nın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1963; Fethi Tevetoğlu, Süleyman Paşa, Ankara 1988; Erol Özbilgen, Osmanlıların Balkanlardan Çekilişi: Süleyman Hüsnü Paşa ve Dönemi, İstanbul 2006; O. Moreau, l'Empire ottoman à l'âge des réformes: Les hommes et les idées du "nouvel ordre" militaire, 1826-1914, Paris 2007, s. 168-177; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Şıpka Kumandanı Süleyman Paşa'nın Menfâ Hayatına Dair Bazı Vesikalar", TTK Belleten, XII/45 (1948), s. 207-221.

Kemal Beydilli

SÜLEYMAN b. MİHRÂN

(bk. A‘MEŞ).

SÜLEYMAN b. MUGĪRE

(سليمان بت المغيرة)

Ebû Saîd Süleymân b. el-Mugīre el-Kaysî el-Basrî (ö. 165/781)

Hadis hâfızı.

Bekir b. Vâil kabilesinin bir kolu olan Benî Kays b. Sa‘lebe’nin mevlâsı olduğu için Kaysî ve Bekrî nisbeleriyle anılır. Babasından başka Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Humeyd b. Hilâl el-Adevî, Sâbit el-Bünânî, Saîd b. İyâs el-Cüreyrî, Ebû Mûsâ el-Hilâlî gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Kendisinden Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Ka‘nebî, Affân b. Müslim, Esed b. Mûsâ, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Yahyâ b. Âdem, Yezîd b. Hârûn, Nadr b. Şümeyl, Süleyman b. Harb gibi şahsiyetler rivayette bulundu. Kendisinden önce vefat eden iki hadis hâfızı Şu‘be b. Haccâc ile Süfyân es-Sevrî de ondan hadis rivayet etti. Süfyân es-Sevrî, Basra’ya gittiğinde rahatsız olduğu için Süleyman b. Mugīre’ye uğrayamadı, rivayet ettiği hadisleri kendisinden duyup nakledebilmek için yanına gelmesini rica etti, Süleyman b. Mugīre de bu isteği yerine getirerek rivayetlerini ona okudu.

Eyyûb es-Sahtiyânî, hadis hâfızı ve fakih Humeyd b. Hilâl’in rivayet ettiği hadisleri en iyi Süleyman b. Mugīre’nin bildiğini söylemiş, Ali b. Medînî de onun Sâbit el-Bünânî’den hadis rivayet edenler arasında Hammâd b. Seleme’den sonra en güvenilir râvi olduğunu belirtmiştir. Şu‘be b. Haccâc, Süleyman’ı güvenilir rivayetleri sebebiyle “Basra halkının efendisi” diye nitelemiştir. Vüheyb b. Hâlid, Eyyûb es-Sahtiyânî’nin tavsiyesi üzerine ondan hadis öğrenmek için yanına gittiğinde bir köşede Süleyman b. Mugīre’nin başka bir köşede de babasının oturduğunu ve her birinin huzuruna gelen öğrencilere hadis rivayet etmekle meşgul olduklarını söylemiştir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî de onu hayırlı bir insan, hadis ilminin önde gelen şahsiyetlerinden biri diye övmüştür. Kaynaklarda imam, hâfız, kudve gibi unvanlarla anılan Süleyman b. Mugīre hakkında İbn Sa‘d, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi hadis

münekkitleri sika ve sebt terimlerini kullanmışlardır. İbn Hacer'e göre tebeu't-tâbiîn neslinin yedinci, Süyûtî'ye göre beşinci tabakasından olan Süleyman b. Mugīre'nin rivayetleri Kütüb-i Sitte başta olmak üzere diğer hadis kitaplarında, âlî rivayetleri de Ali b. Ca'd'ın el-Caʿdiyât'ında bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 280; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 38; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 144-145; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XII, 69-73; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 415-419; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 220-221; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 220-221.

Hasan Cirit

SÜLEYMAN b. MUHAMMED

(bk. MEVLÂY SÜLEYMAN).

SÜLEYMAN NAZİF

(1869-1927)

II. Meşrutiyet dönemi şairi, yazar ve gazeteci.

Diyarbekir'de doğdu; birçok âlim, şair ve devlet adamı yetiştiren köklü bir aileye mensuptur. Divan şiiri tarzında manzumeleri, Mîzânü'l-edeb adlı belâgat kitabı ile Mir'âtü'l-iber adlı on ciltlik tarihi bulunan Diyarbekirli Mehmed Said Paşa'nın oğlu ve Serveti Fünûn devri şairlerinden Faik Âli Ozansoy'un ağabeyidir. Devrinde kitâbet ve inşâsıyla tanınan büyük babasının adı da Süleyman Nazif'tir. Büyük dedesi ise yine döneminin ediplerinden İbrâhim Cehdî'dir. Annesi Ayşe Hanım'ın ataları Akkoyunlu Devleti'ne mensup Hindî adlı bir Türk aşiretinin reisleridir.

Düzenli bir tahsil hayatı olmayan Süleyman Nazif ilk öğrenimine babasının görevli olarak bulunduğu Harput'ta başladı; bir süre Diyarbekir Rüşdiyesi'ne devam etti. Mardin'de kaldıkları sırada başta babası olmak üzere Abdülkerim Sâbit ve Adliye müfettişi Ferid Bey'den tarih, mantık, gramer ve edebiyat, bir Ermeni papazdan Fransızca ve Muş müftüsünden Arapça dersleri aldı. Daha küçük yaşta iken Nâmık Kemal ile Abdülhak Hâmid'in (Tarhan) eserlerini okuduğu gibi Mardin'de evlerindeki sohbetler sayesinde kültürünü genişletme imkânı buldu. Babasının Mardin'de vefatı üzerine Diyarbekir'e döndü (1891). Burada Vali Sırrı Paşa'nın aracılığıyla Muş Reji Müdürlüğü'nde, Mardin ve Diyarbekir İdare Meclisi'nde çalıştı.

Diyarbekir'de Vilâyet Matbaası müdürlüğü yaparken vilâyet gazetesinde başyazılar yazmaya başladı. O sırada Diyarbekir

ve çevresinde meydana gelen Ermeni ayaklanması dolayısıyla yazdığı telgrafta kullandığı ifade tarzı ve üslûbu ile olayları yerinde incelemeye gelen Kölemen Abdullah Paşa'nın dikkatini çekti ve onun kâtibi olarak Musul'a gitti (1895). Ertesi yıl görevinden istifa edip İstanbul'a geldi. Şubat 1897'de Jön Türkler'e katılmak hevesiyle gittiği Paris'te onların lideri Ahmed Rızâ'nın çıkarmakta olduğu Meşveret gazetesinde istibdat rejimi ve

II. Abdülhamid aleyhinde oldukça ağır ifadeler taşıyan yazılar yayımladı. Bir yandan Ahmed Rızâ ile aralarındaki anlaşmazlığın büyümesi, diğer yandan saray tarafından verilen bazı teminatlar karşılığında Jön Türk mücadelesinin durdurulması üzerine Ekim 1897'de İstanbul'a döndü. Padişah kendisini vilâyet mektupçuluğu ile Bursa'da ikamete memur etti. Burada yaklaşık on iki yıl kaldı ve bu süre içinde büyük dedesinin adı olan İbrâhim Cehdî takma adıyla Serveti Fünûn'da çoğu sone tarzında manzumelerle Edebiyât-ı Cedîde mensubu şair ve yazarların sanat anlayışı doğrultusunda yazılar kaleme aldı.

1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Konya'ya nakledilmek istenince istifa ederek İstanbul'a döndü ve fiilen gazeteciliğe başladı. 1909 yılından itibaren Ebüzziyâ Tevfik'in çıkardığı Yeni Tasvîr-i Efkâr'da İttihat ve Terakkî iktidarını ağır bir dille eleştiren yazıları yüzünden İstanbul'dan uzaklaştırılarak Basra (1909), Kastamonu (1910), Trabzon (1911), Musul (1913) ve Bağdat (1914) valilikleriyle görevlendirildi. 1912'de Hak gazetesinde siyasî yazılar yayımladı. Altı ay kadar kaldığı Bağdat valiliğinden İstanbul'a döndü ve kendisini tamamen gazeteciliğe verdi. 1918'de Cenab Şahabeddin'le birlikte Hâdisât gazetesini çıkarmaya başladı. Anadolu'da Millî Mücadele hareketinin başlamasında büyük rolü bulunan Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kurulmasına ön ayak oldu (Aralık 1918). 9 Şubat 1919'da İtilâf orduları başkumandanı Franchet d'Esperey'nin İstanbul caddelerinde at üstünde muzaffer bir eda ile dolaşması ve azınlıkların küstahlıkları üzerine sansür engelini aşarak "Kara Bir Gün" adlı meşhur makalesini yayımladı. 23 Ocak 1920 günü Pierre Loti için düzenlenen anma toplantısında yaptığı konuşma dolayısıyla şehri işgal eden İngilizler tarafından yakalanarak Millî Mücadele'yi destekleyen bir kısım arkadaşıyla birlikte Malta'ya sürüldü ve orada yirmi ay kadar kaldı. O zamana kadar Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası, Hazîne-i Fünûn, İctihad, İleri, Ma'lûmât ve Mecmûa-i Ebüzziyâ gibi gazete ve dergilerde yazılar kaleme alan Süleyman Nazif, Ekim 1921'de İstanbul'a döndükten sonra Peyâm-ı Sabah, Resimli Gazete ve Yarın gibi gazetelerde yazdığı siyasî ve edebî yazılarla güç şartlar altında hayatını sürdürmeye çalıştı. Son yılları maddî sıkıntılarla geçti ve 4 Ocak 1927'de öldü, kabri Edirnekapı Mezarlığı'ndadır.

Serveti Fünûn dönemi şairleri arasında yer alan, Sa'dî-i Şîrâzî, Örfî ve Sully

Prudhomme gibi şairleri beğenen Süleyman Nazif'in ferdî ıstırap, aşk ve tabiat konulu manzumelerinde hüzünlü, içine kapanık ve ümitsiz bir hava hâkimdir. Sosyal içerikli ve millî özellikler taşıyan şiirlerinde ise Serveti Fünûncular'dan büyük ölçüde ayrılmaktadır. Bu şiirlerinde Tanzimat dönemi şair ve yazarları gibi Türk toplumunun çeşitli problemlerine dikkat çekmiş, 1908'den sonra yazdığı eserlerinde millî ve vatanî konulara geniş biçimde yer vermiştir. Süleyman Nazif, karakter bakımından benzerlikler taşıdığı Nâmık Kemal'in edebiyatta bir takipçisi gibidir. Yüksek bir heyecan ve hitabet özelliği taşıyan nesirleri ise Victor Hugo'nun ve yine Nâmık Kemal'in büyük ölçüde tesiri altındadır.

Edebî ve siyasî mahiyette birçok makale kaleme alan Süleyman Nazif, farklı üslûbuyla son devir Osmanlı Türkçesi'nin en başarılı örneklerini ortaya koymuştur. Yahya Kemal Beyatlı, "Nazif münşî doğmuştu" derken Ahmed Hâşim onu "kelimelerin serdarı" diye nitelemiştir. Mehmet Kaplan, zamanla yeknesak bir hal alan Türk nesri üzerinde şuurlu bir şekilde ilk defa onun düşündüğünü ve bu nesri değiştirmek için bazı imkânlar sağladığını belirtmiştir. Polemikçi bir yanı da bulunan Süleyman Nazif, İskilipli Âtıf Hoca ile oruç konusunda bir tartışmaya girişmiş, söylediklerine pek itibar edilmeyince "İmana Tasallut" adlı makalesiyle onu eleştirmiştir (Son Telgraf, 5 Teşrînisâni 1340/1924). Burada Âtıf Hoca'nın Frenk Mukallitliği ve Şapka adlı eserindeki (İstanbul 1924) görüşlere karşı çıkmış, Âtıf Hoca'nın şapka inkılâbından sonra idam edilmesi üzerine töhmet altında kalmıştır.

Süleyman Nazif, Hz. İsa'ya Açık Mektup'ta Haçlı zihniyetinin işlediği bütün suç ve cinayetleri Hz. Îsâ'ya şikâyet tarzında dile getirirken Kâfir Hakikat adlı eserinde Fas'taki Haçlı zulmüne duyulan büyük öfke ve isyanı yansıtmaktadır. Sadece Türkiye'de yaşayan hıristiyanlardan değil müslümanlardan da büyük tepki gören Hz. İsa'ya Açık Mektup çeşitli tartışma ve davalara konu olmuş, eser aynı yıl içinde üç defa basılmıştır. Ayrıca Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'nın 1918 yılındaki sayılarında (nr. 50-63, 72) Fars şiirinin Türk şiirine tesiri ve bunun sebepleri hakkında uzun karşılaştırma ve değerlendirmeleri bulunmaktadır.

Süleyman Nazif'in çoğu İstanbul'da basılmış olan eserleri şunlardır: Gizli Figanlar (şiir, Kahire 1906), Firâk-ı Irâk (manzum-mensur karışık, 1918),

Malta Geceleri (şiir, 1924), Bahriyelilere Mektup (Cenevre 1897; Kahire 1908), Ma‘lûmu İ‘lâm (Paris 1897; Kahire 1908), Elcezire Mektupları (Cenevre 1897; Kahire 1906), Boş Herif (1910), İki İttifakın Tarihçesi (1914), Batarya ile Ateş* (1917; yeni harflerle 1969, 1978), Mektuplar (1916), Âsitâne-i Târîhte: Galiçya (İstanbul 1919; yeni harflerle 1971), Mehmed Âkif (İstanbul 1919, 1924; yeni harflerle 1971), Hitâbe (1920), Tarihin Yılan Hikâyesi (1922), Lutfi Fikri Bey’e Cevap (1922), Nâmık Kemal (1922), Çal Çoban Çal (1923), Nâsırüddin Şah ve Bâbîler (1923), Hazreti İsa’ya Açık Mektup (1924), Çalınmış Ülke (1924), Âbide-i Şühedâ (1925), İki Dost (1925), Fuzûlî (1926), İmana Tasallut-Şapka Meselesi (1926), Kâfir Hakikat (1926), Yıkılan Müessese (1927). Ayrıca Victor Hugo’nun Bir Mektubu (Bursa 1908), Lübnan Kasrının Sahibesi (İstanbul 1926, P. Benoit’dan) adlı tercümeleriyle Külliyyât-ı Ziyâ Paşa (1924) derlemesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ruşen Eşref [Ünaydın], Diyorlar ki, İstanbul 1334, s. 111-133; İbrahim Alâettin [Gövsa], Süleyman Nazif, İstanbul 1933; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1118-1136; Şükrü Kurgan, Süleyman Nazif: Hayatı, Sanatı, Eserleri, İstanbul 1955; Hilmi Yücebaş, Süleyman Nazif’ten Hatıralar, İstanbul 1957; Sami N. Özerdim, Süleyman Nazif, Ankara 1958; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri I: Tanzimattan Cumhuriyete Kadar, İstanbul 1969, s. 120-123; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Gençlik ve Edebiyat Hatıraları, Ankara 1969, s. 213-235; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, Ankara 1970, s. 387-394; Şevket Beysanoğlu, Doğumunun 100. Yılında Süleyman Nazif (Hayatı, San’atı, Eserlerinden Seçmeler), Ankara 1970; a.mlf., Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları, Ankara 1997, II, 189-227; İsmet Binark - Necmettin Sefercioğlu, Doğumunun Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle Süleyman Nazif Bibliyografyası, Ankara 1970; M. Türker Acaroğlu, Açıklamalı Süleyman Nazif Kaynakçası, Ankara 1987; Şuayb Karakaş, Süleyman Nazif, Ankara 1988; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923), İstanbul 2006, s. 115-120; Beşir Ayvazoğlu, 1924-Bir Fotoğrafın Uzun Hikâyesi, İstanbul

2006, tür.yer.; Alim Yıldız, “Süleyman Nazif’e Göre İran Edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VIII/1, Sivas 2004, s. 159-201; Muhammet Gür, “Süleyman Nazif”, TDEA, VIII, 66-69.

Muhammet Gür

SÜLEYMAN NEDVÎ

(bk. NEDVÎ, Seyyid Süleyman).

SÜLEYMAN PAŞA

(ö. 758/1357 [?])

Osmanlı şehzadesi, Orhan Bey'in büyük oğlu.

Doğum tarihi kesin şekilde bilinmemekle birlikte herhangi bir kaynağa dayanılmaksızın genellikle 716 (1316) yılı üzerinde durulur. Mekece vakfiyesinden hareketle onun bu tarihte (1324) şahitlik edebilecek yaşta bulunması doğumunu 1310'dan daha erken bir tarihe çeker. Osmanlı tarihinde Rumeli fâtihi diye bilinmekte olup geleneğe göre Gelibolu yarımadasına çıkarak ilk fetih hareketini başlatan şehzadedir. Annesinin Nilüfer Hatun olduğu literatürde yaygın biçimde benimsenmişse de bu husus şüphelidir. Nilüfer Hatun'un Bursa'nın alınışından sonra Orhan Bey'in hanımları arasına katılmış olması daha kuvvetli bir ihtimaldir (DİA, XXXIII, 124). Annesi muhtemelen, 724 (1324) tarihli Mekece vakfiyesinde adı geçen ve Orhan Bey'in amcasının kızı olduğu anlaşılan Akbaşlu (Gündüz Bey ?) kızı Efdenze'dir (Efendi *Eftende* Efendize / Efendizâde). Nitekim Süleyman Paşa'nın kızlarından birinin de aynı adı taşımış olması bu hususta önemli bir ipucudur. Süleyman Paşa'nın adının geçtiği ilk çağdaş kaynak da yine bu vakfiyedir. Burada adı şahitler arasında Süleyman b. Orhan olarak kayıtlıdır. Paşa lakabına ise ilk Osmanlı tarihi diye kabul edilen Ahmedî'nin eserinde rastlanmış olması dikkat çekicidir. Amcası Alâeddin Paşa örneği dışında daha sonra herhangi bir hânedan mensubunun kullanmadığı, yüksek askerî idarecilere verildiği bilinen bu unvan onun kardeşleri arasında en büyük şehzade olmasıyla ilgili olabilir.

Hayatının ilk yılları hakkında çağdaş kaynaklara yansıyan hiçbir bilgi yoktur. Adı, dönemin Bizans kaynağı olan Kantakuzenos'un ve Gregoras'ın eserlerinde ilk defa 749 (1348) yılı olayları vesilesiyle geçer. Onun vefatından elli yıl sonra yazılmış olan ilk Osmanlı kaynağı Ahmedî ile 100 yıl sonra kaleme alınmış Enverî'nin verdiği bilgiler ve XV. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Âşıkpaşazâde, Neşrî, Oruç Bey, Rûhî, anonim Osmanlı tarihleri hemen hemen birbirinin benzeri bilgileri tekrarlayarak hakkında bugüne ulaşan menkıbelerle örülü bir olaylar silsilesinin temelini

oluşturmuştur. Söz konusu kaynaklar onun ilk defa Gerede'ye hâkim olduğu (Gerede'yi ele geçiren Candaroğlu Süleyman Bey'le karıştırılmıştır), ardından İznik'in alınmasında (1331) rol oynadığı, özellikle İzmit'in fethinden (1337) sonra bu bölgedeki bazı yerlerin (Taraklı - Yenice, Göynük, Mudurnu) kendisinin timarı olduğu üzerinde dururlar. Osmanlı tarihçisi Oruç Bey, Kocaili kesiminde Konuralp, Akçakoca gibi meşhur serhad beylerinin vefatıyla onların vilâyetlerinin Süleyman'a sancak yoluyla verildiğini yazar (Oruç Beğ Tarihi, s. 18). Bu bilgiler doğrulanamasa da babasının özellikle 1329'da Bizans imparatoruyla yaptığı Pelekanon savaşında bulunması ihtimali yüksek olan Süleyman Paşa'nın İznik ve İzmit fetihlerinde yine Orhan Bey'in yanında yer almış olması kuvvetle muhtemeldir.

Süleyman Bey'in adı Osmanlı kaynaklarında ikinci defa Karesi ilinin Osmanlılar'a ilhakı vesilesiyle geçer. Orhan Bey, 1337 yazına kadar Marmara sahillerinde bazı yerleri ele geçirerek Trakya'ya yönelik bir sefer yapmış, 1348'den itibaren Karesi topraklarında kontrolü tam olarak sağlamıştı. Süleyman Paşa'nın bu bölgeye intikalinin söz konusu olaylar sırasında olduğu ve ona babası tarafından Karesi ilinin idareciliğinin verildiği anlaşılmaktadır. Süleyman Paşa bu arada Kapıdağ, Edincik, Lapseki'yi ele geçirmiş olmalıdır. Böylece Bursa-Lapseki yolu Rumeli'ye geçiş güzergâhı haline gelecektir. Bu arada Enverî'nin naklettiği hikâyeye göre Süleyman Paşa Edincik, Biga ve Lapseki'yi zaptetmiş, denizde Gelibolu tekfuru Andronikos Asan'ın (Esen Tekfur) oğullarından birini esir almış, müslüman olup Melik Bey adını alan bu kişi vasıtasıyla Gelibolu yarımadasına geçmek için gerekli keşfi yapmıştır (Fatih Devri Kaynaklarından Düsturnâme-i Enverî, s. 23). Enverî, Süleyman Paşa'nın Melik Bey vasıtasıyla Lapseki'de hazırlanan gemilerle karşı yakaya geçtiğinden söz ederek bundan sonraki hadiseleri karıştırır. Ayrıca Süleyman Paşa oğlu Melik Nâsır'ın Melik Bey ile birlikte bindikleri geminin batmasıyla öldüklerini, Süleyman Paşa'nın tekrar Gelibolu'ya gazâya çıktığını, 3000 kişiyle Kemer'den hareket edip kıyıdaki limandan Bolayır'a uzanan bir vadi olan Kozludere'ye çıktığını, Gelibolu yakınlarında galip geldiğini, bu sırada Gazi Umur Bey ile de görüştüğünü nakleder. Verdiği bilgilerle Âşıkpaşazâde, Neşrî geleneğini takip eden diğer kaynaklardan önemli ölçüde ayrılırsa da bu mâlûmatı doğru bir zemine yerleştirmek gerekir. Söz konusu olaylar muhtemelen 1352'den sonraki

gelişmelere dayanmaktadır. Zira Kemer'den Bolayır'ın fethi için hareket ettiğinde Gelibolu Valisi Andronikos Asan'ın anlaşmazlığa

düştüğü kardeşlerinden birinin Süleyman Paşa'ya katıldığı tesbit edilmiştir (DİA, XXXIII, 379). Bu kişi Akçaburgaz'ı almış, Gelibolu'nun fethinden sonra bir deniz seferinde boğulmuştur.

Osmanlı tarihçilerince genel kabul gören Âşıkpaşazâde, Neşrî, Oruç Bey kaynaklı anlatıma göre ise Karesi ili beyi olan Süleyman Paşa, Karesi ümerâsından Ece Bey ve Gazi Fâzıl'ı teklifleri üzerine önce keşfe göndermiş, bunlar Çimbi Hisarı civarında birini ele geçirip Süleyman Paşa'ya getirmişler, bu kişi vasıtasıyla kalenin zayıf yeri tesbit edilmiş ve Çimbi ele geçirilmiştir. Burada da fetihler için yardımcı olan kişinin Enverî'de adı geçen Asan'ın kardeşi olduğu açıktır. Ardından Akçaliman alınıp gemiler yakılmış, Çimbi'deki limanda bulunan gemilerle 2000 asker Anadolu'dan getirilmiş, Aya Şilonya, Odköklük (Balabancık) ve Eksamilye zaptedilmiştir. Ardından Bolayır merkezli faaliyetler başlamış, zor durumda kalan Gelibolu tekfuru şehri Osmanlılar'a teslim etmek zorunda kalmıştır (Âşıkpaşazâde, s. 122-126; Neşrî, I, 171-187). Ancak bu anlatılanlar bazı genel gelişme noktaları bakımından doğru olmasına rağmen ayrıntılar ve kronoloji bakımından birçok problemi barındırmaktadır.

Süleyman Paşa'nın Gelibolu yarımadasına geçişi ve burada tutunmasıyla ilgili kesin bilgiler, bizzat olayların içinde bulunan Bizans imparatoru tarihçi Kantakuzenos tarafından kaleme alınan kronikte yer alır. Buna göre Kantakuzenos, ikinci iç savaş döneminde (1341-1347) yaptığı mücadeleler sırasında Türk beyleriyle ittifak kurarak onlardan askerî destek almıştı. En yakın müttefiki Aydın Beyi Gazi Umur Bey idi. Ayrıca Bursa bölgesinde hâkimiyetini genişleten, Karesi iline kadar sokulan Orhan Bey ile de irtibat kurdu (1345). Nitekim 1346'da kızı Theodora'yı onunla evlendirdi ve ittifakını daha da kuvvetlendirdi. Sırp Çarı Stefan Duşan'ın Serez ve Selânik'i hedef alması yüzünden ona karşı koyabilmek için damadından askerî yardım istedi. Orhan Bey de oğlu Süleyman idaresinde 10.000 kişilik atlı birliği yolladı (749/ 1348). Süleyman karşı yakaya geçtiyse de Kavala'dan (Christoupolis) ileri gitmedi, Teselya bölgesini yağmaladı ve geri döndü. Bu hadise, Süleyman'ın Osmanlı kuvvetleriyle Rumeli harekâtına başlamasının ilk adımını teşkil edecektir. Aslında Osmanlı

birlikleri daha önce de Trakya'ya geçmişlerdi, ancak bu defaki geçiş Süleyman Paşa'nın liderliğinde 1348-1354 yılları arasında kalıcı sonuçlar verecekti.

Süleyman Paşa'nın Rumeli yakasına ikinci geçişi yine Kantakuzenos'un isteğiyle oldu. Bu sırada Kantakuzenos, Selânik meselesiyle meşguldü ve burayı yeniden kontrolü altına alabilmek için Orhan Bey'den yardım talebinde bulundu. Bu defa Süleyman Paşa büyük bir kuvvetle (20.000 atlı ?) karşı yakaya geçtiyse de bunlar Anadolu'da baş gösteren mesele dolayısıyla Orhan Bey tarafından geri çağrıldı (751/1350). Kantakuzenos bu durum karşısında çok zorlandı, ancak Struma ırmağı ağzındaki yirmi iki gemilik bir Türk korsan filosunun yardımıyla Selânik'e girebildi. Süleyman Paşa'nın geri dönme sebebi hakkında bilgi yoktur; fakat bunun Orhan Bey'in Orta Anadolu beylikleriyle olan münasebetlerindeki gerginlikten kaynaklanma ihtimali yüksektir. Süleyman Paşa'nın 753'teki (1352) üçüncü geçişi diğerlerinden daha farklı oldu. Kantakuzenos'un rakibi V. Ioannes Palaiologos, Bulgar ve Sırplar'dan destek alarak Kantakuzenos'un oğlu Mathiaos'a (Mattheos / Mateos) ait topraklara girip Edirne'yi kuşattı. 10.000-12.000 atlıyla yardıma gelen Süleyman Paşa, Edirne'nin kurtarılmasında rol oynadığı gibi Sırp-Bulgar birliklerini 1352 kışında Meriç ırmağı kıyısında Empithion'da büyük bozguna uğrattı. Bu olay Osmanlı kaynaklarında farklı şekillerde yankı bulmuştur. Hatta bu vesileyle Edirne'nin Süleyman Paşa tarafından fethedildiği belirtilmiştir. Muhtemelen bu savaş Osmanlı kaynaklarında yanlış bir tarihe ertelenerek Sırp Sındığı adıyla anılmıştır. Süleyman Paşa ise bu vesileyle Edirne'ye gelip Kantakuzenos ile görüşmüş, bir bakıma Edirne'ye ilk ayak basan Osmanlı beyi de o olmuştur.

Bu sefer sırasında Süleyman Paşa'nın birliklerinin Gelibolu yarımadasındaki birçok yeri ele geçirdiği bilinmektedir. Bunlardan biri de Tzympe (Çinbi, Çimbi) hisarıydı ve burası bir Osmanlı askerî üssü haline gelmişti. Savaş sona erince Süleyman Paşa geçici olarak kendilerine tahsis edilen Tzympe'den çıkmadı. Burayı bir fetih hakkı gibi görüyordu. Kantakuzenos burayı boşaltması için 10.000 altın ödemeyi teklif etti, konuyu damadı Orhan Bey'e götürdü, ancak Osmanlılar işi yavaştan alarak pazarlığı uzattılar. Tam bu sırada 2 Mart 1354'te Gelibolu kıyılarını tahrip eden büyük bir deprem vuku buldu. Pek çok kale yıkıldı, halk şehirleri

terketti. Süleyman Paşa haberi Biga dolayında iken aldı ve hemen Gelibolu yakasına geçti, şehre hâkim oldu; ayrıca Anadolu'dan Karesi ilinden birçok gönüllüyü aileleriyle birlikte getirtti, bu harap olmuş şehirlere yerleştirdi, Gelibolu'yu yeniden tamir ettirdi. Osmanlı kaynakları bu göç olayı konusunda doğru bilgiler verir. Onlara göre burada sistemli bir yerleşme siyaseti uygulandı, bölgedeki kale halkının bir bölümü Karesi iline sürülürken Karesi ilinden konar göçer Türkmenler Gelibolu'ya iskân edildi. İmparator Kantakuzenos bu durumdan çok rahatsız oldu, hatta Orhan Bey ile bir buluşma planladı, fakat Orhan Bey hastalığını ileri sürerek buluşmaya gelmeyince büyük bir ümitsizliğe kapıldı. Daha önceki tazminatı dört katına çıkarıp yaptığı 40.000 altın teklifi de kabul görmedi. Süleyman Paşa, bundan sonra Bolayır merkezli gazâ faaliyetlerini Trakya'nın Marmara sahillerine ve Meriç vadisine doğru yaydı. Malkara, Keşan ve Tekirdağ'a yönelik akın faaliyetleri başladı. Bu arada 1354'te Anadolu'daydı ve Ankara'yı ele geçirmişti. Ardından yeniden Rumeli kesimine yöneldi. Onun Tekirdağ, İpsala ve Vize'yi fethettiği belirtilirse de bu muhtemelen adı geçen bölgelere karşı giriştiği sert akınlar dolayısıyla oluşan bir kanaattir. Onun, 1356'da taht iddiacısı olarak harekete

geçen ve İstanbul'a yürüyen Kantakuzenos'un oğlu Mathiaos'a yardım eden Osmanlı birlikleri içinde yer alıp almadığı konusunda kesin bilgi yoktur. Küçük kardeşi Halil'in esareti sebebiyle ortaya çıkan kriz sırasında (1357) Gelibolu'yu boşaltma tekliflerine şiddetle direndi. 1358'de Orhan Bey bu mesele dolayısıyla V. Ioannes ile anlaşma yaptığında ise artık hayatta bulunmuyordu.

Süleyman Paşa'nın ölümü, Osmanlı kaynaklarında Bolayır ile Seydigazi arasında avlanırken atının ayağının bir çukura takılması sebebiyle düşmesinin bir sonucu olarak gösterilir. Bazı kaynaklar onun havalanan bir kaza doğan saldığı sırada, bazıları ise bir geyik veya canavar (domuz) avı peşinde koşarken yere kapaklanan atının altında kalıp öldüğünü belirtir. Bu hadisenin Anadolu'da Biga dolayında olduğunu yazanlar da vardır. Fakat bu Bolayır-Gelibolu arasındaki Biga adlı bir yerle olan karıştırmadan kaynaklanır. Ayrıca bazı araştırmacılar bu hadisenin Bizanslılar'la yapılan bir savaş sırasında meydana geldiği ihtimalini öne sürer (Beldiceanu-Steinherr, XXIII [2005-2006], s. 114-115). Bazı Batı kaynaklarında ise onun bir suikasta kurban gittiğine dair zayıf bir rivayet vardır. Ölüm tarihi

758 (1357), 759 ve 760 (1359) diye verilir. Aralık 1358'de Gelibolu'dan geçen gemilere anlaşma uyarınca müdahale etmemesine dair babasının bir uyarı mektubundan, ayrıca babası tarafından onun adına düzenlenen Şâban 761 (Haziran 1360) tarihli bir vakfiyeden hareketle vefat tarihinin 1359 olması düşünülebilirse de genel olarak 1357 sonbaharında öldüğü bilgisi kabul görmüştür. Vefatını haber alan Orhan Bey'in çok üzüldüğü, hemen Bolayır'a gelerek oğlunu burada defnettirdiği belirtilir (Beldiceanu buna ihtimal vermez ve sembolik bir anlam yükleme gayretine bağlar: a.g.e., XXIII [2005-2006], s. 115).

Bizans kaynaklarında Orhan Bey'in vârisi, devletin fiilen bütün işlerinden sorumlu yöneticisi şeklinde görülen Süleyman Paşa'nın babasının yaşlılığı sebebiyle iktidarın sahibi olduğu ve daima batıya yöneldiği bildirilir. Osmanlı kaynaklarında şecaat ve sehavet sahibi, gazâ lideri vasfıyla övülür. Onun vefatı sırasında Rumeli kesiminde Osmanlı sınırları batıda Keşan ile İpsala arasında Yayladağı'ndan Malkara ile Hayrabolu'yu ayıran dağlık bölgeden geçiyor, Marmara sahillerindeki Tekirdağ kasabası güneyinde Bakacık tepesi ve Hora'ya uzanıyordu. Ferecik de onun tarafından ölümüne yakın bir tarihte ele geçirilmiş, Osmanlı akınları Dimetoka'ya uzanmıştı. Bazı Osmanlı kaynaklarında, sınır boylarındaki Rumeli gazilerince Gazi Umur Bey ile birlikte büyük bir askerî ve mânevî önder olarak kabul edildiği, hâtırasının menkıbelerle yaşatıldığı belirtilir (Oruç Bey'e göre, "Gaziler nezdinde Süleyman ve Umur velâyet sahibidir", Oruç Beğ Tarihi, s. 21). Hatta Enverî ve Oruç Bey bir anakronizm yaparak Süleyman Paşa ile Umur Bey'in Bolayır'da buluştuklarını, Umur Bey'in ona artık bir daha Anadolu'ya gitmeyip burada kalmasını tembihlediğini yazar. Bir rivayete göre Süleyman Paşa ölümü halinde Bolayır'a gömülmeyi vasiyet etmiş, bu sayede gazilerin burada tutunacağını düşünmüştür (Anonim Tevârih-i Âl-i Osman, s. 20). Süleyman Paşa'nın adı bilinen oğullarından Melik Nâsır denizde boğulup ölmüş, İsmâil ile İshak ise babalarının vefatından sonra uç kesiminde akın faaliyetlerini sürdürmüştür. İki kızından biri Candaroğlu II. Süleyman Bey ile evli Sultan Hatun (Sinop'taki mezar kitâbesi: Ramazan 797 / Haziran 1395), diğeri ise Akşehir'de vefat eden Efendizâde Hatun'dur (Zilkade 799 / Ağustos 1397).

Süleyman Paşa'ya ait zengin vakıfların mevcudiyeti tahrir kayıtlarından anlaşılmaktadır. Özellikle Bursa, İznik ve Gelibolu'da hayratı mevcuttur.

İznik'te bir mescid ve medrese, Bursa'da bir mescid, Bolayır'da bir cami ve imaret yaptırmış (bk. SÜLEYMAN PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ), bunlara zengin vakıflar tahsis etmiştir. Ayrıca Gelibolu'da ve Bolayır'da bir saray inşa ettirdiğine dair kayıtlar vardır. Gelibolu'da ona nisbet edilen Sultan Camii veya Eskicami 1385 tarihli kitâbesine göre Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa tarafından yaptırılmıştır. Fethinden sonra Ferecik'te de bir büyük manastırı camiye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ionnis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum Libri IV (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae içinde, ed. L. Schopen), Bonn 1832, XX/III, s. 32, 111, 248, 276-278, 288-289, 320-323; Nicephori Gregorae Byzantina Historia (a.e. içinde, ed. I. Bekker), Bonn 1855, III, 171, 203, 224; Aḥmedīs History of the Ottoman Dynasty (ed. Kemal Sılay, JTS içinde), XVI (1992), s. 148-149; Fatih Devri Kaynaklarından Düsturnâme-i Enverî: Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1466) (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2003, s. 23-27; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 122-126; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 17-21; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 171-187; Oruç Beğ Tarihi: Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2007, s. 16-22; Halil İnalcık, "Edirne'nin Fethi 1361", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 138, 140-143; a.mlf., "Orhan", DİA, XXXIII, 379; N. Oikonomides, "From Soldiers of Fortune to Gazi Warriors: The Tyzmpe Affair", Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 239-247; D. M. Nicol, Bizans'ın Son Yüzyılları: 1261-1453 (trc. Bilge Umar), İstanbul 1999, s. 217, 234, 244, 255, 258-259; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, I, 188, 193-198; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi", TTK Belleten, V/9 (1941), s. 281-283; a.mlf., "Orhan Gazi'nin Vefat Eden Oğlu Süleyman Paşa İçin Tertip Ettirdiği Vakfiyenin Aslı", a.e., XXVII/107 (1963), s. 437; Necdet Öztürk, "Ferecik'in Süleyman Paşa Tarafından Fethine Dair", MÜTAD, IV (1989), s. 135-145; I. Beldiceanu-Steinherr, "Le destin des fils

d’Orhan”, AO, XXIII (2005-2006), s. 105-130; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Süleyman Paşa”, İA, XI, 190-194; C. Imber, “Süleymān Pas̲h̲a”, EI^2 (İng.), IX, 843-844; Feridun Emecen, “Nilüfer Hatun”, DİA, XXXIII, 124.

Feridun Emecen

SÜLEYMAN PAŞA, Candaroğlu

(ö. 741/1341 [?])

Kastamonu ve Sinop civarında Şemseddin Candar Bey tarafından kurulan beyliğin ilk hükümdarı

(bk. CANDAROĞULLARI).

SÜLEYMAN PAŞA, Hadım

(ö. 954/1547)

Osmanlı sadrazamı.

Ak hadım ağalarından olduğu için “Hadım” veya “Tavâşî” lakaplarıyla anılır. Milliyeti hakkında açık bilgi bulunmamakla birlikte Macar kökenli olduğu rivayet edilir (Jorga, III, 26). Vefatında seksen yaşlarında bulunduğu göz önüne alınırsa 1470’lerde doğduğu söylenebilir. Hayatının ilk yılları hakkında çok az bilgi vardır. Sarayda harem hizmetine alındı ve Yavuz Sultan Selim’in son zamanlarında hazinedarbaşılığa yükseldi. 929’da (1523) Kaptanıderyâ Lutfi Paşa’nın Karaman beylerbeyiliğine tayini üzerine hazinedarbaşılıktan kaptan-ı deryâlığa (Bostan Çelebi, vr. 60b), Safer 931’de (Aralık 1524) Şam beylerbeyiliğine getirildi (İbn Tolun, s. 258). Kaptan-ı deryâlıktan sonra başka bir görevde bulunup ardından Şam beylerbeyi mi olduğu veya kaptanlıktan doğrudan Şam beylerbeyiliğine tayin mi edildiği hususu açık değildir. Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa Mısır’da karışıklığı sona erdirip düzeni sağladıktan sonra buradan ayrılmadan önce Defterdar İskender Çelebi’nin tavsiyesiyle onu Şâban 931’de (Mayıs-Haziran 1525) Mısır beylerbeyiliğine tayin ettirdi (Bostan Çelebi, vr. 72a). Hadım Süleyman Paşa asıl idarecilik

kariyerini Mısır’da yaptı. Bu görevi sırasında beylerbeyilik divanında bulunan malî ve idarî defterler yandığından 933’te (1526-27) bütün toprakların tahriri hazırlanıp bunlara göre hareket edilmeye başlandı. Süleyman Paşa, Mısır’ın yerli Memlük beylerini tasfiye ve urbanı te’dib ederek eyalette beylerbeyinin nüfuzunu kuvvetlendirdi. İbrâhim Paşa’nın düzenlediği yeni Mısır kanunnâmesini uygulamaya çalıştı. Bu uygulamalar sayesinde malî durumu düzeltilen Mısır’dan İstanbul’a ilk defa 933’te (1526-27) irsâliye hazinesi gönderildi.

Süleyman Paşa, günden güne artan Portekiz tehdidi karşısında Kızıldeniz ve yöresinin ticarî ve askerî güvenliğini sağlamak için kendisinden önce Selman Reis tarafından geliştirilen politikaları benimsedi. Bu kapsamda

güçlü bir donanma oluşturmaya çalıştı. Israrlı talepleri üzerine gemi inşasında kullanılacak kereste ve malzeme 937'de (1530-31) Mısır'a gönderildi. Seksen parçalık bir donanma inşasına başladıysa da Şâban 941'de (Şubat 1535) Irakeyn Seferi'ne katılmak için Mısır hazinesiyle birlikte Kahire'den ayrıldı. Mısır beylerbeyiliğine Hüsrev Paşa tayin edildi. Hadım Süleyman Paşa'nın on yıl süren bu ilk beylerbeyilik döneminin Mısır için bir huzur, refah ve istikrar devri olduğu belirtilir. Ancak bunu güç kullanarak sağladığı, bu arada Mısır'ın önde gelen kabile reislerinden çoğunu katlettirdiği bilinmektedir. Bunlar arasında Saîd şeyhülarabı, Ömeroğulları Murad ve Dâvud, Şarkıye Şeyhülarabı Bakaroğulları'ndan Abdüddâim, Baybars Aclûn, Gazzâle urbânı şeyhi Cemal ve Mısır nâzır-ı emvâli gibi görevliler de vardı (Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri, s. 62). Süleyman Paşa, Irakeyn Seferi esnasında 942 Muharreminde (Temmuz 1535) Rumeli beylerbeyiliğine tayin edilen Mustafa Paşa'nın yerine Anadolu beylerbeyiliğine getirildi (Bostan Çelebi, vr. 166a) 943'te (1536) kubbe veziri oldu. Ancak Portekizliler'in hazırlıkları haber alınınca yeniden Mısır beylerbeyiliğine tayin edildi. 943 yılının Rebîülâhir sonlarında (Ekim 1536) Anadolu tarafına geçip Mısır'a gitti.

Hadım Süleyman Paşa'nın ikinci defa Mısır'a tayini Osmanlılar'ın bir süredir ertelediği, Portekizliler'i Hint sularından uzaklaştıracak sefere artık karar verildiğinin de bir işaretiydi. Gucerât hâkimi Bahadır Şah, 1536'da Bâbür Hükümdarı Hümâyun'la olan savaşlarda desteklerini kazanmak için ittifak yaptığı Portekizliler'in artan baskısı karşısında haremini ve hazinesini veziri Âsaf Han'la Mekke'ye gönderdiği gibi İstanbul'a bir elçi yollayarak yardım talebinde bulundu. Ancak gelişmelerden zamanında haberdar olan Portekizliler, Bahadır Şah'ı 13 Şubat 1537'de hileyle ortadan kaldırdılar. Hadım Süleyman Paşa, Bahadır Şah'ın hazinesini İstanbul'a naklettirdi. Fakat bu nakil ileride kendisi hakkında açılan soruşturma konularından birini oluşturacaktır. Son gelişmeler üzerine Hint seferine karar verildi. Mısır beylerbeyiliğine Dâvud Paşa getirilip Süleyman Paşa Bahrü'l-Külzûm kaptanı sıfatıyla donanmaya serdar tayin edildi.

Yeni beylerbeyinin Kahire'ye ulaşmasının ardından Hadım Süleyman Paşa Süveyş'e geldi. Hazırlıkların tamamlanmasından sonra burada inşa edilen seksen parçalık donanma, aralarında 7.000 yeniçerinin de bulunduğu 20.000

kadar muharip ve kale muhasarasında kullanılacak büyük toplarla 30 Muharrem 945'te (28 Haziran 1538) Süveyş'ten ayrıldı. Korondil, Tûr, Cidde ve Kemerân'a uğrayarak Aden Limanı önlerine geldi. Süleyman Paşa, daha önce Portekizliler'le bir ittifak antlaşması imzalayan Aden Hükümdarı Şeyh Âmir b. Dâvûd'u hile ile gemiye getirtip veziri ve üç adamıyla birlikte katlettirdi. Osmanlı askerleri şehri ele geçirdi. Behram Bey'i Aden sancak beyliğine tayin edip burada 500 kişilik bir müfreze ve üç kadırga bırakan Hadım Süleyman Paşa, Hindistan'da Portekiz üssü durumundaki Diû'ya yöneldi. Akdeniz'in şartlarına alışık olan Osmanlı denizcileri, Hint denizinin muson rüzgârları karşısında bir hayli zorlanarak on dokuz günlük bir yolculuğun ardından ağustos sonu-eylül başlarında Hindistan kıyılarına ulaştı, Eylül 1538'de Diû önlerine geldi.

Bu sırada Antonio de Silveria kumandasındaki bir Portekiz birliği tarafından savunulan Diû Kalesi'nin Hoca Sefer ve Âlâm Han'ın emri altında yaklaşık 15.000 kişilik bir Gucerât kuvveti tarafından muhasarası devam etmekteydi. Hadım Süleyman Paşa, Gucerât kuvvetlerine takviye için karaya bir miktar asker çıkarttıysa da fırtına yüzünden Ca'ferâbâd'a sığınmak zorunda kaldı. 28 Eylül'de Ca'ferâbâd'dan ayrılan Osmanlı donanması iki gün sonra Diû önlerinde demirledi. Bir süredir büyük muhasara toplarıyla takviye edilen Osmanlı ve Gucerât birlikleri tarafından şiddetli bir şekilde dövülen Diû adasının varoşu konumundaki Gogala tabyası ve ardından Kat Kalesi teslim oldu. Süleyman Paşa, Diû Kalesi'ni karadan ve denizden muhasaraya başladı. 4 Ekim'de başlayan üstün Osmanlı topçu ateşi Portekiz kalesinde ağır hasara yol açtı ve müdafilere büyük zayiat verdirdi. Portekizliler, dış kaleyi terkedip denize bakan taraftaki surları yıkılmış haldeki iç kaleye çekildiler. Ancak Osmanlı ve Gucerât kuvvetlerinin arka arkaya saldırıları istenen neticeyi vermedi. Aden Emîri Şeyh Âmir'in âkıbetine uğramaktan korkan Gucerât Hükümdarı III. Mahmud, Osmanlılar'a yardım hususunda isteksiz davrandı. Gucerât Hükümdarı Bahadır Şah'ın Mekke'ye gönderdiği hazinesine el konulması, Süleyman Paşa'nın kendisini ziyarete gelen III. Mahmud'un vezirine huzurunda oturma izni vermeyerek hakaret etmesi, III. Mahmud'un Süleyman Paşa'nın gönderdiği kılıç ve kaftanı eğer bunları bizzat Osmanlı hükümdarı göndermişse kabul edeceğini, aksi halde reddedeceğini bildirmesi ve Osmanlılar'ın bu bölgeye yerleşecekleri düşüncesi iki müttefik arasındaki güveni sarstı.

Hadım Süleyman Paşa beklediği desteği alamayınca geri çekilmeye karar verdi. 6 Kasım 1538 gecesi Osmanlı birlikleri büyük muhasara toplarından bir kısmını bırakarak gemilere binip Diû'dan ayrıldı. Süleyman Paşa'nın bu kararı almasında muhtemelen, büyük bir Portekiz donanmasının yaklaşmakta olduğu haberinin duyulması etkili olmuştu. Süleyman Paşa, Diû'dan dönüşte 27 Kasım 1538'de Şihr Limanı'na uğradı. Hadramut ve Şihr hâkiminin Osmanlı hâkimiyetini kabul etmesiyle önce Aden'e, buradan Bâbülmendep körfezi ve Moha üzerinden geçerek Selman Reis'in katlinden beri kargaşa içindeki Yemen'i bir düzene sokmak için Zebîd'e gitti. Süleyman Paşa, Zebîd hâkimi Nâhudâ Ahmed Bey'i 5 Şevval 945'te (24 Şubat 1539) bir divan toplantısı sırasında öldürterek bölgeyi doğrudan Osmanlı hâkimiyeti altına aldı. Zebîd ve Aden bölgesini kapsayan bir Yemen eyaleti kurulup beylerbeyiliğine Bıyıklı Mehmed Paşa'nın oğlu Mustafa Paşa tayin edildi. Bu idarî düzenlemelerin ardından Yemen'den ayrılarak 22 Şevval'de (13 Mart) Cidde'ye ulaşan Hadım Süleyman Paşa buradan donanmayı Süveyş'e gönderdi, kendisi de Mekke'ye geçti. Hac görevini ifa ettikten sonra kara yoluyla Mısır'a döndü. Bu arada Özdemir Bey'i Mısır'ın güney sahalarını fethetmekle görevlendirmişti.

Süleyman Paşa, Mısır'a döndükten hemen sonra İstanbul'a çağrıldı (Receb 946 / Kasım 1539). İkinci vezir olarak görev yaparken Lutfi Paşa'nın azledilmesiyle 947 Zilkadesinde (Mart 1541) sadrazam tayin

edildi (Lokmân b. Hüseyin, vr. 64a). Bazı kaynaklarda bu tarih Muharrem 948 (Mayıs 1541) diye gösterilir. Bu sırada Avusturya'nın Budin'e saldırması üzerine Macaristan'daki mücadele yeniden başladı. Batıya yönelen Kanûnî Sultan Süleyman, İran'dan gelebilecek herhangi bir saldırıya karşılık doğu sınırlarının güvenliğini sağlamak için Sadrazam Hadım Süleyman Paşa'yı 26 Muharrem 948'de (22 Mayıs 1541) bir miktar kuvvetle Artova'ya gönderdi (a.g.e., a.y.). Gerekli müdafaa tedbirlerini alan ve Safevî taraftarı olduklarından şüphelenilen kimselerin durumunu teftiş eden Süleyman Paşa, Kanûnî Sultan Süleyman seferden dönünce tekrar İstanbul'a gitti. Ferdinand'ın yıllık vergi karşılığında Budin'in kendisine terkedilmesi teklifinin reddinde önemli rol oynadı.

1543'te İstolni Belgrad seferine çıkan Kanûnî Sultan Süleyman'ın

maiyetinde hazır bulunan Süleyman Paşa seferde önemli görevler yaptı. Seferin ardından Edirne'de bir divan toplantısında, Mısır'daki valilikleri sırasında Mısır irsâliye hazinesi ve Bahadır Han'ın gönderdiği paralar hususunda padişahın huzurunda vezirlerden Hüsrev Paşa ile yaptığı münakaşa ağza alınmayacak sözlerle büyük bir tartışmaya dönüşünce Kanûnî Sultan Süleyman 13 Ramazan 951'de (28 Kasım 1544) her ikisini de azletti. Süleyman Paşa'ya emekli olarak Malkara'da oturması emredildi. Mısır'da birbirlerine iki defa halef-selef olan Süleyman Paşa ile Hüsrev Paşa'nın beylerbeyilikleri zamanındaki icraatlarının teftişine başlandı. Her iki paşa topladıkları mal ve paraların defterlerini divana sunarak birbirlerini suçladılar. Bu teftişle ilgili ilk kayıtlar Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan Mühimme Defteri'nde yer alır (Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri, s. 6-11, 57-65). İki yıl devam eden teftiş sürecinde çok yıpranan yaşlı Süleyman Paşa 954 Şâban ayı ortalarında (1547 Eylül sonu) Malkara'da vefat etti. Hadım Süleyman Paşa, özellikle Hindistan seferinde elde ettiği ganimetler sayesinde bir hayli servet sahibi olmuştu. 1000 kadar gümüş kemerli ve güçlü kuvvetli kölesini yanından hiç ayırmadığı söylenir. Vezirler arasında kapı halkının kalabalıklığı ile büyük ün kazanmıştı. Ayrıca Kahire'de pek çok eser yaptırdığı bilinmektedir. Kahire'nin Kūsûn mahallesinde bir zâviye ile (bk. SÜLEYMAN PAŞA MEDRESESİ) biri kale içinde, diğeri Bulak'ta iki cami, Yemen'de kendi adına cami, ribât ve hamam inşa ettirmiştir (el-Masry, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

BA, D.BRZ, nr. 20614, s. 41, 64; BA, KK, nr. 1764, s. 100; Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2002, s. 9-12, 57-65; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 250, 259-260, 281; Sinan Çavuş [Matrakçı Nasuh], Süleymanname: Tarih-i Feth-i Şikloş, Estergon ve İstol-Belgrad (ed. Tülay Duran), İstanbul 1998, s. 157-159, 287-289, 309-319, 377-379, 551-553; Şemseddin İbn Tolun, İʿlâmü'l-verâ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1383/1964, s. 258; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Kayhan Atik), Ankara 2001, s.

277, 282, 290-292, 295, 300; Anonim Târîh-i Âl-i Osmân (haz. Mustafa Karazeybek), (yüksek lisans tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 389-391; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 129b, 296b, 333b, 338b; Bostan Çelebi, Süleymannâme, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317, vr. 60b, 72a, 160a, 166a; a.e., TTK Ktp., nr. 18, vr. 164a-b, 183a, 186a, 201b-205a, 212a; Feridun Bey, Münşeât, I, 551-554; II, 586, 591; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, tür.yer.; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, TİEM Ktp., nr. 1973, vr. 64a-b, 66a, 67a-b, 69a; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 21; Zinkeisen, Geschichte, III, 5, 82-83; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, III, 26; H. Melzig, Büyük Türk Hindistan Kapılarında. Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Amiral Hadım Süleyman Paşa'nın Hint Seferi, İstanbul 1943, tür.yer.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 393-397, 549; N. Ahmet Asrar, Kanunî Sultan Devrinde Osmanlı Devletinin Dinî Siyaseti ve İslâm Âlemi, İstanbul 1972, s. 258-267; M. Yakub Mughul, Kanunî Devri Osmanlılar'ın Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint Müslümanları Münasebetleri (1517-1538), Ankara 1987, s. 132-172; Ahmed M. el-Masry, Die Bauten von Ḫādim Sulaimān Pascha (1468-1548), Berlin 1991; Sinan Çukuryurt, Matrakçı Nasuh'un Süleymanname'si (1a-95b) (Transkripsiyon ve Değerlendirme), (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 6, 21-23, 31, 51-52, 93; Davut Erkan, Matrâkçı Nasûh'un Süleymânnâmesi: 1520-1537 (yüksek lisans tezi, 2005), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, metin, vr. 97a; Fevzi Kurtoğlu, "Hadım Süleyman Paşa'nın Mektupları ve Belgrad'ın Muhasara Pilânı", TTK Belleten, IV/13 (1940), s. 53-87; Cengiz Orhonlu, "XVI. Asrın İlk Yarısında Kızıldeniz Sahillerinde Osmanlılar", TD, XII/16 (1962), s. 9-13; Şerafettin Turan, "Süleyman Paşa", İA, XI, 194-197; C. Orhonlu, "Khādim Suleymān Pas̲h̲a", EI^{2} (İng.), IV, 901-902.

Erhan Afyoncu

SÜLEYMAN PAŞA, Malatyalı

(ö. 1098/1687)

Osmanlı sadrazamı.

Malatya'da doğdu. Ermeni asıllı olduğu yolundaki rivayet zayıf ve şüphelidir. "Koca" lakabıyla da anılır. Akrabasından Kapıağası İsmâil Ağa'nın aracılığıyla küçük yaşta Atmeydanı'ndaki İbrâhim Paşa Sarayı'na girdiği, ardından Enderun'a alınıp eğitim kademelerinden geçerek tülbent ağalığına kadar yükseldiği bilinmektedir. Silâhdar, onun Enderun'a alınmasından sonra Seferli Koğuşu'na miftah şâkirdi yapıldığını ve Has Oda'ya intikal ettiğini belirtir (Târih, II, 293). 1050'de (1640) Arnavut Mûsâ Paşa'nın yerine silâhdarlığa getirildi; ardından vezirliğe yükselip altı ay kadar kubbe vezirliğinde bulundu. 12 Cemâziyelevvel 1054'te (17 Temmuz 1644) Rum eyaleti beylerbeyi (BA, Ruûs Defteri, nr. 258/51 A, s. 45) ve daha sonra Erzurum valisi oldu. Bu görevdeyken İran'dan gelip kendisinin on yıl önce katledilmiş bulunan Abaza Mehmed Paşa olduğunu iddia eden birinin Erzurum'da çıkardığı karışıklıklarla uğraştı ve onu ortadan kaldırmayı başardı (Evliya Çelebi, I, 236-238). Bu âsinin 8 Rebîülâhir 1056'da (24 Mayıs 1646) İstanbul'a gönderilen başının Abaza'ya aidiyeti hakkındaki şüpheyi gidermek için İstanbul'a çağrıldı (Kâtib Çelebi, II, 292). İstanbul'a gittikten sonra Çeşme'de Anadolu askerini Girit'e sevketmekle görevlendirildi (Cemâziyelevvel 1057 / Haziran 1647). Ardından Sakız muhafızlığında bulundu (a.g.e., II, 313). İstanbul'a dönüşünde vezâret hasları ile tekrar kubbe veziri oldu ve Sultan İbrâhim'in küçük yaştaki kızı Ayşe Sultan ile evlendirildi. Onunla beş ay nikâhlı kaldı. Ayşe Sultan daha sonra İpşir Mustafa Paşa'ya verildi. Alderson'un Süleyman Paşa'nın zevcesini IV. Murad'ın kızı, İpşir Mustafa Paşa'nın zevcesini Sultan İbrâhim'in kızı olarak göstermesi yanlıştır (The Structure of the Ottoman Dynasty, lv. XXXVI, XXXVII).

Kara Murad Paşa, on aylık ikinci sadâretinde karşılaştığı birtakım güçlükler ve hakkındaki isnatlar neticesinde mevkiini muhafaza edemediğinden sadâret, padişah üzerinde büyük nüfuzu olan eski yeniçeri ağalarından

Karahasanzâde Hüseyin Ağa'nın rolüyle 16 Şevval 1065'te (19 Ağustos 1655) kubbe veziri Süleyman Paşa'ya verildi. Çok güç şartlarda sadrazam olan Süleyman Paşa'nın altı ay on gün devam eden görevi sırasında ortaya çıkan belli başlı hadiseler Celâlî ve valilerin yol açtığı karışıklıklar, Girit ve Kırım olaylarıyla malî sıkıntılar çerçevesinde toplanabilir.

Süleyman Paşa, gerek şahsiyeti gerekse mevkiinin durumu sebebiyle zaruri olan ıslahatı yapacak güçte değildi. Nitekim sonradan Köprülü Mehmed Paşa'nın sadârete getirilmesine sebep olan mimar Kasım Ağa, Süleyman Paşa'ya neden kapıkulu sayısını azaltıp malî tasarrufta bulunmadığını ve liyakatli kimseleri iş başına getirmediğini sorduğunda Süleyman Paşa

nüfuzlu kimselerin himayesi sebebiyle iş başındakileri uzaklaştıramadığını, etrafını çeviren casus ağının liyakatli kimselerle temasına bile engel olduğunu, malî kudreti olmayanlarla iş yapamayacağını, geleceğe yönelik tedbirler almak yerine günlük ihtiyaçları karşılamakla uğraştığını bildirmişti (Naîmâ, VI, 135). Malî sıkıntıyı gidermek için iki üç yıllık vergilerin peşin para ile iltizama verilmesi, yahudi sarraflardan alınan züyûf akçenin kapıkuluna ulûfe olarak dağıtılması gibi uygulamalar kaldırılacağı yerde arttırılmaktaydı. Devlet memuriyetleri altı yedi ayda bir satılıp her ulûfe dağıtımında istikraz adıyla Enderun hazinesinden birkaç yüz kese alındığı halde malî sıkıntı önlenememekteydi. Son defa tevcihler, müsâdere ve istikrazlarla sağlanan para maaşlara yetmediğinden defterdarın etrafındaki mültezimlerin telkiniyle hazinedeki sağlam para sarraflara verilip çingene ve meyhane akçesi denilen kırkık ve kızıl (bakırı çok) akçe ile değiştirilerek güçlükle ulûfe tamamlanabilmişti. Fakat bu durumun bir karışıklığa yol açacağının farkında olan Süleyman Paşa sadâretten feragat ettiğini vâlide sultana bildirdi. Devlet üzerinde nüfuz sahibi olanların çoğu, onun son derece mülayim bir adam ve kendi nüfuzlarının devamı için bir siper olduğunu düşünerek azlini istememekteydi. Ancak bazı devlet adamları sadâretin bir ehline verilmesini Dârüssaâde ağası vasıtasıyla vâlide sultana telkin etti. Gizlice yapılan istişarelerden sonra 2 Cemâziyelevvel 1066 (27 Şubat 1656) tarihinde mühür Süleyman Paşa'dan alınarak Girit serdarı Deli Hüseyin Paşa'ya gönderildi. Süleyman Paşa bir bakıma azledilmiş olmakla hayatını kurtarmıştı. Nitekim alınan yanlış malî tedbirler, Girit'ten gelen yeniçerilerin 9 kıst mevâcib talebiyle yaptıkları gösteriye eklenince daha mührün alınmasından bir hafta geçmeden Çınar Vak'ası adıyla anılan çok

vahim hadise patlak vermiştir.

Çınar Vak‘ası’nın ardından Süleyman Paşa 6 Cemâziyelâhir’de (1 Nisan) Bosna valiliğine tayin edildi. 14 Safer 1067’ye (2 Aralık 1656) kadar bu hizmette kaldı (Silâhdar, I, 36). Bosna’dan azlinden iki yıl sonra padişahın Celâlî isyanlarının bastırılması hareketini takip etmek için Bursa’da bulunduğu sırada İstanbul kaymakamlığına getirildi (4 Zilkade 1069 / 24 Temmuz 1659). 16 Zilkade 1070’te (24 Temmuz 1660) Odunkapısı’ndan çıkan yangın, Kaymakam Süleyman Paşa’nın bütün gayretlerine rağmen kırk dokuz saat devam ederek Fatih-Unkapanı-Eminönü ve Sultanahmet-Kadırga-Samatya arasına yayılıp devrin kaynaklarına göre 280.000 evi harap etti. Yangının yayılmasında kusurlu bulunan Süleyman Paşa azledilerek Edirne’ye çağrıldı. Ardından Silistre (Özü) beylerbeyiliğine gönderildi. 1663 sonbaharında Don Boğazı’nda Kazaklar’ın kayıklarıyla Karadeniz’e geçerek sahilleri vurmalarını önlemeye çalıştı. Ancak bunda da başarılı olamadı. Sisli bir havada Kerç Boğazı’ndan çıkan Kazaklar’ın yine etrafı yağmalamasından sorumlu tutulacağını düşünüp kendini kurtarmak için boğazın muhafazasında bulunan Azepler ağası Mehmed Ağa’yı gafletle, Karadeniz donanması serdarı Mehmed Paşa’yı ise vakitsiz İstanbul’a dönmekle itham ederek idamlarına yol açtı. Karadeniz’e tekrar donanma çıkarıldıysa da Kazaklar bir fırsatını bulup izlerini kaybettirdiler. Süleyman Paşa, yine Bucak sınır boylarında Akkirman muhafazasında bulunurken 3 Zilkade 1075’te (18 Mayıs 1665) ikinci defa İstanbul kaymakamı tayin edilince Akkirman’dan süratle ayrılıp 17 Zilkade’de (1 Haziran) İstanbul’a geldi. Bu defa da İstanbul’da yangın âfetiyle karşılaştı. 10 Muharrem 1076 (23 Temmuz 1665) gecesi Galata önünde bir kalyon, ertesi gece bir câriyenin verdiği ateşle Topkapı Sarayı’nın Harem’i ve civarındaki binalar yanmış, Harem halkı önce Çayır Köşkü’ne, ardından Eski Saray’a nakledilmişti. 25 Muharrem’de (7 Ağustos) Odunkapısı’ndan çıkan bir yangının Zindankapı’ya kadar olan sahayı kül ettiği haberi padişaha ulaşmıştı. Verilen şiddetli emirlerle yangını kasten çıkaran kundakçılar yakalanıp nisbî bir huzur temin edilebildi. IV. Mehmed, Edirne’den Gelibolu yoluyla İstanbul’a dönerken Kaymakam Süleyman Paşa tarafından 29 Rebîülevvel’de (9 Ekim) Küçükçekmece’de karşılandı. 2 Rebîülâhir’de (12 Ekim) padişah ve sadrazam şehre girdiklerinde Süleyman Paşa’nın kaymakamlığı da sona ermiş oldu ve tekrar kubbe vezirleri arasına katıldı. Girit seferi dolayısıyla padişahın Edirne’ye hareketini (7 Şevval

1076 / 12 Nisan 1666) takiben vâlide sultan ve şehzadelerin de Edirne’ye hareketi kararlaştırılmış olduğundan Süleyman Paşa vâlide sultan konakçılığıyla görevlendirildi. Ardından Erzurum valiliğine gönderildi (3 Zilhicce 1076 / 6 Haziran 1666). Bir yıl sonra azledilerek vezâret haslarıyla emekliliğe sevkedildi (28 Zilhicce 1077 / 21 Haziran 1667). Son yirmi yılını Üsküdar’daki evinde geçiren Süleyman Paşa, seksen yaşlarında iken 15 Rebîülâhir 1098 (28 Şubat 1687) tarihinde vefat ederek evi civarında hazırlamış olduğu mezara defnedildi. Kaynaklarda yumuşak tabiatlı, saf, dindar, ancak şanssız bir devlet adamı olarak nitelendirilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Fezleke, İstanbul 1287, II, 292, 313; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2163, vr. 6b; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmanî, İstanbul 1340, s. 36; Vecîhî Hasan, Târih, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 917, vr. 46b, 47b, 49a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 236-238; II, 167; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi‘nâme, TSMK, Koğuşlar, nr. 915, vr. 12b, 25b, 26b, 70a-72a, 93b-104a, 117b; Naîmâ, Târih, VI, 106-108, 135-138, 155, 282, 401; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 101; Silâhdar, Târih, I, 16, 26, 36, 166, 183-185, 255, 379, 384, 389, 410, 434; II, 264, 293; Râşid, Târih, I, 97, 105, 129; A. D. Alderson, The Structure of the Ottoman Dynasty, Oxford 1956, lv. XXXVI, XXXVII; Bekir Kütükoğlu, “Süleyman Paşa”, İA, XI, 197-200.

Bekir Kütükoğlu

SÜLEYMAN PAŞA CAMİİ ve MEKTEBİ

Kahire'de Osmanlı üslûbunu yansıtan XVI. yüzyıla ait cami ve mektep.

Kahire Kalesi'nde yer alan cami, Fâtımî döneminde Emîr Ebû Mansûr Kusta tarafından 535 (1141) yılında inşa ettirilip yanındaki türbe dolayısıyla Sîdî Sâriyetü'l-Cebel Camii veya burada ders veren Ebü'l-Hasan er-Rudeynî'den dolayı Rudeynî Camii diye anılan yapının yerine yaptırılmıştır. Kuzeybatıdaki taçkapısı üzerinde bulunan Arapça kitâbesine göre iki defa Mısır valiliği yapan Hadım Süleyman Paşa tarafından 935 (1528-29) yılında inşa ettirilmiştir. Doğu yönündeki sıbyan mektebiyle birlikte bir bahçe içinde düzenlenmiş olan camiyi Evliya Çelebi, "... Kâgir binadır ve camisi yekpâre müdevver bir kubbe-i nilgûndur. İçinde asla amûd sütun yoktur ... Ve mihrap gayet musanna hurde taşlar ile inşa olunmuştur ... Ve minberi mermerden musanna şirin kârlı minberdir" şeklinde tasvir etmektedir.

Cami kuzeybatı yönündeki revaklı avlu ile harem kısmından oluşmaktadır. Kuzey köşesindeki Sîdî Sâriye Türbesi'nden dolayı simetrik bir düzenleme göstermeyen avlusu kare planlıdır. Aynı zamanda son cemaat yerini de meydana getiren güneydoğu revakı üç taş ayağa oturan sivri kemerlerin taşıdığı -giriş üzerindeki daha büyük-dört kubbeyle örtülmüştür. Diğer üç yönde altı ayağın desteklediği sekiz sivri kemerle taşınan dokuz kubbeli revak dolanmaktadır. Avlu zemini geometrik motifli renkli mermer döşemeye sahiptir. Her revak gözünde sivri kemer alınlıklı, dikdörtgen şekilli ve alçı şebekeli birer pencereye yer verilmiştir. Bunlar iki kanatlı ahşap kepenklidir.

Güneybatı ve kuzeydoğu yönlerinde birer giriş kapısı olan avludan son cemaat yerindeki cümle kapısı ile harime geçilmektedir. Çevresi bitkisel motifli kalem işiyle süslü, renkli mermer bordürlerle üç taraftan kuşatılmış basık kemerli bir form gösteren ve üzerinde lâcivert zemin üzerine sarı harflerle iki satırlık Arapça kitâbeyi barındıran kapının iki tarafında

duvarlar pencerelerin üst seviyesine kadar renkli mermerle kaplanmıştır. Girişin üstündeki kubbenin içi de yeşil, sarı, kırmızı, kahverengi ve mavi renkli bitkisel motifli kalem işleriyle bezenmiştir. Kubbe eteğinde Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler vardır. Diğer taraflardaki revak duvarlarıyla kubbe içleri süslemesizdir. Avluda biri türbe cephesinde, diğeri kuzeydoğudaki revakın kemer köşeliklerinden birinde olmak üzere iki adet güneş saati mevcuttur. Caminin düzgün kesme taştan örülmüş duvarlarında üç kat halinde pencereler açılmıştır. Bunlardan alttakiler sivri kemer alınlıklı ve dikdörtgen, ortadakiler yuvarlak, üsttekiler ise sivri kemerlidir. Duvarların köşeleri pahlanarak kubbelere geçiş sağlanmıştır.

İç mekân genel düzenleme itibariyle ters "T" şeklinde bir plan göstermektedir. Ortadaki kare mekânın üzerini, dört geniş kemerle taşınan büyük bir kubbe örtmektedir. Kubbeyi kuzeybatı yönü hariç üç taraftan üç yarım kubbe kuşatmaktadır. Kubbelere geçişler pandantiflerle sağlanmıştır. Böylece dört yarım kubbeli merkezî planlı camilere giden yolda çok önemli bir merhale sayılan üç yarım kubbeli merkezî planlı şema Osmanlı mimarisinde Kahire'de ilk defa uygulama alanı bulmuştur. Süleyman Paşa Camii köşe kubbelerine yer verilmemesi ve mihrap önü ile yan bölümlerin orta mekâna birer eyvan biçiminde açılması sebebiyle plan açısından erken dönem eyvanlı tabhâneli (zâviyeli) camilere benzer bir düzenleme de göstermektedir. Beden duvarlarındaki pencerelere ilâveten kubbe eteklerinde açılan pencereler sayesinde ferah bir iç mekân elde edilmiştir. Zemini mermer kaplamalı caminin kubbeleri içten Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler, Allah, Muhammed, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali isimleriyle çok renkli bitkisel motifli kalem işleriyle süslenmişken dıştan tek renkli çinilerle kaplanmıştır.

Kıble duvarının ortasında yer alan mihrap siyah, kırmızı ve beyaz mermerden çok renkli bir görünüşe sahiptir. Nişin alt kısmında üç dilimli kemer dizisi, ortasında on iki kollu yıldız geçme, kavsarasında zikzak motifleri bulunmaktadır. Kemer içinde köşelerinde ve çevresini dolanan bordürde palmet ve üç dilimli yaprak desenlerine yer verilmiştir. Bu formuyla mihrap Memlük geleneğini devam ettirmektedir. Eyvanın sağ köşesine yerleştirilmiş olan ve üzerinde yaldızlı süslemeler bulunan mermer minber Anadolu üslûbundadır. Müezzin mahfili harimin kuzeybatı duvarının içinde girişin üzerindedir. Ahşap konsollara oturan mahfille

girişin içinde sağ tarafta yer alan ahşap vaaz kürsüsü çok renkli süslemelere sahiptir. Minare güneybatı cephesinde harimle revaklı avluya geçit veren kapı arasındadır. Kare kaide üzerinde yükselen silindirik gövdede mukarnaslara oturan iki şerefesi silindirik petek kısmı ile Anadolu tarzındadır.

Caminin doğu tarafında yer alan sıbyan mektebi Kahire'deki diğer Osmanlı mekteplerinden farklı bir plana sahiptir. Cepheleri iki katlı pencerelerle hareketli bir görünüm sergileyen mektebin kuzeybatı cephesinde ortadaki diğerlerine göre daha geniş ve yüksek olan üç sivri kemerli bir açıklık mevcuttur. Mektep 13,5 × 5 m. ölçülerinde yazlık ve kışlık olmak üzere iki bölümden oluşan dikdörtgen bir plana sahiptir. Ortadaki bölümler birer tam kubbe, yanlar ise birer yarım kubbe ile örtülmüştür. Kubbelerin üzeri camide olduğu

gibi tek renkli çinilerle kaplanmıştır. Kışlık bölümün güneydoğu duvarının ortasında yer alan mukarnas kavsaralı mihrap oldukça sade bir yapıya sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 220-223, 232; Sicill-i Osmânî, III, 78-79; Suut Kemal Yetkin, İslâm Sanatı Tarihi, Ankara 1954, s. 283; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 312; M. Meinecke, "Die Architectur des 16. Jahrhunderts in Kairo, Nach, der Osmanischen Eroberuno von 1517", IVa congre's international d'art turc, Aix-en-Provence 1976, s. 145-152; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1404/1983, II, 136-139; V, 81-84; P. d'Avennes, Arab Art As Seen Through the Monuments of Cairo, Paris 1983, s. 120; R. B. Parker - R. Sabin, Islamic Monuments in Cairo: A Practical Guide (ed. C. Williams), Cairo 1985, s. 226; D. Behrens-Abouseif, The Minarets of Cairo, Cairo 1985, s. 158; a.mlf., Islamic Architecture in Cairo: An Introduction, Cairo 1996, s. 158; Afîf el-Behnesî, el-Fennü'l-İslâmî, Dımaşk 1986, s. 245; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi,

İstanbul 1986, s. 171; Ebü'l-Hamd Mahmûd Fergalî, ed-Delîlü'l-mûcez li-ehemmi'l-âs̱âri'l-İslâmiyye ve'l-Ḳıbṭiyye fi'l-Ḳāhire, Kahire 1411/1991, s. 159; Abdullah Atia Abdülhafız, Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimarî Etkileşimler (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 31-39; Ahmet Ali Bayhan, Mısır'da Osmanlı Devri Mimarisi (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 25-28.

Ahmet Ali Bayhan

SÜLEYMAN PAŞA CAMİİ ve TÜRBESİ

XIV. yüzyılda Bolayır'da inşa edilen cami ve türbe.

Orhan Gazi'nin oğlu Rumeli fâtihi Gazi Süleyman Paşa'nın (ö. 758/1357 [?]), Fâtih Sultan Mehmed devrinde düzenlenmiş vakfiyesinden ve aynı döneme ait vakıf tahrir defterlerinden Bolayır kasabasında cami, zâviye, imaret, kervansaray ve türbeden oluşan bir külliye yaptırdığı anlaşılmaktadır. Gelibolu yarımadasının kuzey ucunda Trakya kıyısında yer alan ve Çanakkale'nin ilçesi olan Bolayır, Rumeli fütuhatına katılmak üzere Anadolu'dan gelen askerî birliklerin hareket noktasıydı. Adı geçen belgelerde imaret veya zâviye diye anılan söz konusu yapı topluluğundan günümüze kadar cami ile türbe gelebilmiş, diğer birimler ortadan kalkmıştır.

Dikdörtgen bir alanı kaplayan cami kâgir duvarlı ve kırma çatılıdır. Almaşık duvar örgüsü kaba yontulu kesme taşlar ve değişken tuğla sıralarından oluşur. İçeriden 9,05 × 10,75 m. boyutlarında olan harim iki sıra halinde düzenlenmiş pencerelere sahiptir. Her duvarda ikişer adet olan dikdörtgen biçimindeki alt pencereler kesme taş sövelerle kuşatılmış ve tuğla örgülü sivri hafifletme kemerleriyle taçlandırılmıştır. Kuzey (giriş) cephesinin ekseninde yer alan basık kemerli giriş sivri kemerli bir nişin içine yerleştirilmiştir. Diğer cephelerde alt pencerelerin üstüne isabet eden ikişer adet sivri kemerli tepe penceresi mevcuttur. Kare kaideli ve silindir gövdeli bodur minare harimin kuzeybatı köşesinde yükselir. Dıştan bir payandayla takviye edilen mihrapta yalnızca mukarnaslı kavsara özgün kalabilmiştir. Alt kısmında sivri kemerlerin sıralandığı minberin korkuluğu kabartma geometrik geçmelerle süslüdür. Minberin kaş kemerini taçlandıran palmet biçimli alınlığın alt kesiminde kırık kaş kemerciklerle son bulan bir kartuşun içinde sülüsle yazılmış kelime-i tevhid, bunun üzerinde palmeti dolduran rûmî kabartmalar mevcuttur.

956 (1549) yılında tamir edildiği manzum kitâbesinden anlaşılan kare planlı

(7,80 × 7,87 m.) türbenin duvarları Cumhuriyet dönemindeki bir onarımda bir sıra tuğla, bir sıra kesme taştan almaşık örgüyü taklit eden boyalı sıva ile kaplanmıştır. Doğu cephesinde giriş, diğer cephelerde birer adet mermer söveli dikdörtgen pencere vardır. Sekizgen kasnağa oturan, içten sekizgen piramit, dıştan kubbe şeklindeki örtü, Osmanlı mimarisinde alışılmamış bir görünüm arzetmekte olup Selçuklu kümbet tasarımından izler taşımaktadır. Süleyman Paşa'nın bir seki üzerinde yer alan kabri XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait, empire (ampir) üslûbunda dökme pirinçten parmaklıklarla kuşatılmıştır. Sandukanın özgün sırmalı kavuğu önce İstanbul'daki Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ne, oradan Topkapı Sarayı Müzesi'ne nakledilmiştir. Süleyman Paşa'nın ayak ucunda kendisiyle beraber ölen atının gömülü olduğu rivayet edilir.

1880'lere tarihlenen bir fotoğrafta türbeye bitişen çatılı bir birim görülür. Geç dönem özelliklerine sahip üç kemerli, üçgen alınlıklı bir girişi olan bu bölüm, Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından vakıf kayıtlarında sözü edilen ilâve mescid diye nitelendirilmiştir. Aynı fotoğrafta, camiyle türbenin etrafındaki avluyu kuşatan ve günümüzde mevcut olmayan parmaklıklı bir çevre duvarı dikkati çeker. Avlu girişinin ok uçlarıyla sonuçlanan demir kanatlarının yanlardan kare kesitli, üstlerinde küreler olan, empire üslûbunda kesme taş dikmelerle kuşatıldığı, moloz taş örgülü, alçak bir duvara oturan, kapıyla aynı özelliklere sahip parmaklıkların da dikmelere benzer babalarla takviye edilmiş olduğu görülmektedir. Günümüze ulaşmayan zâviye, imaret

ve kervansaray yapılarının konumları ve mimari özellikleri hakkında bilgi yoktur.

Türbenin yakınında, önce Sakız'da bir caminin hazîresine defnedilmiş iken vasiyeti üzerine naaşı buraya nakledilen Nâmık Kemal'in kabri yer alır. Tasarımı ve kabartma süslemeleriyle birinci ulusal mimarlık üslûbunu yansıtan kabir mermerden bir lahit biçimindedir. Palmet dizileriyle sınırlı olan alt kesimin yüzlerine rûmîlerden müteşekkil, uçları palmetli şemseler konmuştur. Kıvrımlı bir kumaş biçiminde yontulmuş olan üst kesimin ortasında Kâbe ve Ravza-i Mutahhara örtülerini taklit eden, zikzaklı yazı kuşaklarıyla bezeli bir bölüm vardır. Yazı kuşaklarında alternatif olarak sülüs hatlı kelime-i tevhid ve "Allah celle celâluhû" ibaresi yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 41-48; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 163-165.

M. Baha Tanman

SÜLEYMAN PAŞA MEDRESESİ

Kahire'de XVI. yüzyılın ortalarında Osmanlı tarzında inşa edilen medrese.

Kahire'de Sürûciye caddesinde bulunan medrese (el-Medresetü's-Süleymâniyye, et-Tekiyyetü's-Süleymâniyye) taçkapısı üzerindeki dört satırlık Arapça kitâbesine göre 950 (1543) yılında Vezîriâzam Hadım Süleyman Paşa tarafından yaptırılmıştır. Evliya Çelebi'nin, "Rum tarzı cümle hücreleri kâgir kubbedir. Hareminde abdesthane ile mâmur medresedir" şeklinde tasvir ettiği yapı 1992 yılındaki büyük Kahire depreminde zarar görmüştür. Günümüzde hücreleri başşehir dışından göçüp gelen aileler tarafından ikametgâh olarak kullanılmakta, kuzeybatı cephesi ahşap desteklerle ayakta durabilmektedir.

Kuzeydoğu ve güneydoğu yönleri diğer yapılarla kuşatılmış durumdaki medresenin ana cephesi kuzeybatıdadır. Sürûciye caddesine bakan cephe iki katlıdır; alt katında zemin seviyesinde yedi adet dükkâna yer verilmiştir. 25,80 m. uzunluğundaki cephenin üst katında hücrelere ait, önceden demir parmaklıklı olduğu sanılan dikdörtgen biçiminde on altı pencere açılmıştır. Bunların üzerinde farklı boyutlarda pencerelere yer verildiği görülmektedir. Cephenin ortasındaki taçkapı Memlük üslûbunda ve anıtsal ölçüdedir. Taçkapı köşe boşlukları palmet-rûmî ile tezyin edilmiş, etrafı girift süsleme kuşağıyla çevrilmiş üç dilimli kemerli bir niş içerisinde düz atkı taşlı kapı açıklığı ve iki yanında birer mastaba, daha üstte yatay dikdörtgen biçiminde mermer kitâbe ile onun üzerinde iki kenarında birer gömme sütunçesi olan ve mukarnaslarla nihayetlenen bir dikdörtgen niş içinde dikdörtgen şekilli bir pencereden oluşmaktadır. Leymûn sokağına bakan güneybatı cephesi 34 m. uzunluğundadır. Batı ucunda basık kemerli bir tâli girişle onun yanında ve üzerinde dikdörtgen biçiminde pencereler açılmıştır. Alttakiler ahşap korkulukludur. Güney kısmında beş pencere daha mevcut olup bunlar birer dikdörtgen niş içerisindedir.

Genel düzenleme itibariyle dikdörtgen plan gösteren medresenin beden duvarları düzgün kesme taştan, örtü sistemi tuğladandır. Kuzeybatı cephesinin ortasındaki taçkapıdan on iki basamaklı bir merdivenle 10,70 m.

uzunluğundaki bir koridora, oradan da avluya ulaşılmaktadır. Koridor ardarda üç çapraz tonozla örtülmüştür. Zemini taş döşemeli ve üzeri açık avlu 11,65 × 10,30 m. ölçülerindedir; dört yönden avlu zemininden 15 cm. kadar yükseltilmiş birer seki durumundaki revaklarla kuşatılmıştır. Kuzeybatı revakının ortasındaki göz giriş koridoru, güneydoğudaki revakın ortasındaki göz ise ardındaki 3,75 m. genişliğinde ve 3,65 m. derinliğinde dershane ise eyvanı sebebiyle diğerlerinden daha büyük tutulmuştur. On iki mermer sütuna oturan on iki sivri kemerli revak on altı küçük kubbe ile örtülmüştür. Bunların ardında 3 × 3 m. ebadında yirmi bir adet öğrenci hücresi mevcuttur. Revaklara açılan birer kapı ile pencereye sahip olan hücreler birer küçük kubbe ile kapatılmış durumdadır. Hücrelere göre daha büyük tutulmuş olan dershanenin güneydoğu duvarının ortasında kırmızı ve beyaz taşların alternatif kullanılmasıyla elde edilmiş, güneş ışını süslemeli bir mihrap bulunmaktadır. Medrese daha sonraları Kādiriyye tekkesi olarak kullanıldığından et-Tekiyyetü's-Süleymâniyye diye anılmış, güney köşesindeki hücre de Şeyh Resûl el-Kādirî ile İbrâhim el-Kādirî'nin mezarlarını içeren bir türbe olarak düzenlenmiştir.

Mısır'daki Osmanlı tarzı medreselerin ilk örneği olan Süleyman Paşa Medresesi daha sonra inşa edilen eğitim kurumlarına örnek teşkil etmiştir. Ancak bunların birçoğu günümüze ulaşmamıştır. 1164 (1751) tarihli Sultan Mahmud Medresesi benzer plan şemasıyla Kahire'deki bir diğer Osmanlı yapısı olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca Süleyman Paşa Medresesi, eyvanlı dershanesi sebebiyle erken devir Bursa yapılarından Yıldırım ve Murâdiye medreseleriyle paralellik göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 232; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1982-86, II, 138-144; VI, 161; M. S. Briggs, Muhammadan Architecture in Egypt and Palastine, New York 1974, s. 137-138; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 5; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâˀühe'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1404/1983, V, 95-98; Rebî' Hâmid el-Halîfe, Fünûnü'l-

Ḳāhire fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî (1517-1800), Kahire 1984, s. 32-33; R. B. Parker - R. Sabin, Islamic Monuments in Cairo: A Practical Guide (ed. C. Williams), Cairo 1985, s. 113; M. M. Îsâ, eṭ-Ṭırâzü'l-ʿOs̱mânî fi'l-münşeʾâti't-taʿlîm bi'l-Ḳāhire (doktora tezi, 1987), Câmiatü'l-Kāhire, s. 278-280; Ahmet M. el-Masry, Die Bauten von Ḫādim Sulaimān Pascha (1468-1548), Berlin 1991, s. 108-119; Abdullah Atia Abdülhafiz, Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimarî Etkileşimler (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 31, 90-94; Kâmil Haydar, el-ʿİmâretü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, s. 16; D. Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo: An Introduction, Cairo 1996, s. 113; Ahmet Ali Bayhan, Mısır'da Osmanlı Devri Mimarisi (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 136-138; M. Ebü'l-Amâyim, Âs̱ârü'l-Ḳāhireti'l-İslâmiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 2003, s. 59-63.

Ahmet Ali Bayhan

SÜLEYMAN SÂDEDDİN EFENDİ

(bk. MÜSTAKİMZÂDE SÜLEYMAN SÂDEDDİN).

SÜLEYMAN b. SURAD

(سليمان بن صرد)

Ebü'l-Mutarrif Süleymân b. Surad b. el-Cevn el-Huzâî (ö. 65/685)

Sahâbî.

Doksan üç yaşında vefat ettiği dikkate alındığında milâdî 592 yılı civarında doğduğu söylenebilir. Huzâa kabilesinin Yemen'den sonra ikinci vatanı olan Merrüzzahrân'da dünyaya geldi. Adı Yesâr iken müslüman olunca Hz. Peygamber adını Süleyman olarak değiştirdi. Resûl-i Ekrem'in yaşadığı dönemde hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakta, Medine'ye hicret edenler arasında yer aldığı sanılmaktadır. Kûfe şehri kurulunca (17/638) oraya yerleştiği, Hz. Ali taraftarı olduğu halde Cemel Vak'ası'na (36/656) katılmadığı, bu sebeple Hz. Ali'nin ona sitem ettiği bilinmektedir. Süleyman, Sıffîn Savaşı'nda (37/657) Hz. Ali'nin sağ kanat piyadelerine kumandanlık etti. Bu savaşta Muâviye b. Ebû Süfyân ordusunun önemli savaşçılarından Havşeb b. Tahye Zûzuleym'i öldürdü ve yüzündeki kılıç yarasıyla Hz. Ali'nin huzuruna geldiğinde halife ona, "Müminlerden Allah'a verdiği söze sadık kalan adamlar da vardır" meâlindeki âyeti okuyarak (el-Ahzâb 33/23) iltifat etti. Hz. Ali'nin şehid edilmesinden (40/661) sonra oğlu Hz. Hasan'a biat etti. Onun hilâfeti Muâviye b. Ebû Süfyân'a devretmesinin ardından Muâviye'ye biat etmediği gibi hilâfetten feragat kararından vazgeçmesi için Hz. Hasan'ın yanına giden heyete sözcülük etti. Hasan'a Muâviye'den yeterli güvenceyi almadığını, ondan sonra hilâfetin kendisine geçeceğini kararlaştırması gerekirken bunu yapmadığını söyledi; pek çok taraftarı bulunduğunu hatırlatarak Muâviye'yi hilâfetten azledip mücadeleyi yeniden başlatmasını teklif etti. Fakat beklediği cevabı alamadı. Hz. Hasan'ın ölümü üzerine (49/669) arkadaşlarıyla birlikte Hz. Hüseyin'e bir tâziye mektubu yazarak kendisine bağlılığını bildirdi. Muâviye de Kûfe Valisi Mugīre b. Şu'be'ye vakit namazlarını birlikte kılmak suretiyle Süleyman'ı diğer muhalif Kûfeliler'le birlikte göz altında tutmasını emretti. Yezîd b. Muâviye hilâfete geçince Süleyman ona biat etmeyip Hüseyin'e mektup yazdı ve onu Kûfe'ye hilâfet

mücadelesine davet etti. Hüseyin’in çeşitli topluluklardan gelen bu tür davetlerin mahiyetini öğrenmek üzere Kûfe’ye gönderdiği Müslim b. Akīl’in Süleyman’ın evinde kaldığı rivayet edilmektedir. Bu sırada Kûfeliler’den 12.000 veya 18.000 kişi Hz. Hüseyin’e biat etmekle birlikte yönetimin onlara uyguladığı şiddetli baskı yüzünden önemli bir kısmı Yezîd’e istemeyerek biat etti. Süleyman ve arkadaşları, Kûfe’ye gelmekte olan Hüseyin’in yanına gitmeyip onun şehid edilmesine seyirci kaldılar.

Süleyman b. Surad, Hz. Hüseyin’e yardım etmedikleri için vicdan azabı duyan ve bu günahlarından tövbe ettikleri için Tevvâbîn diye anılan Kûfeliler’in başına geçti. Hüseyin’in intikamını almak isteyen bu topluluk Yezîd’in ölümüne kadar (64/683) faaliyetlerini gizli yürüttü. Süleyman’ın henüz şartların oluşmadığını söylemesine rağmen Kûfeliler onu dinlemeyip Kûfe’de yönetimi ele geçirdiler ve bu durumu Abdullah b. Zübeyr’e bildirdiler. Abdullah da kendi adamlarını yönetime tayin etti. O günlerde Muhammed b. Hanefiyye’nin imâmetine davet için Kûfe’de bulunan Muhtâr es-Sekafî, Süleyman b. Surad’ın bu tür mücadelelerin yöntemini bilmediğini ileri sürerek onun taraftarlarından bir kısmını kendi yanına çektiyse de Kûfe valisi Muhtâr’ı yakalatıp Tevvâbîn hareketinin sonuna kadar onu hapsetti. Süleyman b. Surad ihtilâlin başlatılacağı Nuhayle’ye gitti (Rebîülâhir 65 / Kasım 684). Yeteri kadar adam toplanmamasına rağmen taraftarlarının ısrarıyla ayaklanmayı başlattı; ancak Ubeydullah b. Ziyâd kumandasındaki Emevî kuvvetleriyle yapılan Aynülverde Savaşı’nda büyük bir yenilgiye uğradı. Süleyman’ın başı kesilerek Halife Abdülmelik b. Mervân’a gönderildi (ayrıca bk. TEVVÂBÎN).

Süleyman b. Surad, Resûl-i Ekrem’den başka Hz. Ali, Übey b. Kâ‘b, Hz. Hasan ve Cübeyr b. Mut‘im’den hadis rivayet etmiş, rivayet ettiği sekiz hadis, çeşitli hadis mecmualarında yer almıştır. Kendisinden Ebû İshak es-Sebîî, Adî b. Sâbit, Abdullah b. Yesâr el-Cühenî gibi tâbiîler rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 292-293; VI, 25-26; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 552-563, 583 vd.; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 63-65; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 228-258; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 449-450; a.mlf., el-Kâmil, III, 424; IV, 20, 159-162, 165, 172, 175-182, 186-189, 211, 244, 309; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 260; VIII, 247-254, 284; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 75-76; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 111; J. Wellhausen, İslâmiyet’in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 98-121; Ethem Ruhi Fığlalı, “İlk Şiî Olaylar: Tevvâbûn Hareketi”, AÜİFD, XXVI (1983), s. 335-352; Abdülkerim Özaydın, “Aynülverde Savaşı”, DİA, IV, 283; K. V. Zettersteén, “Süleyman b. Ṣurad”, İA, XI, 175-176; E. Kohlberg, “Sulaymān b. Ṣurad”, EI² (İng.), IX, 826-827; Hüseyin Sermed Muhammedî, “Süleymân b. Ṣurad Ḫuzâʿî”, DMT, X, 275-276.

Asri Çubukcu

SÜLEYMAN ŞAH I

(سليمان شاه)

(ö. 479/1086)

Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı (1075-1086).

Selçuk Bey'in torunu Kutalmış'ın oğludur. Kutalmış, Sultan Alparslan karşısında giriştiği savaşta yenilgiye uğrayıp kaçarken atından düşüp ölmüş (455/1063), çocukları Süleyman Şah, Mansur, Alp İlig ve Devlet (Dolat), Alparslan tarafından esir alınmıştı. Nizâmülmülk, Kutalmış'ın bütün çocuklarının öldürülmesini isteyen Alparslan'a bunun devlete hayır getirmeyeceğini söyleyip engel olmuştu. Süleyman Şah ve kardeşleri bu dönemde Urfa-Birecik taraflarında bir tür sürgün hayatı yaşadılar. Süleyman Şah, Sultan Melikşah tahta çıktığı sıralarda kardeşleriyle birlikte, Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'da Fırat ırmağı boylarında ve Urfa dolaylarında fetihlerde bulunduktan sonra Orta Anadolu'ya geçerek fetih harekâtına burada devam etti. Bu dönemde, Büyük Selçuklu Devleti'ne tâbi olarak Filistin'de bir Türkmen beyliği kurup fetihlere devam eden Atsız b. Uvak'a karşı bir tavır içinde olan emîrlerinden Şöklü, Fâtımîler yönetimindeki Akkâ'yı fethedip Atsız'dan ayrılarak bir beylik kurmak için bazı girişimlerde bulundu. Süleyman Şah'ın kardeşlerinden birine, kaynaklarda adı verilmemekle birlikte muhtemelen Alp İlig'e mektup göndererek hizmetinde bulunmak istediğini, sultanın ailesinden sayılmayan Atsız'a tâbi olmayacağını, eğer Atsız'ı yenebilirlerse Fâtımîler'in de kendilerine yardımda bulunacağını, böylece Suriye ve Filistin'e kolayca hâkim olacaklarını söyledi ve onu Filistin'e davet etti. Kutalmışoğlu, kardeşi Devlet ve amcası Resul Tegin'in bir oğlu ile beraber Taberiye'ye gidip Şöklü'ye katıldı ve Fâtımî Devleti'ne tâbi olduğunu ilân etti. Bunu haber alan Atsız, harekete geçip Şöklü ve müttefiki Kutalmışoğulları'nı Taberiye'de yenilgiye uğrattı (467 sonları / Temmuz 1075), esir aldığı Şöklü'yü ve oğlunu öldürttü,

Kutalmışoğulları'nı koruma altına aldı ve durumu bir elçiyle Sultan Melikşah'a arzetti. Kardeşlerinin ve amcasının oğlunun esir alındığını öğrenen Süleyman Şah, Kuzey Suriye'ye inip Selçuklu vasalı Mirdâsî Emîri Celâlüddevle Nasr b. Mahmûd'un yönetimindeki Halep'i kuşattı. Nasr, bir süre Süleyman Şah'la savaştıktan sonra ona bir mektup göndererek sultanın nâibi olduğunu, eğer ona itaat ediyorsa kendisine vereceği bir miktar mal ve parayla Halep'ten ayrılması gerektiğini söyledi. Bunun üzerine kuşatmayı kaldıran Süleyman Şah daha güneydeki Selemiye'ye gelip karargâh kurdu. Bu arada Emîr Atsız b. Uvak'a haber yollayarak kardeşlerinin ve amcasının oğlunun kendisine gönderilmesini istedi. Atsız, Süleyman Şah'ın bu isteğini yerine getirmeyip durumu Sultan Melikşah'a arzettiğini bildirdi. Ardından sultandan gelen bir emirle Kutalmışoğulları'nı ve amcalarının oğlunu bu sırada Bağdat'ta bulunan Aytekin es-Süleymânî'ye gönderdi, o da başşehir İsfahan'a yollayıp sultana teslim ettirdi. Daha sonra Bizans yönetimindeki Antakya'yı kuşatan Süleyman Şah, Vali Isaakios Komnenos ile 20.000 dinar karşılığında barış yaparak kuşatmayı kaldırdı. Halep civarında Atsız'a yardıma gelmekte olan 3000 Türkmen atlısına saldırdı ve mallarını yağmalayıp Antakya yöresine döndü.

Anadolu'da yeniden fetihlere başlayan Süleyman Şah, kısa zamanda Orta Anadolu üzerinden daha önce Selçuklu akıncılarının harekâtta bulunduğu Marmara denizi yönüne hareket ederek İznik'i fethetti ve burasını temellerini atmakta olduğu Anadolu Selçuklu Devleti'nin başşehri yaptı. Azîmî, Süleyman Şah'ın İznik'i 467 (1075) yılında ele geçirdiğini kaydeder (Azimî Tarihi, s. 16, trc. s. 21). Bu rivayeti esas alan bazı Selçuklu tarihçileri Anadolu Selçuklu Devleti'nin bu tarihte, bazıları ise 1078-1081 yılları arasında kurulduğunu kabul etmiş, bu konuda başka görüşler de ileri sürülmüştür (Kafesoğlu, TED, sy. 10-11 [1981], s. 1-28). Sultan Melikşah, Süleyman'a bu başarısından dolayı kendisini Anadolu Selçuklu Devleti hükümdarı olarak tanıyan bir menşur, Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh da hil'at ile "Nâsırüddevle, Ebü'l-fevâris, Rüknüddin" unvan ve lakaplarını verdiğini bildiren bir ferman gönderdi. Süleyman Şah'ın kendi adına para bastırıp hutbe okuttuğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bu sebeple kurduğu devletin hukukî bakımdan Büyük Selçuklu Devleti'ne tâbi olduğu söylenebilir. Nitekim kaynaklarda Sultan Melikşah'a tâbiiyetine dair açık ifadeler yer almaktadır.

Süleyman Şah'ın İznik'i fethettiği sıralarda Bizans'ın siyasî durumu karışıktı. Rumeli ordusu kumandanı Nikephoros Bryennios ile Anadolu ordusu kumandanı Nikephoros Botaneiates, İmparator Mikhail Dukas'a karşı ayaklanarak imparatorluklarını ilân etmişlerdi. Kütahya'dan İstanbul'a yürüyen Botaneiates, Sultan Alparslan'a isyan edip Bizans'a sığınan Erbasgan'ı Süleyman Şah'a göndererek ittifak teklifinde bulundu. Süleyman Şah bu teklifi kabul etti ve 2000 kişilik bir kuvvet gönderdi. Botaneiates, Bizans tahtını ele geçirip imparator oldu (1078). Bizans'ın bu karışık durumundan faydalanan Süleyman Şah devletinin sınırlarını Marmara ve Karadeniz yönlerinde genişletti. Kısa zamanda Bursa çevresiyle Kocaeli yarımadasını ele geçirerek Üsküdar ve Kadıköy'e doğru ilerledi, hatta Anadolu kıyılarında gümrük daireleri kurup Boğaz'dan geçen gemilerden vergi almaya başladı. Böylece İstanbul Boğazı, Selçuklu-Bizans sınırlarını oluşturmuş oldu. Süleyman Şah'ın Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurmasının ardından kalabalık Türkmen kitlelerinin Azerbaycan'dan Anadolu'ya gelmesiyle bu coğrafyada Türk nüfusu çoğalmaya başladı. Bizans'ta ortaya çıkan huzursuzluklar yüzünden çeşitli ırklardan oluşan yerli halklar, Süleyman Şah'ın yönetimini benimsedikleri gibi büyük arazi sahiplerinin hizmetinde çalışan ve esir muamelesi gören köylüler Selçuklu yönetiminde hürriyetlerini kazandılar ve toprak sahibi oldular.

Süleyman Şah devleti ağabeyi Mansur ile birlikte yönetiyordu. Devlete tek başına hâkim olmak isteyen Mansur'un Bizans İmparatoru Nikephoros Botaneiates ile ittifak yapması üzerine Süleyman Şah durumu Sultan Melikşah'a bildirdi. Melikşah, Emîr Porsuk'u bir Selçuklu ordusuyla İznik'e gönderdi ve Mansur bertaraf edildi. Süleyman Şah, daha sonra Bizans'ta taht iddiasında bulunan Nikephoros Melissenos ile İmparator Botaneiates'e karşı ittifak yaptı; buna karşılık Denizli ve Ankara civarındaki şehir ve kaleleri devletinin sınırları içine kattı. Bunun üzerine Botaneiates, Hadım Ioannes kumandasında sevkettiği kuvvetlerle İznik'i kuşattıysa da Eskişehir taraflarında Melissenos ile beraber olan Süleyman Şah'ın hemen yola çıkmasıyla kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı. Melissenos, çok geçmeden yanında Selçuklu kuvvetleri olduğu halde Kadıköy'e kadar ilerledi ancak kendisinden daha önce harekete geçen Aleksios Komnenos, Bizans tahtını ele geçirerek imparatorluğunu ilân etti (1081). Süleyman Şah'ın başarılar kazanıp sınırlarını Bizans aleyhine genişletmesi karşısında çaresiz kalan yeni imparator yüksek miktarda vergi

vermek suretiyle onunla bir anlaşma yaptı. Böylece Selçuklular'ın İstanbul Boğazı'nı terketmesini ve Drakon suyuna (Dragos deresi) kadar geri çekilmesini sağlamış oldu. Bu anlaşma sonucunda Süleyman Şah, Marmara denizi kıyılarına kadar hemen hemen bütün Anadolu'ya fiilen hâkim olduğunu Bizanslılar'a kabul ettirmiş oldu. Anadolu'da Selçuklu fetihlerinin Sultan Melikşah'ın buyruğuyla yürütüldüğünü bilen İmparator Aleksios Komnenos, fetihleri durdurmak veya yavaşlatmak için Kuzey Çin hükümdarına elçi gönderip doğudan Selçuklular'a karşı bir askerî harekâta girişmesini teklif etti, fakat bir sonuç alamadı. 1082'de sultan unvanını alan Süleyman Şah, Philaretos Brachamios'un Güneydoğu Anadolu bölgesinde bir Ermeni prensliği kurması üzerine Çukurova bölgesine bir sefer düzenleyerek Tarsus, Adana, Misis, Aynizerbâ ve yörelerini fethetti (475/1082-83), Malatya'yı vergiye bağladı. Bu sırada Trablusşam hâkimi Şiî Celâlülmülk Ebü'l-Hasan Ali b. Ammâr'a başvurup yeni fethettiği şehirler için kadı ve hatipler göndermesini istedi. Bu şehir ve kalelere vali ve kumandanlar tayin ettikten sonra İznik'e döndü.

Başta Antakya olmak üzere yönetimi altında bulundurduğu şehirlerde halka ve askerlere şiddetli baskı uygulayan, oğlu Barsama'yı dahi hapse atan Philaretos Brachamios'un Urfa'ya gitmesinden faydalanan Antakya şahnesi İsmâil, Barsama'yı hapisten çıkardı ve şehri Süleyman Şah'a teslim etmek için onunla iş birliği yaptı. Süleyman Şah, ileri gelen emîrlerinden Ebü'l-Kāsım'ı İznik'te bırakıp oğulları Kılıcarslan, Dâvud ve 300 atlı ile birlikte Antakya'ya hareket etti. Şehre hâkim olmak isteyen Suriye Selçuklu Devleti Hükümdarı Tâcüddevle Tutuş ile şehirden her yıl Büyük Selçuklu Devleti adına vergi alan Musul Selçuklu Emîri Şerefüddevle Müslim b. Kureyş'in kendisinin Antakya'ya gelmekte olduğunu haber almamaları için geceleri yol alıp gündüzleri konaklamak suretiyle Antakya yakınlarına geldi. Öte yandan İsmâil, Barsama ve burada kuvvetleriyle kendisine katılan Mencekoğlu adlı bir Türkmen beyi ile birlikte 10 Şâban 477'de (12 Aralık 1084) şehri ve 12 Ramazan 477'de (12 Ocak 1085) iç kaleyi fethetti. Askerlerinin hıristiyan halka iyi davranmaları ve evlerine girmemeleri

hususunda bir buyruk çıkarttı. Camiye dönüştürdüğü Kawasyana (Mar Cassianus) Kilisesi'nde 15 Şâban 477 (17 Aralık 1084) Cuma günü 110 müezzin tarafından okunan ezandan sonra cuma namazı kılındı. Süleyman Şah, hıristiyan halkın isteği üzerine Antakya'da Meryem Ana ve Aziz

Cercis adlarına iki kilisenin inşasına izin verdi. Hıristiyan âleminin kutsal şehirlerinden sayılan Antakya'nın fethini Sultan Melikşah'a bildirdi. Sultan başşehir İsfahan'da fethi kutlamak amacıyla törenler yaptırdı. Devrin ünlü şairi Ebîverdî bu fetih sebebiyle bir kaside kaleme aldı. Süleyman Şah daha sonra Bagras, Süveydiye (Samandağı), İskenderun, Derbesak, Artah, Hârim, Telbâşir, Gaziantep şehir ve kalelerini, emîrlerinden Buldacı Elbistan, Göksun, Maraş, Behisni, Ra'bân şehir ve kalelerini kısa bir süre içinde fethetti. Böylece Anadolu Selçuklu Devleti'nin sınırları Marmara denizinden Fırat ırmağı ve Halep yörelerine kadar ulaştı.

Süleyman Şah'ın Halep kapılarına dayanması Selçuklu vasalı Musul emîri Şerefüddevle Müslim b. Kureyş'i harekete geçirdi. Müslim, Süleyman Şah'a Antakya'nın eski hâkimi Philaretos Brachamios'tan almakta olduğu yıllık vergiyi kendisinin ödemesini, aksi takdirde sultana isyan etmiş sayılacağını bildirdi. Süleyman Şah ise tek amacının fethettiği ülkelerde sultan adına hutbe okutup para bastırmak olduğunu, Antakya ve diğer şehirlerin fethini ancak onun sayesinde gerçekleştirdiğini belirtti. Ayrıca önceki Antakya hâkimi gayri müslim olduğundan kendisine cizye verdiğini, fakat bir müslümanın başka bir müslümana cizye ödemeyeceğini söyledi. Bu arada Müslim'in sert davranışları yüzünden Kilâboğulları'na mensup bazı kuvvetlerle Mirdâsî emîrleri Şebîb ve Mansûr, Süleyman Şah'a katıldılar. Bunun üzerine Müslim, beraberinde Türkmen atlıları bulunan Çubuk Bey olduğu halde Halep'ten çıkıp Antakya'ya yöneldi. Süleyman Şah, 4000 kişilik ordusuyla Amik ovasındaki Kurzâhil yörelerinde Müslim ile savaşa girişti. Çubuk Bey'in kuvvetleriyle beraber Süleyman Şah'a katılmasıyla yenilgiye uğrayan Müslim çarpışmalar sırasında hayatını kaybetti (24 Safer 478 / 20 Haziran 1085). Ardından Süleyman Şah, Şerîf Hasan b. Hibetullah el-Huteytî'nin elinde bulunan Halep'i kuşattı (Rebîülevvel 478 / Temmuz 1085). Bu arada gönderdiği kuvvetler Maarretünnu'mân, Kefertâb, Kınnesrîn, Latmin şehir ve kalelerini fethetti. Süleyman Şah, İbnü'l-Huteytî ile Sultan Melikşah'ın onayını almak şartıyla Halep'in kendisine teslim edilmesi hususunda anlaşınca kuşatmayı kaldırdı, fakat daha sonra bundan vazgeçip şehri yeniden kuşatmaya başladı (479/ 1086). Şehrin Süleyman Şah'a teslimine dair Sultan Melikşah'ın onayını hâlâ alamamış olan İbnü'l-Huteytî, bu sırada Dımaşk'ta bulunan Suriye ve Filistin Selçuklu Hükümdarı Tâcüddevle Tutuş'a haber göndererek Halep'i gelip almasını istedi. Tutuş, Süleyman Şah ile arası açık olan Artuk b.

Eksük Bey ile birlikte Halep'e yöneldi (Muharrem 479 / Nisan-Mayıs 1086). Durumu öğrenen Süleyman Şah da hemen harekete geçti. Halep yakınlarında Aynüseylem yöresindeki çarpışmalar sırasında bazı Türkmen beyleri kuvvetleriyle birlikte Tutuş'un saflarına katıldı. Hayatında ilk defa yenilgiye uğrayan Süleyman Şah savaş alanından ayrılıp ıssız bir yere çekildi. Bunu öğrenen Tutuş adamlarını göndererek ona yanına gelmesini, kendisiyle barış yapacağını bildirdi. Ancak Süleyman Şah içine düştüğü ümitsiz ruh haliyle bıçağını kalbine saplayarak intihar etti (18 Safer 479 / 4 Haziran 1086) (İbnü'l-Kalânisî, s. 119; Anna Komnena, II, 65). Tutuş, Süleyman Şah'ın naaşını Halep Kapısı'nda defnettirdi. Hanımını, iki oğlunu, vezirini Antakya'ya gönderdi. Bunlar daha sonra Sultan Melikşah tarafından İsfahan'a götürüldü. Bir rivayete göre Süleyman Şah savaş meydanında ölmüştür. Savaş alanını gezen Tutuş'un askerlerinin yakut ve som altınlarla işlenmiş zırhlı bir cesedi görüp Tutuş'a haber verdikleri, Tutuş'un, "Bu Süleyman Şah'a benziyor" dediği, "Nasıl tanıdınız?" sorusuna da, "Ayakları benim ayaklarıma benziyor, zira Selçukoğulları'nın ayakları birbirine benzer" şeklinde cevap verdikten sonra cesedin başında durup, "Biz Mîkâil oğulları sizlere (Arslan Yabgu oğulları) zulmettik, sizleri bizden uzaklaştırıp işte böyle öldürüyoruz" dediği rivayet edilmiştir (İbnü'l-Adîm, II, 97-98). Süleyman Şah'ın ölümünden sonra İznik'te yerine vekil bıraktığı Ebülkāsım, ardından kardeşi Ebülgazi hâkim olmuştur. Anadolu'da millî birliği kuran Süleyman Şah, Anadolu Türkleri arasında gazilik pâyesi kazanmış (İbn Bîbî, I, 37) ve efsanevî bir şahsiyete bürünmüştür. Hiçbir kaynakta yer almamasına rağmen Ca'ber'de bulunan Türk mezarı ona nisbet edilmiştir (Enverî, s. 6, 78).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 117-119; Anna Komnene, Anne Comnene. Alexiade. Règne de l'empereur Alexis I Comnène: 1081-1118 (nşr. ve trc. B. Leib), Paris 1943, II, 64-65; Azimî Tarihi: Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: H. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 16, trc. s. 21; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 138-140, 147-148; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir

Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 6, 7; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 215, 229-230, 234-237; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, II, 78, 86-92, 95, 97-99; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 29, 37; Ebü’l-Ferec, Târih, I, 330, 332-333; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-aḫbâr, s. 19-21; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Browne), I, 481; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü’l-cümân, TSMK, III. Ahmed, nr. 2912, XXI, vr. 194a-195a, 261b; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 147, 161-164, 168-169; Enverî, Düstûrnâme, s. 6, 78; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu’nun Fethi, İstanbul 1944, s. 120, 123, 152-153; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 69-70, 89-90; a.mlf., “Anadolu Selçuklu Devleti Hangi Tarihte Kuruldu”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 1-28; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 121-122; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 45-82; a.mlf., “Süleyman-Şah I”, İA, XI, 201-219; Cl. Cahen, Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; Ali Sevim, Anadolu Fâtihi Kutalmışoğlu Süleyman Şah, Ankara 1990; a.mlf. - Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995, s. 421-427; Mehmet Altay Köymen, “Süleyman Şah ve Anadolu Selçuklu Devletinin Kuruluşu”, TTK Belleten, sy. 218 (1993), s. 71-79; G. Leiser, “Sulaymān b. Ḳutulmish”, EI^2 (İng.), IX, 825-826.

Ali Sevim

SÜLEYMAN ŞAH II

(سليمان شاه)

(ö. 600/1204)

Anadolu Selçuklu sultanı (1196-1204).

Süleyman Şah hakkında kaynaklarda yer alan ilk bilgi babası II. Kılıcarslan'ın, ülkesini oğulları arasında paylaştırdığı sırada onu merkezi Tokat olan eyalete melik tayin etmesiyle ilgilidir. Samsun ve çevresiyle Karadeniz sahilinde Bizans hâkimiyetindeki birçok şehir ve kasaba onun melikliği döneminde fethedildi. Süleyman Şah, babasının ölümünün ardından saltanatı ele geçirmek için harekete geçti ve bu hususta önemli bir engel olarak gördüğü ağabeyi Kutbüddin Melikşah'la mücadeleye girişti. Kutbüddin kısa bir süre sonra ölünce onun topraklarını ele geçirmek istediyse de kardeşi Ankara Meliki Muhyiddin Mesud ile aralarında anlaşmazlık çıktı. Süleyman Şah, Mesud'u mağlûp ederek itaat altına aldı. Böylece hükümran olduğu

Tokat'a Kutbüddin'in idaresindeki Sivas, Kayseri ve Aksaray'ı da ilâve edip hâkimiyet sahasını genişletti. Diğer kardeşi I. Gıyâseddin Keyhusrev dışında kendisine rakip olabilecek kimse kalmadı. Süleyman Şah, I. Keyhusrev ile mücadeleye girişmeden önce onun halk nezdindeki saygınlığını ortadan kaldırmaya çalıştı. Ardından Tokat'tan Konya'ya doğru hareket etti. Ordusu kendi emrindeki kuvvetlerden başka Türkmenler'den ve yardımına gelen en az beş kardeşinin kuvvetlerinden meydana geliyordu. I. Keyhusrev'in ordusu, Uluborlu meliki tayin edilmesinden itibaren kendisine tâbi olan Batı ucundaki Türkmenler ile Konya'daki birliklerden ibaretti.

Konya'ya gelen Süleyman Şah şehri kuşattı. Kuşatmanın uzun süre devam etmesi şehirdekilerin durumunu gittikçe kötüleştirdiğinden Keyhusrev'e bağlı beyler, Süleyman Şah ile anlaşmak için kendisine bir elçi gönderip kuşatmaya son verdiği takdirde sefer masraflarını karşılamayı taahhüt

ettiler. Bu teklifi kabul etmeyip saltanat konusunda ısrar ederse bu durumda Keyhusrev'e, çocuklarına, hazinesine ve maiyetine zarar verilmeyeceğine, Konya'dan istedikleri yere gitmelerine müsaade edileceğine dair kendisinden bir ahidnâme istediler. Saltanatı tercih eden Süleyman Şah yanında bulunan beylerin ve şehir eşrafının şahitliğinde bir ahidnâme yazdırdı. Konya'daki beylerden ve şehrin ileri gelenlerinden her biri adına mülk, iktâ ve mansıb menşurları verdi. Beyler ve şehir eşrafı Süleyman Şah'a yapılan teklifi ve ondan alınan cevabı I. Keyhusrev'e arzettiler; Süleyman Şah'ın kendilerine yolladığı ahidnâme ve menşurları gösterdiler. Bunun üzerine I. Keyhusrev saltanat makamından ayrılmayı kabul ettiğini bildirdi. Şehrin ileri gelenlerinden birkaç kişinin bu anlaşmayı gerçekleştirmek üzere ağabeyinin yanına gönderilmesini, anlaşma şartlarının kesin ifadelerle yazılmasını istedi. Süleyman Şah anlaşma metnini onun istediği şekilde yazdırdı ve güven vermek için yakınlarından iki kişiyi I. Keyhusrev'e gönderdi. Keyhusrev anlaşmanın yapıldığı günün gecesi başşehir Konya'yı terketti. Süleyman Şah ertesi gün şehre girdi ve Anadolu Selçuklu Devleti sultanı olarak tahta oturdu (8 Zilkade 592 / 3 Ekim 1196).

Süleyman Şah'ın cülûsu bütün eyaletlere, komşu devletlere ve Abbâsî halifesine bildirildi. Halife Nâsır-Lidînillâh saltanat menşuru, çetr ve sancak göndererek onun hâkimiyetini tasdik etti. İstanbul'a gitmekte olan I. Keyhusrev'in Lâdik köyünde tâciz edildiğini, yakın adamlarına ve eşyalarına zarar verildiğini haber alan Süleyman Şah suçluları yakalatıp idam ettirdi. Daha sonra yeğenleri İzzeddin Keykâvus ile Alâeddin Keykubad'ı yanına getirtip onları Konya'da kalmaları veya babalarının yanına gitmeleri hususunda serbest bıraktı. Babalarının yanına gitmek istediklerini söylemeleri üzerine onları da gönderdi. Anadolu'da Selçuklu birliğini yeniden kurmak için çalışmalarına hız veren Süleyman Şah bu amaçla önce Niksar'a, ardından Amasya'ya yürüdü. Kardeşlerinden Melik Berkyaruk'un elinden Niksar'ı, Melik Arslanşah'ın elinden Amasya'yı aldı. Bu arada Elbistan Meliki Tuğrul Şah ona tâbi olduğunu bildirdi (Muharrem 594 / Kasım-Aralık 1197). Süleyman Şah, Ankara Meliki Muhyiddin Mesud ile Malatya Meliki Kayser Şah dışında bütün meliklerin idaresinde bulunan toprakları elde etmekle Anadolu'da Selçuklu Türk birliğini yeniden kurma yolunda önemli mesafeler almış oldu.

Süleyman Şah'ın, ülkesindeki iç sorunlarla uğraşmasından faydalanmak isteyen Bizans İmparatoru III. Aleksios Angelos, Frangopulos lakaplı Konstantinos kumandasındaki bir filoyu Karadeniz'de yük gemilerine baskınlar düzenlemekle görevlendirdi. Kendisine ulaşan şikâyetler üzerine Süleyman Şah, imparatora elçi gönderip Konstantinos'un aldığı esirlerin serbest bırakılmasını ve gasbedilen malların iadesini istedi ve yeni bir antlaşma yapılmasını teklif etti. İmzalanan barış antlaşmasına göre Bizans imparatoru, Süleyman Şah'a yıllık vergiden başka gasbedilen malların bedellerini ödemeyi kabul etti. Böylece iki devlet arasında siyasî ilişkiler yeniden başladı. Kilikya Ermeni hâkimi II. Leon, Süleyman Şah'ın Bizans'la uğraşmasını fırsat bilerek Ereğli'yi zaptedip Kayseri'yi kuşattı. Süleyman Şah topraklarını geri almak için 595 (1199) yılında Kilikya'ya bir sefer düzenledi ve Ermeniler'i Toroslar'ın güneyine çekilmeye mecbur etti. Ereğli Kalesi ve Adana'ya kadar Kilikya'nın bazı yerleşim merkezleri ele geçirildi. Bu tarihten itibaren Ermeniler Selçuklular'a tâbi oldu. Öte yandan Bizans İmparatoru III. Aleksios, Süleyman Şah ile yaptığı antlaşmayı bir türlü kabullenemeyip onu öldürtmeye karar verdi. Niketas Khoniates'in kaydına göre (Historia, s. 700) imparatorun büyük vaadlerde bulunarak Selçuklu ülkesine gönderdiği suikastçı yakalandı. Bunun üzerine Süleyman Şah, Bizans sınırındaki şehirlere akınlar düzenledi. III. Aleksios'a karşı ayaklanan Komnenoslar sülâlesine mensup Mikhail'e askerî yardımda bulundu.

Selçuklu hâkimiyetini Batı ve Orta Anadolu'da güçlendirdikten sonra Doğu Anadolu'da Türk birliğini kurmaya çalışan Süleyman Şah, Eyyûbîler'den aldığı destekle kendisine tâbi olmamakta direnen kardeşi Malatya Meliki Muizzüddin Kayser Şah'a karşı harekete geçti ve şehri kuşatıp ele geçirdi (19 Ramazan 597 / 23 Haziran 1201). Böylece devletin sınırları, Muhyiddin Mesud'un hâkimiyetindeki Ankara hariç babası II. Kılıcarslan devrindeki sınırlarına ulaşmış, Fırat vadilerine kadar uzanan Selçuklu şehirleri Süleyman Şah'ın hâkimiyeti altında toplanmış oldu. Doğu Anadolu'da hüküm süren Artuklular'ın Harput kolu ile Mengücüklüler bu dönemde Selçuklu Devleti'ni metbû tanıyordu. Artuklu Karaarslan'ın oğlu İmâdüddin Ebû Bekir ölünce (600/1203) yerine geçen oğlu Nizâmeddin, Artukoğulları'nın Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) kolu hâkimi Nâsırüddin Mahmud'a karşı topraklarını koruyabilmek için Süleyman Şah'ın himayesine girmeyi tercih etmişti. Mengücüklüler'in Erzincan kolu

hükümdarı Behram Şah, kayınpederi II. Kılıcarslan'dan sonra kayınbiraderi Süleyman Şah'a itaat arzetmişti. Aynı hânedanın Divriği kolu hükümdarı Turanşah da (Şahanşah) Selçuklular'a tâbi olmayı sürdürüyordu.

Süleyman Şah, Gürcüler'in Doğu Anadolu'da Erzurum'a kadar ilerlemeleri ve bölgede önemli bir tehdit olarak ortaya çıkmaları üzerine onlarla savaşmaya karar verdi. Kardeşlerine ve kendisine tâbi olan hükümdarlara haber göndererek askerî yardım istedi. Kardeşi Mugīsüddin Tuğrul Şah kendi idaresinde olan Elbistan ve çevresinde hazırlıklarını kısa sürede tamamladı. Erzincan Mengücüklü Beyi Behram Şah,

Erzincan'a giden Süleyman Şah'ı törenle karşıladı ve Selçuklu ordusu ile Erzurum'a hareket etti. Bu sırada Erzurum, Saltuklu Beyi Melikşah'ın idaresindeydi. Selçuklular'a tâbiiyeti kabulde samimi olmadığını düşündüğü Melikşah'ı hapsettirip Saltuklu hânedanının bölgedeki hâkimiyetine son verdikten sonra (2 Şevval 598 / 25 Haziran 1202) asıl hedefi olan Gürcistan üzerine yürüyen Süleyman Şah, Gürcü Kraliçesi Thamara'ya bir mektup göndererek Selçuklu tâbiiyetine girmeyi kabul edip savaşmadan teslim olmasını, Müslümanlığı kabul ettiği takdirde kendisiyle evleneceğini, Gürcistan'ı da çeyiz olarak kabul edeceğini bildirdi. Selçuklu ordusu Erzurum'un doğusunda Micingerd Kalesi civarındaki Pasinler ovasında ordugâh kurdu. Gürcü ordusu, Selçuklu ordusunu istirahat halinde oldukları bir anda pusuya düşürdü. 598 yılı Zilkade ayı başlarında (Temmuz 1202) meydana gelen savaşta Süleyman Şah mağlûp oldu. Başta Mengücüklü Behram Şah olmak üzere bazı büyük kumandanlar esir düştü. Süleyman Şah kardeşi Tuğrul Şah, diğer beyler, kumandanlar ve askerleriyle birlikte Erzurum'a çekildi, ardından Konya'ya döndü. Savaştan sonra Gürcüler, Doğu Anadolu'da Selçuklular'ın aleyhinde herhangi bir toprak ilhakında bulunamadılar. Bu yenilgiye rağmen Doğu Anadolu'da Selçuklu hâkimiyeti güçlenerek devam etti. Mugīsüddin Tuğrul Şah, Erzurum meliki olarak kaldı. Mardin Artuklu Beyi Artuk Arslan, Mardin'i kuşatan Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'e karşı Süleyman Şah'tan yardım istedi. Diyarbekir ve Hısnıkeyfâ Artuklu Beyi II. Sökmen de Selçuklu tâbiiyetine girdi. Böylece Selçuklu hâkimiyeti Mardin ve Diyarbekir yörelerine kadar uzandı. Bu arada Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin büyük oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali, saltanat mücadelesi sırasında hâkimiyetindeki birçok şehri kaybettikten sonra elinde kalan Sümeysât'ı

(Samsat) koruyabilmek için Süleyman Şah'a bir elçi göndererek Selçuklular'a tâbi olmak istediğini bildirdi. Eyyûbî hânedanı arasındaki saltanat mücadelesinden faydalanmak isteyen Süleyman Şah, el-Melikü'l-Efdal'in tâbilik teklifini kabul edip kendisine tâbiiyet alâmeti olarak hil'at gönderdi. el-Melikü'l-Efdal, Sümeysât'ta amcası el-Melikü'l-Âdil'in adına okuttuğu hutbeyi Süleyman Şah adına okutmaya başladı ve 600 (1203-1204) yılında onun adına sikke kestirdi. el-Melikü'l-Efdal'den başka Harput Artuklu hâkimi de Selçuklu tâbiiyetine girdi.

Süleyman Şah, Gürcüler'e karşı yeni bir sefer düzenlemeyi düşünüyor, ancak Ankara merkez olmak üzere bulunduğu bölgede bağımsız bir hükümdar gibi hareket eden kardeşi Muhyiddin Mesud'un Bizans topraklarında fetih hareketlerine girişerek hâkimiyet sınırlarını Safranbolu'ya kadar genişletmesi onu çok rahatsız ediyordu. Bu sebeple Gürcistan seferini erteleyip kardeşi Mesud'u bertaraf etmek için Ankara'ya yöneldi. Uzun süren kuşatmanın ardından şehri Süleyman Şah'a teslim etmek zorunda kalan Mesud (1 Zilkade 600 / 1 Temmuz 1204) iki oğlu ile birlikte kendisine verilen beldeye giderken Süleyman Şah'ın emriyle öldürüldü.

6 Zilkade 600 (6 Temmuz 1204) tarihinde vefat eden Süleyman Şah Konya'da Alâeddin Camii'ne bitişik türbeye defnedildi. es-Sultânü'l-kāhir Ebü'l-Feth Rükneddin Nâsırü emîri'l-mü'minîn unvanı ve lakaplarıyla anılan Süleyman Şah'ın ölüm sebebi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. İbn Bîbî, onun Gürcistan seferinden Konya'ya dönüşünden sonra üzüntüsünden hastalandığını ve Konya'da öldüğünü bildirir (el-Evâmirü'l-Alâiyye, s. 95). İbn Kesîr (Büyük İslâm Tarihi, XIII, 121), İbn Vâsıl (Müferricü'l-kürûb, III, 160) ve Gaffârî ise (Cihânʾârâ, s. 114) Süleyman Şah'ın kulunç hastalığı yüzünden Malatya ile Konya arasında bir yerde vefat ettiğini belirtir. Süleyman Şah'ı yakışıklı ve "selvi boylu" diye niteleyen İbn Bîbî (el-Evâmirü'l-Alâiyye, s. 77, 80), Gürcü Kraliçesi Thamara'nın resmini görerek ona âşık olduğunu ve kendisiyle evlenmek istediğini kaydeder.

Anadolu Selçuklu Devleti, II. Süleyman Şah döneminde siyasî birliğine kavuşmuş, ülkede istikrar sağlanmıştır. Süleyman Şah kuvvetli bir şahsiyete ve keskin bir zekâya sahipti. Saltanatı elde etmek için sabretmeyi ve

fırsatları iyi değerlendirmeyi bilmiştir. Âlimlere, şairlere ve halka büyük ihsanlarda bulunur, adaletli davranma hususunda gayret gösterir, zayıfların, mazlumların haklarını gözetirdi. Herkes onun âdil olduğuna inanır ve ona güvenirdi. Zalimlere karşı sert ve acımasızdı. İbn Bîbî onun cömertliğini, "Bağış ve ihsanda bulunurken yağmur bulutunu yetersiz, Nil nehrini cimri kabul ederdi" sözleriyle ifade eder (a.g.e., s. 77). Malî işlerle de yakından ilgilenir, divanın gelir ve giderlerini gözden geçirirdi.

Şairliği, edebiyat, felsefe ve hat sanatındaki bilgisi ve becerisiyle tanınan Süleyman Şah şiir üzerine yapılan tartışmalarda doğru fikirler ileri sürerdi. Onun felsefecileri desteklediği ve onlara büyük bağışlar yaptığı söylenir. Bu sebeple ulemâ tarafından tenkit edilmiş, hatta inancı bozuk olmakla, din ve şeriata karşı ilgisizlikle suçlanmıştır. Muhammed b. Gāzî Malatyevî Ravżatü'l-ʿuḳūl adlı eğitime dair eserini Süleyman Şah'a ithaf etmiş, Zahîr-i Fâryâbî de "Kasîde-i Nûniyye"sinde onu İskenderi Sânî diye övmüştür. Râvendî de ondan övgüyle söz eder (Râhatü's-sudûr, II, 411, 413). II. Süleyman Şah, Konya dışında ilk defa Aksaray, Kayseri ve Sivas'ta sikke kestirmiş, Konya ve Niksar surlarını tamir ettirmiş, Niğde Kalesi'ni yaptırmıştır. Kayseri'nin 30 km. kuzeybatısında Kızılırmak üzerinde bulunan 599 (1203) tarihli Tekgöz Köprüsü de onun tarafından inşa ettirilmiştir. Ilgın ile Akşehir arasında Altınapa Kervansarayı olarak da bilinen Argıt Hanı, medrese ve mescidi Süleyman Şah döneminde yapılmıştır (bk. ALTINAPA HANI).

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), II, 208, 411, 413; N. Khoniates, Historia (ed. I. Bekker, trc. F. Grabler), Bonn 1835, s. 689, 690, 697, 699, 700; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmet Ağırakça - Abdülkerim Özaydın), XII, 79-80, 142-143, 152-155, 162-163, 166; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, s. 41, 47-48, 50-53, 54-55, 57, 77-80, 83-85, 88-95; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 474-475, 485-486 vd.; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, III, 152, 160; Aksarâyî, Selçukî Devletleri Tarihi (trc. M. Nuri Gençosman), Ankara 1943, s. 127-128; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr,

Büyük İslâm Tarihi (trc. Mehmet Keskin), İstanbul 1995, XIII, 121; Gaffârî, Cihân˒ârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 114, 134; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2001, II, 25, 29-32; M. Brosset, Histoire de la Géorgie, Petersburg 1849, I, 418, 421, 432, 456-458, 460, 465; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1345/ 1927, I, 64-65; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958,

s. 122; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 242, 245, 247-251, 253-255, 257, 259-260, 262; a.mlf., "Selçuk Devri Vakfiyeleri I: Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyyesi ve Hayatı", TTK Belleten, XI/42 (1947), s. 187-229; a.mlf., "Süleymanşah II", İA, XI, 219-231; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, s. 105-106; Faruk Sümer, Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara 1990, s. 34, 38; Şevki Nezihi Aykut, Türkiye Selçuklu Sikkeleri I: I. Mesud'dan I. Keykubad'a Kadar (510-616/1116-1220), İstanbul 2000, s. 116-117, 138-139, 158, 164; Selim Kaya, I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211), Ankara 2006, s. 52-95; Nejat Kaymaz, "Anadolu Selçuklu Devleti'nin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü I", DTCFD, II/ 2-3 (1964), s. 120-124.

Selim Kaya

SÜLEYMAN ŞEYHÎ

(ö. 1235/1819-20)

Nakşibendî-Müceddidî şeyhi, mutasavvıf-şair.

1163'te (1750) günümüzde Bulgaristan sınırları içinde bulunan Köstendil'de doğdu. Köstendil'in varlıklı ailelerinden Mollazâdeler'e mensuptur. Hayatı hakkında bilinenlerin önemli bir kısmı Bahrü'l-velâye, Lemaât ve Terkîbât-ı Erbaîn adlı eserlerine dayanmaktadır. İstanbul'da cizye kâtipliği ve cizyedarlık görevlerinde bulunan babası Hasan Efendi, Dârüssaâde Ağası Moralı Hâfız Beşir Ağa ve adamlarıyla birlikte Rumeli'de ve Anadolu'da birtakım uygunsuz işlere karıştığı iddiasıyla öldürüldüğünde henüz iki yaşında olan Süleyman, Köstendil'de âyanlık ve mütesellimlik yapan ağabeyi İbrâhim Efendi'nin himayesinde yetişti. Bursalı Mehmed Tâhir, onun ilk tahsilini Köstendil'de tamamladıktan sonra İstanbul medreselerinde okuduğunu söylüyorsa da kendi eserlerinde buna dair bilgi bulunmamaktadır. Kitaplarında yer alan öğrenim hayatıyla ilgili bilgi, gençlik döneminde Köstendil meşâyihinden müderris Şeyh Mustafa Efendi'den Arapça öğrendiği ve el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'yi okuduğundan ibarettir.

Süleyman Şeyhî on beş yaşlarında iken ağabeyinin aracılığıyla, Debbağhâne mahallesindeki harabe halinde bir mektepte irşad faaliyetinde bulunan Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Şâmîzâde Mustafa Efendi'ye intisap etti. Ağabeyi gibi bir süre mütesellimlik ve âyanlık yaptı. 1193'te (1779) sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldı. Bu tarihten iki yıl önce ağabeyinin hilâfet aldığı yılda şeyhinin vefatı üzerine mânevî sıkıntıya düştüğünü, azizlerin ve şeyhlerin ruhaniyetine sığınarak ve tarikat âdâbını yerine getirerek kurtulduğunu, 1200 (1786) yılının Kadir gecesinde ağabeyinin rüyasında kendisine Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin rütbesinin verildiğini müjdelemesinin ardından mânen rahatladığını söyleyen Süleyman Şeyhî uzun yıllar Köstendil'de irşad faaliyetinde bulunduktan sonra burada vefat etti ve yaptırmış olduğu dergâha defnedildi.

Süleyman Şeyhî'nin tarikat silsilesi Şâmîzâde Mustafa, Seyyâhûn Evliyâ Muhammed, Fırâkī Muhammed Bedreddin vasıtasıyla İmâm-ı Rabbânî'ye ulaşır. Nakşibendîlik, Köstendil'e Şâmîzâde Mustafa Efendi vasıtasıyla girmiş, Süleyman Şeyhî'nin ve ağabeyi İbrâhim'in gayretleriyle yaygınlık kazanmıştır. Mektûbât-ı Erbaîn adlı eserinden onun Devince, Dupniçe, Edirne, İştip, Kodçana, Nevrekop, Ohri, Palanga, Samako, Selânik, Siroz, Üsküp, Yanya ve Yenice'de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nevrekoplu Osman Efendi, Veyselzâde Mehmed Efendi ve Köstendilli Mustafa Efendi, Sirozlu Şeyh Sâlib, İştipli Şeyh Müderris Ahmed Efendi, Selânikli Şeyh Ahmed Efendi, Sofyalı Şeyh Ömer Müstakim, Dupniçeli Şeyh Bekir Efendi onun yetiştirdiği halifeler arasında zikredilebilir. Süleyman Şeyhî, Nakşibendî-Müceddidî silsilesine mensup olmakla birlikte, "İlm-i tasavvuf vahdeti vücûddan ibarettir" diyecek kadar Ekberî irfana bağlı bir mutasavvıftır. Aynı zamanda divan sahibi bir şair olan Süleyman Şeyhî, Hâfız-ı Şîrâzî, Elvân-ı Şîrâzî, Yazıcıoğlu Mehmed, Yûnus Emre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Rûhî-i Bağdâdî, Nakşî-i Akkirmânî ve Niyâzî-i Mısrî'den etkilenmiştir.

Eserleri. 1. Lemaât-ı Nakşibendiyye. Üç bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde müellif şeyhi ve ağabeyi hakkında bilgi vermiş, kendisine gelen tecelli ve halleri anlatıp Nakşibendiyye silsilesini zikretmiş, ikinci bölümde bazı tasavvuf terimlerini açıklamış, üçüncü bölümü rüya tabiri konusuna ayırmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 200; AÜ DTCF Ktp., Yazma Eserler, Muzaffer Ozak, I, nr. 570). 2. Divan. Süleyman Şeyhî iki divan tertip etmiştir. Bir mesnevi, iki kaside, iki terkibibend, dört tahmis, 121 gazel, yirmi dokuz kıta ve yirmi yedi müfred ihtiva eden ilk divan (İÜ Ktp., TY, nr. 1784) 1291 (1874) yılından sonra yer ve tarih belirtilmeden basılmıştır. Eser üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Mustafa Kundakçı, Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin Dîvânı'nın Tenkidli Metni, 2003, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). İkinci divan ise kayıptır. 3. Bahrü'l-velâye. 1001 sûfînin menkıbelerini nakletmek amacıyla yazılmış bir evliya tezkiresidir. Attâr'ın Teẕkiretü'l-evliyâ, Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns ve Safî'nin Reşeḥât'ıyla Tezkiretü'ş-şuarâ, eş-Şekāʾiḳu'n-nuʿmâniyye ve zeyilleri eserin başlıca kaynaklarıdır. Tezkirenin ilk bölümü Ca'fer es-Sâdık'tan Hacı Bektâş-ı Velî'ye kadar 781 sûfîye, ikinci bölüm Lübâbe el-Müteabbide'den Süleyme'ye kadarki kadın velîlere, üçüncü bölüm Âşık Paşa'dan müellifin kendisine kadar çoğu Osmanlı

döneminde yetişen sûfîlere ayrılmış, son bölümde Köstendilli sûfîlere yer verilmiştir (Berlin Devlet Ktp., nr. 1683; AÜ DTCF Ktp., TY, İsmail Saib Sencer, I, nr. 2477). Ali Yılmaz'ın müellifin hayatı ve Bahrü'l-velâye'si üzerine hazırladığı doktora tezi basılmıştır (Köstendilli Süleyman Şeyhî, Ankara 1989). Eser, Sezai Küçük ve Semih Ceyhan tarafından sadeleştirilerek 1001 Sûfî adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 2007). 4. Zübdetü Nefehâti'l-Üns. Lâmiî Çelebi'nin Tercüme-i Nefehâtü'l-üns'ünün muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 579/2, vr. 201b-232a; AÜ DTCF Ktp., Yazma Eserler, nr. 2477/2, vr. 173b-201a). 5. Mir'âtü'l-muvahhidîn. Tasavvuf terimlerinin, Allah'ın zât ve sıfatlarının, bazı peygamber kıssalarının anlatıldığı bir eser olup (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1515; İÜ Ktp., TY, nr. 3469/1, vr. 1b-86a) üzerinde yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Mustafa Ejder, Köstendilli Mollazâde Süleyman Şeyhî Efendi'nin Mir'âtü'l-Muvahhidîn Adlı Eseri, 1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Mektûbât-ı Erbaîn. Müellifin Rumeli'nin çeşitli bölgelerindeki halife ve müridleriyle resmî görevlerde bulunan bazı kişilere gönderdiği kırk iki mektubu içerir (İÜ Ktp., TY, nr. 3469/7, vr. 134b-185a; Süleymaniye Ktp., M. Ârif - M. Murad, nr. 213/1, vr. 1b-27b). 7. Terkîbât-ı Erbaîn. Müellif bu eserinde tarikata intisabından itibaren gördüğü rüyaları anlatmıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2710/2, vr. 15a-32a; İÜ Ktp., TY, nr. 3469/6, vr. 112b-133b). 8. Kūtü'l-uşşâk. Üç bölümden meydana gelen eserin mukaddimesinde âlimlerle sûfîler mukayese edilmiş, Osmanlı ulemâsı arasındaki semâ, tütün, kahve, Hz. Peygamber'in ebeveyni, Firavun'un imanı gibi tartışmalı konular ele alınmış, birinci bölümde Hâfız-ı Şîrâzî'nin bir beyti şerhedilerek seyrü sülûk merhaleleri açıklanmış, ikinci bölüm muhabbet ve mahbûb konusuna ayrılmış, üçüncü bölümde veba konusunda bilgi verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2462). Eser üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Kâzım Aydemir,

Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Kūtü'l-Uşşâk ve Hülâsatü'l-Esrâr Adlı Eseri, 1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 9. Şerh-i Kelâm-ı Kibâr (İÜ Ktp., TY, nr. 3469/2, vr. 88b-90b). 10. Nikâtü'l-hikem. İnsân-ı kâmil, insan fıtratı, dünya âlemi, hakikati meâdîn, hakîkat-i insâniyye, yakīn ve irade gibi konuları ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1510, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2563; Tübingen Devlet Kitaplığı Arşivi, nr. 1402; AÜ DTCF Ktp., Yazmalar, M. Con, nr. 371/2). 11. Kitâb-ı Tâlia fî esrâri'l-ilâhiyyeti's-

sermediyye. Eserde tevhid ve ilhâd, ma‘rifet-i nefs ve mârifetullah, hazarât-ı hamse ve a‘yân-ı sâbite, küfr-i hakîkî, muhabbet, nefis, sır, hakikat, zât ve vücûd konuları işlenmektedir (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1504, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2573; İÜ Ktp., TY, nr. 923/1, vr. 1b-24a). 12. Medâr-ı Sâlikân (İÜ Ktp., TY, nr. 2242/ 2, vr. 32b-64b). 13. Etvâr-ı Hâcegân (İÜ Ktp., TY, nr. 2242/3, vr. 65b-83b). 14. Te’vîlât-ı Erbaîn. Kırk hadis şerhidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2710/1, vr. 1b-14b). 15. Şerh-i Kelâmi’l-Vâsıtî (İÜ Ktp., TY, nr. 3469/3, vr. 91b-95a). 16. Şerh-i Kelimât-ı Bedreddîn (İÜ Ktp., TY, nr. 3469/ 4, vr. 95b-101a). 17. Şerh-i Kelâm-ı Ca‘fer-i Sâdık (İÜ Ktp., TY, nr. 3469/ 5, vr. 101b-111b). 18. Mecmau’l-maârif. Tasavvuf terimlerine dairdir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2549; İÜ Ktp., TY, nr. 923/2, vr. 25b-43b). 19. Subhatü’l-levâyih. Taalluk, tahalluk ve tahakkuk açısından abâdile, otuz üç tasavvuf terimi ve doksan dokuz lâyihayı ihtiva eder (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 317, vr. 79b-139a). 20. Şerh-i Ba’z-ı Gazeliyyât. Niyâzî-i Mısrî ile Nakşî-i Akkirmânî’nin bazı gazellerinin şerhine dairdir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 283, vr. 77b-92a). 21. Şerh-i Nûnân. Nûn harfinin tasavvufî mânasına dair bir beytin şerhidir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 283, vr. 92b-93a). Bahrü’l-velâye’de adlarını zikrettiği diğer eserleri şunlardır: Risâle-i Şerh-i Celâliyye, Es’iletü’l-esrâr, Tebsıratü’l-irfân, Târîh-i Köstendil, Risâle-i Vesâyâ, Usûlü’l-vusûl.

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman Şeyhî, Lemaât-ı Nakşibendiyye, İÜ Ktp., TY, nr. 200, vr. 3a-22b; a.mlf., Terkîbât-ı Erbaîn, İÜ Ktp., TY, nr. 3469/6, vr. 112b-113b; a.mlf., Mektûbât-ı Erbaîn, İÜ Ktp., TY, nr. 3469/7, vr. 134a-186a; a.mlf., Bahrü’l-velâye: 1001 Sûfî (haz. Sezai Küçük - Semih Ceyhan), İstanbul 2007, hazırlayanların girişi, s. 25-47; Osmanlı Müellifleri, I, 88; Ali Yılmaz, Köstendilli Süleyman Şeyhî, Ankara 1989.

Semih Ceyhan

SÜLEYMAN b. TARHÂN

(سليمان بن طرحان)

Ebü'l-Mu'temir Süleymân b. Tarhân et-Teymî (ö. 143/761)

Hadis hâfızı, tâbiî.

Muhtemelen 46 (666) yılında doğdu. Basra'da ikamet eden Benî Teym b. Mürre ile birlikte yaşadığı için Teymî nisbesiyle anılır. Tarhân adının Altaylar'da eski Türkler'de demircilere ve sanatkârlara, siyasî-dinî nüfuzu olan kişilere verildiğinden hareketle onun Türk asıllı olduğunu ileri sürenler olmuşsa da kaynaklarda bu yönde bir bilgi yoktur. Kendisi gibi oğlu Mu'temir de muhaddis olup rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Daha çok Süleyman et-Teymî diye tanındı. Sahâbeden Enes b. Mâlik ile görüşerek ondan on dört hadis rivayet etti. Kendilerinden hadis rivayet ettiği diğer hocaları büyük tâbiîler olup bunlar arasında Tâvûs b. Keysân, Ebû Osman en-Nehdî, Hasan-ı Basrî, Sâbit el-Bünânî, Ebû İshak es-Sebîî, Katâde b. Diâme ve akranı A'meş zikredilir. Kendisinden başta oğlu Mu'temir olmak üzere hocası Ebû İshak es-Sebîî, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Zâide b. Kudâme, Hammâd b. Seleme, Abdullah b. Mübârek gibi muhaddisler hadis rivayet etti. Ali b. Medînî'ye göre Süleyman b. Tarhân, 200 kadar hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Nesâî ve Ebü'l-Hasan el-İclî gibi hadis münekkitlerinin onun sika olduğunu söylemelerine karşılık İbn Uleyye, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi hadis tenkitçileri, Süleyman b. Tarhân'ın kendilerinden bizzat hadis dinlemediği bazı kimselerden hadis rivayet ettiğini belirterek, onun tedlîs yaptığını söylemişlerdir. Ayrıca mürsel rivayetleri dolayısıyla eleştirilmiş, ancak Yahyâ b. Saîd el-Kattân bunların çok fazla olmadığını belirterek onu savunmuştur. Basra'nın tanınmış üç hadis hâfızından biri kabul edilen Süleyman'ı Şu'be b. Haccâc sâdık bir râvi diye değerlendirmiş, onun Hz. Peygamber'den hadis rivayet ederken hata etme korkusuyla renkten renge girdiğini belirtmiştir. Süleyman b. Tarhân talebelerine beş hadisten fazla rivayet etmez, daha fazla rivayet etmesi için ısrar edeni de azarlardı. Onun

bir özelliği de kendisine hadis rivayet edeceği kimsenin ehliyetini tesbit etmek için onu imtihan etmesiydi. Basra’nın zâhidleri arasında sayılan Mu‘temir b. Süleyman ile birlikte sabaha kadar mescidleri dolaşıp her birinde namaz kılardı. Oğlu onun kırk yıl boyunca gün aşırı oruç tuttuğunu söylemiştir. Süleyman b. Tarhân Zilkade 143’te (Şubat 761) Basra’da vefat etti. Hz. Ali’ye muhabbetiyle bilindiği kaydedilen Süleyman’ı hadisçi kimliğinin yanında tarihçi ve ilk megāzî âlimi olarak görenler de olmuştur. Fuat Sezgin, onun Kitâbü’l-Meġāzî adlı bir eserinden söz etmiş, Hatîb el-Bağdâdî’nin bu kitabı rivayet etmek için Dımaşk’ta bir hocasından icâzet aldığını belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 252; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 20-21; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 475-476; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 124-125; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 300-301; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 27-37; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XII, 5-12; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 195-202; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 150-151; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 141-160, s. 156-159; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 201-203; Sezgin, GAS (Ar.), II, 83-84; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 111; Zekeriya Kitapçı, Saadet Asrında Türkler İlk Türk Sahâbe, Tabiî ve Tebea Tabiîleri, Konya 1993, s. 96-102.

Bilal Saklan

SÜLEYMAN b. YESÂR

(سليمان بن يسار)

Ebû Eyyûb Süleymân b. Yesâr el-Hilâlî elMedenî (ö. 107/725)

Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biri.

34 (654) yılında doğdu. İran asıllı Yesâr'ın dört oğlundan biri olup daha az bilinen künyeleri Ebû Abdurrahman ve Ebû Abdullah'tır. Babası ve kardeşleri gibi o da Hz. Peygamber'in hanımı Meymûne'nin âzatlısıydı ve onunla mükâtebe akdi yapmıştı. Meymûne, Süleyman'ın velâ hakkını daha sonra yeğeni Abdullah b. Abbas'a bağışladı (İbn Hacer, IV, 229). Süleyman'ın yine Hz. Peygamber'in hanımı olan Ümmü Seleme'nin âzatlısı olduğu da söylenir. Kuvvetli rivayete göre 107'de (725) vefat etti.

Tâbiîn dönemi fakihlerinin birinci tabakasını teşkil eden, Medineli meşhur yedi fakihin de (fukahâ-i seb'a) içinde bulunduğu on âlimin en üstünü olarak Saîd b. Müseyyeb'le birlikte Süleyman b. Yesâr'ın adı zikredilir (İbn Habîb, s. 161). Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, bir rivayete göre Mâlik b. Enes ve diğer bazı âlimler onu Saîd b. Müseyyeb'den üstün saymış (İbn Sa'd, VII, 173; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 445, 446; İbn Hacer, IV, 229), bizzat Saîd b. Müseyyeb, Süleyman'ın o günde yaşayan en bilgili kişi olduğunu söyleyip

(İbn Sa'd, II, 330; Mizzî, XII, 104; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 446) bazı ilmî konularda kendisine danışanları ona göndermiştir.

Ömer b. Abdülazîz'in Medine valiliği döneminde onun danışma meclisinde bulunan (İbn Sa'd, VII, 328) ve Medine çarşısının düzenini sağlamakla görevlendirilen (a.g.e., VII, 173) Süleyman, özellikle Resûlullah devrinden beri süregelen uygulamalar (sünen-i mâziye) ve Medineliler'in icmâı hakkındaki bilgisiyle öne çıkar. İmam Mâlik'in geçmiş uygulamalar konusunda Medine'nin en bilgili kişilerinden biri saydığı Süleyman (Fesevî, I, 549), önceki âlimlerin sözlerini aktarırken bunların görüş birliği içinde

oldukları hususlara sıkça işaret etmiştir (meselâ bk. Şâfiî, VII, 202; İbn Hazm, X, 47). “Abdurrahman b. Mehdî Mâlik’in, Mâlik Süleyman b. Yesâr’ın, Süleyman Ömer b. Hattâb’ın görüşlerini benimserdi” şeklindeki rivayet de (Kādî İyâz, I, 400) Süleyman b. Yesâr’ın sahâbî kavillerinin sonraki nesillere intikalini sağlama hususunda önemli bir role sahip olduğunu ve Medine fıkıh çevresini etkilediğini gösterir. Öte yandan İbn Habîb es-Sülemî, Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾda kullandığı “el-emrü’l-müctemaʿ aleyh indenâ” (bizde [Medine’de] üzerinde ittifak edilen görüş) ifadesiyle içinde Süleyman’ın da bulunduğu meşhur on tâbiîn fakihinin fikir birliği ettiği hususları kastettiğini belirtmektedir (et-Târîḫ, s. 161). Aynı zamanda kurrâdan olan (İbn Hibbân, IV, 301) ve Medine’de talâk konularını en iyi bilenler arasında gösterilen (İbn Sa‘d, II, 330; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 448) Süleyman b. Yesâr ile ağabeyi Atâ’nın fetvalarının değerlendirildiği rivayetlerde Atâ’nın meselelere bir hâkim gibi yaklaştığı vurgulanırken Süleyman’ın müftü sıfatının öne çıktığına dikkat çekilir (Fesevî, I, 549-550).

Kuzey Afrika’ya gittiği söylenen (DİA, XXIX, 377), Velîd b. Abdülmelik zamanında Dımaşk’a seyahat eden, hadis konusunda güvenilir olması yanında çok hadis rivayet edenler arasında zikredilen (İbn Sa‘d, VII, 173) ve rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Süleyman b. Yesâr’ın kendilerinden hadis rivayet ettiği bazı kişiler şunlardır: Câbir b. Abdullah, Râfi‘ b. Hadîc, Ebû Saîd el-Hudrî, Hassân b. Sâbit, Peygamber’in âzatlısı Ebû Râfi‘, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Meymûne, Ümmü Seleme, Âişe, Fâtıma bint Kays, Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî, Urve b. Zübeyr ve kendi kardeşi Abdülmelik b. Yesâr. Süleyman b. Yesâr’dan rivayette bulunan kişiler arasında da şu isimler yer alır: Amr b. Dînâr, Abdullah b. Dînâr, Ebü’z-Zinâd Abdullah b. Zekvân, Bükeyr b. Abdullah el-Eşec, Sâlih b. Keysân, Amr b. Meymûn, İbn Şihâb ez-Zührî, Mekhûl b. Ebû Müslim, İbn Ömer’in âzatlısı Nâfi‘, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Üsâme b. Zeyd el-Leysî, Rebîatürre’y, Zeyd b. Eslem, Abdullah b. Ebû Bekir b. Muhammed, oğlu Abdullah b. Süleyman b. Yesâr, ağabeyi Atâ b. Yesâr, Amr b. Şuayb, Katâde b. Diâme.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, İḫtilâfü Mâlik ve’ş-Şâfiʿî (el-Üm içinde, nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, VII, 202; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, II, 330; VII, 173, 328; İbn Habîb es-Sülemî, et-Târîḫ (nşr. J. Aguadé), Madrid 1991, s. 161; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 549-550; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 301; İbn Hazm, el-Muḥallâ, X, 47; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, I, 400; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XII, 100-105; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 444-448; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 101-120, s. 100-103; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 229; İsmail Yiğit, “Meşrikīler”, DİA, XXIX, 377.

Orhan Çeker

SÜLEYMAN ZÂTÎ

(ö. 1175/1761)

Celvetî şeyhi, şair.

1095’te (1684) Gelibolu’da doğdu. Bursalı veya Keşanlı olduğu kaydedilmekteyse de kendisi Miftâhu’l-mesâil adlı eserinin mukaddimesinde Gelibolulu olduğunu söyler. Onun Bursalı diye gösterilmesi tahsilini ve seyrü sülûkünü burada tamamlaması, Keşanlı olarak gösterilmesi ise bu şehirde uzun yıllar irşad faaliyetinde bulunması sebebiyledir. İsmâil Hakkı Bursevî’nin halifesi olan Süleyman Zâtî 1135 (1722) yılı başlarında şeyhi tarafından irşad göreviyle Gelibolu’ya gönderildi. Şeyhinin vefatının (1137/1725) ardından Keşan’a gelip burada açtığı tekkede irşad faaliyetlerini sürdürdü. Kaynakların çoğunda Süleyman Zâtî’nin 1151 (1738) yılında Keşan’da vefat ettiği kaydedilmektedir. Edirneli Ahmed Bâdî ise ölüm tarihini, halifesi Ali Senâî Efendi’nin şeyhin vefatı için yazdığı tarih manzumesinden hareketle 22 Cemâziyelevvel 1175 (19 Aralık 1761) şeklinde verir. Ali Senâî Efendi bir manzumesinde şeyhinin kabri üzerine 1763’te bir türbe inşa edildiğini söyler.

Süleyman Zâtî’nin vefatından sonra yerine oğlu Hüseyin Şâhî Efendi geçmiştir. Tekkenin daha sonraki şeyhleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Keçecizâde İzzet Molla’nın Mihnetkeşân’ında yer alan, “Ne Kādirî var anda ne hod Halvetî / Fakat tekye-i Zâtî vü Celvetî / O şehre melâz olmuş ol nîk zât / Bulur ilticâ eyleyenler necât” şeklindeki beyitlerinden Süleyman Zâtî’nin Keşan’da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Süleyman Zâtî’nin türbesi zamanla harap olmuş, Gelibolu sancağı idare meclisinin mazbatasıyla hazîne-i hâssa tarafından tamiri talep edilmiş, onarım çalışması 1900’de tamamlanmıştır. Hüseyin Vassâf burayı “ziyâretgâh-ı uşşâk” diye nitelediğine göre XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ayakta olan türbe günümüze ulaşmamıştır. Süleyman Zâtî’nin oğlu Hüseyin Şâhî’nin yanı sıra Ali Senâî, Mustafa Efendi, Şarköylü Ahmed Fahreddin Efendi, Seyyid Ebûbekir Efendi adlı dört halifesi olduğu bilinmektedir. Bunlardan Ali Senâî Efendi bazı kaynaklarda oğlu diye gösterilmekteyse de bu bilgi yanlıştır. Divan

sahibi bir şair olan Ali Senâî Efendi, Edirne'de bir Celvetî tekkesi açmış, 1786 yılında burada vefat etmiştir. Şiirlerinde "Zâtî" mahlasını kullanan Süleyman Efendi'nin Niyâzî-i Mısrî ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin tesiri altında olduğu görülmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir, onun irfan sahibi kâmil bir zat olup şiirlerinde İsmâil Hakkı Bursevî'nin ruhaniyetinden istifade ettiğinin açıkça görüldüğünü söyler; Hüseyin Vassâf ise şiirde ve tasavvufta yüksek bir seviyeye ulaştığını belirtir.

Eserleri. 1. Divan. 1841 yılında basılan divanın çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 92). 143 gazel, "Kasîde-i Hacc-ı Ma'neviyye" başlıklı otuz sekiz beyitlik bir kaside ve "târîh-i te'lîf" başlıklı iki beyitten meydana gelen eser müellifin Sevânihu'n-nevâdir'i ile birlikte Mehmet Arslan tarafından Latin harfleriyle yayımlanmıştır (Sivas 1994). 2. Sevânihu'n-nevâdir fî ma'rifeti'l-anâsır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3429/2). Mesnevi tarzında kaleme alınan 846 beyitlik eser bazı kütüphane kayıtlarında Mecmau'l-anâsır ve menbau's-serâir adıyla da geçmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 270/4). Eserde anâsır-ı erbaa, varlıkların zuhuru, âlem-i sagīr, âlem-i kebîr, nefsi tanıma, insan tabiatı ve akl-ı kül, akl-ı münebbih, akl-ı maâd, akl-ı maâş gibi hususlar yer almaktadır. 3. Miftâhu'l-mesâil. Âhiret, levh-i mahfûz, mukadderat, hadîs-i kudsî, mebde ve meâd, insan ve cinlerin yaratılış sebebi, tenâsüh, namazın sırları gibi konuları ihtiva eden eser bazı kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında Yirmi Üç Es'ile-i Mutasavvıfâneye Cevabnâme

şeklinde geçmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 270; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2819). Eser üzerinde Asuman Omay tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Zâtî Süleyman Efendi, Miftâhu'l-mesâil, 2001, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 4. Şerh-i Kasîde-i Ferîde li-İsmâil Hakkî. İsmâil Hakkı Bursevî'nin, "Bir elif bul mektebi irfanda ol 'bâ'yı sor / Kad hamîde eyleyip yâ gibi ondan 'bâ'yı sor" beytiyle başlayan manzumesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 35, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2746/ 6; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 374; İÜ Ktp., TY, nr. 553). 5. Şerh-i Muammâ-yı Nakşî Tercüme-i Hazreti Zâtî. Nakşî-i Akkirmânî'nin, "Nedir cânâ bil ol söz kim hadîs ü hem değil Kur'an / Tekellüm etmemiştir çün perî anı ne hod insan" matla'lı dokuz beyitlik muammasının şerhidir (Hacı Selim Ağa

Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 592; Tire Necib Paşa Ktp., nr. 391/4). 6. Risâle fî mebdei insân. Tek nüshası İzmir Millî Kütüphane'de kayıtlı bulunan eserde (nr. 1443/3) insanın yaratılışı yanında mürşîd-i kâmil, hakîkat-i Muhammediyye ve ruh konularına değinilmiştir. Süleyman Zâtî, Şâhidî İbrâhim Dede'nin Gülşen-i Vahdet adlı manzumesini şerhe başlamış, ölümü üzerine eser Şeyh Ahmed Fahreddin Efendi tarafından tamamlanmıştır. Şeyh Zâtî'nin hayatı, eserleri, düşünceleri ve tarikatı hakkında Selami Şimşek tarafından bir doktora tezi yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Senâî Divanı ve Tenkitli Metni (haz. Emine Öte, yüksek lisans tezi, 2000), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 762, vr. 122b; İzzet Molla, Mihnetkeşân (haz. Ömür Ceylan - Ozan Yılmaz), İstanbul 2007, s. 75; Fatîn, Tezkire, s. 96; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10393, s. 109-110; Osmanlı Müellifleri, I, 72-73; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 93-96, 98; a.mlf., Kemâlnâme-i İsmail Hakkı (haz. M. Murat Yurtsever), Bursa 2000, s. 75-77; Vasfi Mâhir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara 1968, s. 403; M. Götz, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1979, s. 12; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1993, II, 154; Rıdvan Canım, Başlangıçtan Günümüze Edirne Şâirleri, Ankara 1995, s. 396; Tevfik Işık, Keşan Tarihi ve Keşan'da İz Bırakanlar, Keşan 2003, s. 132; Selami Şimşek, Keşanlı Süleyman Zâtî ve XVIII. Asırda Celvetîlik (doktora tezi, 2005), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Edirne'de Tasavvuf Kültürü, İstanbul 2008, s. 260-265; Mehmet Kanar, "Zâtî", İA, XIII, 467-468.

Selami Şimşek

SÜLEYMANCILIK

(bk. TUNAHAN, Süleyman Hilmi).

SÜLEYMÂNÎ

(bk. BÎKENDÎ, Ahmed b. Ali).

SÜLEYMANİYE

(السليمانيّة)

Kuzey Irak'ta bir şehir.

Kevije sıradağları eteğinde yer almaktadır. Şehrin merkez olduğu Süleymaniye idarî bölgesi (muhafaza) tarihin en eski devirlerinden beri yerleşme alanıdır. Ancak şehir XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Baban ailesi tarafından kurulmuştur. Bu aile, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İran sınırındaki Baban sancağını ocaklık olarak yönetmiş, merkezi Karacuvalan olan sancağın beyleri Bağdat valisinin teklifiyle tayin edilmiştir. Bağdat Valisi Süleyman Paşa, 1197'de (1783) Baban ailesinden İbrâhim Bey'i mîr-i mîrânlıkla Baban sancağına mutasarrıf tayin edince o da Serçınar ovası civarındaki Mâlikkendi köyünün yerinde yeni bir kasaba kurdu ve Süleyman Paşa'nın adına izâfetle buraya Süleymaniye adını vererek sancağın merkezi yaptı (1784). Şehrin bundan sonraki durumu hakkında fazla bilgi yoktur. Yalnız buranın 1821 ve 1842'de İranlılar tarafından işgal edildiği bilinmektedir. Şehir 1847'de tekrar Osmanlılar'ın eline geçti ve I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Osmanlı idaresinde kaldı.

Mondros Mütarekesi imzalandığı sırada Süleymaniye Türk kuvvetlerinin elindeydi. İngiltere ateşkesin ardından bölgeyi işgal edince burada yaşayan halk Türkiye'ye bağlanmak istedi. Bunun üzerine İngiltere, bölgede yaşayan aşiretleri kendi tarafına çekmek amacıyla birçok subay göndererek yoğun propaganda çalışmalarına girdi. Berzenc aşireti reisi Şeyh Mahmud, İngilizler'e karşı ayaklanıp 21 Mayıs 1919'da Süleymaniye'yi ele geçirdi. Fakat 18 Haziran'da

Süleymaniye tekrar İngiliz denetimine girdi. Bu arada Irak 1920'de Milletler Cemiyeti tarafından İngiltere'nin mandası altına kondu. İngilizler, Irak'ı tedrîcen bağımsız bir devlet şeklinde idare ettiler. Bu sebeple 23 Ağustos 1921'de Emîr Faysal Irak krallığına getirildi. Faysal için Irak'ta yapılan halk oylamasına Süleymaniyeliler katılmadı.

Öte yandan Mustafa Kemal Paşa, Musul ve çevresinin kurtarılması ve Faysal'ın Süleymaniye bölgesini kontrol altına alma teşebbüslerinin engellenmesi için Şubat 1922'de Özdemir Bey'i görevlendirdi. İngilizler, 31 Ağustos'ta Özdemir Bey'le yaptıkları Derbend savaşını kaybedince 5 Eylül'de bölgeden çekildiler. Şeyh Mahmud, Süleymaniye'nin idaresini tekrar ele geçirdi; İngilizler'in 3 Mart 1923'te Süleymaniye'ye hava saldırısı düzenlemeleri üzerine de Surtaş'a çekildi. Ancak 16 Mayıs'ta Süleymaniye'de kontrolü tekrar sağladı. İngilizler 16 Ağustos'ta yeniden hava saldırıları düzenlediler. Saldırılar neticesinde Şeyh Mahmud Süleymaniye'yi terketti, böylece bölge İngiltere'nin eline geçti. Türkiye Cumhuriyeti ile İngiltere arasında imzalanan Ankara Antlaşması ile (5 Haziran 1926) Süleymaniye Irak'a bağlandı.

Süleymaniye şehri kurulduktan sonraki süreçte hızlı bir imar faaliyetine sahne oldu. Kısa zamanda şehirde birçok bina, iki hamam ve birkaç han yapıldı. Bu imar faaliyetleri neticesinde şehir hızla büyüdü. 1820'de 2000 müslüman, 130 yahudi, dokuz Katolik ve beş Ermeni hânesinden oluşan şehrin nüfusu 10.000'e ulaştı. 1880'li yıllarda erkek nüfusu 14.744'e yükselmişti. Bunların 14.556'sı müslüman, 134'ü yahudi ve elli dördü Katolik'ti. 1890'lı yıllarda şehirde 3000 hâne (15.000 kişi), 400 dükkân, otuz cami ve medrese, bir rüşdiye mektebi, beş Nakşî ve üç Kādirî tekkesi, sekiz han, dokuz kahvehane ve sekiz hamam tesbit edilmiştir. Musul vilâyeti salnâmelerine göre Süleymaniye şehri 1908-1912 yılları arasında 2982 hâneden oluşmaktaydı. Bu tarihlerde şehirde bir hükümet konağı, bir hastahane, otuz altı cami ve mescid, iki medrese, yedi hankah ve tekke, iki rüşdiye mektebi, bir havra, bir kilise, on üç han, on hamam, 1155 dükkân, on tabakhâne, otuz dört değirmen, yirmi bir çeşme ve sebil, bir kışla, bir redif deposu, bir telgrafhane, yirmi beş kahvehane, on beş çayhane, altı fırın ve on bir tandır fırını bulunmaktaydı. Süleymaniye idarî bölgesinin nüfusu ise 1924'te 191.450 iken 1947'de 226.400'e ve 1957 yılında 299.978'e yükseldi. 1962'de 12.282 km²'lik bir alana sahip Süleymaniye idarî bölümünün nüfusu 317.000 idi. Bu nüfusun 35.350'si şehir merkezinde yaşamaktaydı. İdarî bölgenin nüfusu 1990'da 951.723'e, 2006'da 1.800.000'e ulaştı. Şehrin 1990'daki nüfusu 98.000 dolayındaydı.

Osmanlı döneminde halk genellikle ticaret, terzilik, demircilik, yemenicilik, marangozluk, halıcılık, mimarlık, bakkallık, kasaplık, hamamcılık, çiftçilik

gibi işlerle uğraşmaktaydı. Süleymaniye'ye bağlı kazalardan elde edilen mazı, sakız, tütün ve yapağı gibi eşya ile buğday, arpa, pirinç, darı, susam, nohut, mercimek gibi hububat; üzüm, armut, elma, erik, kavun, karpuz gibi meyveler özellikle Süleymaniye'nin ihtiyacı için kullanılmaktaydı. Ayrıca Bağdat, Kerkük ve Musul'dan elbiselik eşya ile İran'dan kumaş, kilim, şal ve bazı mefruşat eşyası ithal edilirken sığır, koyun, tütün, mazı, sakız, yapağı ve keçe gibi ürünlerin bir kısmı Bağdat, Kerkük ve Musul'a ihraç edilmekteydi.

Süleymaniye şehri, kurulduğu tarihten itibaren Şehrizor eyaletine bağlı Baban sancağının idare merkezi oldu. Baban Emirliği'ne 1850'de son verilince Süleymaniye sancak merkezi olarak Bağdat'a, 1878'de Musul vilâyetine bağlandı. Bu dönemde Süleymaniye sancağı kuzeyde Surtaş, doğuda Bane ve Merbuvan, güneyde Salâhiye ve batıda Kerkük ile çevriliydi. Süleymaniye sancağı ilk dönemlerde dört, 1880'lerden itibaren beş kazaya ayrıldı. 1900'lü yıllarda Süleymaniye merkez kazası 312 köy ve beş nahiyeden oluşmaktaydı. Bu nahiyelerden Karadağ Süleymaniye'nin güneyinde, Surtaş kuzeyinde, Serçınarışarkî doğusunda ve Serçınarıgarbî batısında yer almaktadır. Süleymaniye merkez kazasına bağlı bir de müdürlük bulunmaktaydı. İlgovare diye adlandırılan bu müdürlük, bölgedeki çok sayıda konar göçer aşiretin kontrol altına alınması amacıyla Caf aşireti kollarından olan kırka yakın aşiretten oluşturulmuştu.

Sancağın diğer kazalarından olan Gülanber, Süleymaniye'nin doğu ve güneydoğusunu çevrelemiş büyük bir kaza olup Kızılca ve Seruçek adlarında iki nahiyesi ve 309 köyü mevcuttur. Kazanın merkezi bugün Halepçe diye bilinen kasabadır. Diğer bir kaza olan Bâziyân'ın (Bazyan) idare merkezi Kerkük'le Süleymaniye arasındaki Çemçemâl köyüdür. Kazanın Kal‘a-i Sivike ve Senkav adlı iki nahiyesiyle 159 köyü bulunmaktadır. Bâziyân kazası halkının büyük çoğunluğu XVIII. yüzyıl ortalarında İran'dan bölgeye göç eden Hemâvend aşiretinden meydana gelmektedir. Süleymaniye'nin kuzeydoğusundaki Şehribâzâr kazasının merkezi Seng köyüdür. Kazanın Mavet adında bir nahiyesi mevcuttur. Bu nahiyeye bağlı otuz altı ve merkeze bağlı seksen dokuz olmak üzere toplam 125 köyü vardır. Süleymaniye sancağının bir diğer kazası Ma‘mûretülhamîd olup bu ad 1896'da verildi. Bu tarihten önce Merge olarak bilinen kazanın merkezi Kaledize kasabasıydı. Oldukça geniş bir

alana yayılan kaza aşiret ve kabilelerinin çokluğu ve sınır üzerinde yer alması dolayısıyla önemlidir. Kazanın Pîşder adlı nahiyesi ve 177 köyü mevcuttur. Halkının önemli bir kısmı büyük Nureddin aşiretine mensuptur. Süleymaniye sancağı 1924 yılına doğru Süleymaniye, Çemçemal, Halepçe, Kaledize, Karadağ ve Şehribâzâr adlı altı nahiyeden ibaret iken 1976'daki yeni idarî taksimata göre oluşturulan on sekiz idarî bölümden biri haline getirildi. Bu idarî düzenlemeye göre Süleymaniye muhafazası Pîşder, Ranya, Dokan, Şehribâzâr, Penjvin, Halepçe, Derbendihan, Kalar ve Çemçemal kazalarından ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Musul Vilâyeti Salnâmesi (1310), s. 223-233; a.e. (1312), s. 323-332; a.e. (1325), s. 227-233; a.e. (1330), s. 298-333; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1310), s. 504-506; a.e. (1320), s. 531-532; a.e. (1323), s. 661-662; a.e. (1328), s. 806-808; Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Musul (haz. Cengiz Eroğlu v.dğr.), Ankara 2005, s. 203-212; Musul-Kerkük ile İlgili Arşiv Belgeleri (1525-1919), Ankara 1993, s. 9-11; Mehmed Hurşid, Seyahatnâme-i Hudûd (haz. Alâattin Eser), İstanbul 1997, s. 172-218; Ali Tevfik, Memâlik-i Osmâniyye Coğrafyası, İstanbul 1318, s. 59; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV, 458, 608; Suat Akgül - Sahir Uzel, Musul-Kerkük Harekâtı, Ankara 2001, s. 19, 57, 81, 149; C. J. Edmonds, Kürtler, Türkler ve Araplar (trc. Serdar Şengül - Serap Rûken Şengül), İstanbul 2003, s. 41, 81-83, 112-113; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2622; M. Hartmann, "Irak", İA, V/2, s. 679; V. Minorsky, "Süleymâniye", a.e., XI, 200-201; a.mlf., "Suleymāniyya", EI² (İng.), IX, 829-831.

Ahmet Gündüz

SÜLEYMANİYE CAMİİ

Rodos'ta XVI. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen cami.

Eski şehirde Saat Meydanı'nda yer alan bina fetihten hemen sonra Kanûnî Sultan Süleyman adına yaptırılmıştır. Yerli kaynaklar caminin inşa edildiği yerde evvelce Saint Apostoli Kilisesi'nin bulunduğunu belirtmektedir. Evliya Çelebi, caminin minare kapısı yanında 940 (1533-34) tarihini veren bir tamir kitâbesini kaydetmiştir. Bazı kaynaklar, padişahın fermanı üzerine Makbul İbrâhim Paşa'nın bu camiyle birlikte bir de kendi adına cami yaptırdığını belirtir. Adı geçen caminin kitâbesinde İbrâhim Paşa'nın ismi geçmemekle birlikte inşa tarihi 947'dir (1540-41). Evliya Çelebi bu kitâbeyi 937 (1530-31) olarak vermiş ve yapıyı da İbrâhim Paşa'ya mal etmiştir.

Cami, büyük bir orta kubbesi ve yanlarda daha küçük ve alçak birer kubbeyle tabhâneli planlı ilk Osmanlı camilerinin geç dönemlerde yapılmış önemli bir örneğidir. Kuzey cephesindeki son cemaat yeri iki revaklı olup sekizer sütuna oturan dıştaki birinci revak çatı ile örtülüdür. İkinci revak yedi kubbelidir ve sekiz sütuna oturmaktadır. Kuzey cephesinde bir mihrâbiyenin yer aldığı caminin giriş kapısı basık kemerlidir. Kapıda kullanılan mermer parçaları 1510-1520 tarihli bir şövalye mezarına aittir. Kabartmalarla süslü mermerin üzerinde silâhlar, borazanlar, kum saatleri, çiçek vb. süslemeler mevcut olup melek figürleri, haç vb. semboller kazınmıştır. Mihrap ve minberi altın yaldızlı, ceviz ağacından yapılan minberi işlemelidir. Mihrabının üstü istiridye formlu, nişlidir. Sekizgen planlı şadırvanı sekiz sütuna oturan bir kubbeyle örtülüdür, ancak suyu akmamaktadır. Bahçesinde bazı kırık mezar taşları yer almaktadır. 1808 yılında büyük bir onarım geçiren cami, Sultan Abdülaziz'in Rodos'u ziyaretinden kısa bir süre önce de kısmen elden geçirilmiş, bunun

için gerekli 22.230 kuruşun vakıf gelirlerinden karşılanması 10 Receb 1266 (22 Mayıs 1850) tarihli bir irade ile uygun bulunmuştur. Adada meydana gelen 1856 depremi ve cephanelik patlamasında Süleymaniye Camii de büyük çapta hasar görmüştür. 8 Zilkade 1309 (4 Haziran 1892) tarihli bir

iradeyle caminin tamir ettirilmesine karar verilmiştir. Bu tamirde yapı genel bir onarım görmüş ve tek şerefeli olan minaresi iki şerefeli olarak inşa ettirilmiştir. Minare daha sonra 1925 yılında genel onarım geçirmiştir. Caminin tamirinde üstün hizmetleri görülen Rodos İmâret-i Âmire Kâtibi Ali Rüşdü Efendi 23 Temmuz 1893'te beşinci rütbeden Mecîdî nişanıyla mükâfatlandırılmıştır.

Minare, külâhındaki fazla eğilim ve gövdesinde önemli ölçüdeki çatlama sebebiyle 1987 yılında yıkılmış ve yıkılmadan önce ileride restorasyon çalışmalarında kullanılmak üzere fotometrik bir görüntüsü alınmıştır. 1988'de Yunanistan Kültür Bakanlığı tarafından başlatılan restorasyon çalışmaları 14.332.000 drahmiye mal olarak 13 Haziran 2005'te tamamlanmıştır. Caminin tarihî özelliklerine sadık kalınıp dönemin yapı teknikleriyle malzemesi kullanılarak başarılı bir restorasyon gerçekleştirilmiştir. Cephe duvarı üzerinden yükselen minaresi şehrin panoramasına hâkimdir. Restorasyon öncesine kadar İbrâhim Paşa Camii ile birlikte ibadete açık olan iki camiden biriydi. Cuma ve bayram namazları müftü vekilliği yapan kişiler tarafından burada kıldırılırdı. Günümüzde ise ibadete kapalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Rodos'taki Süleymaniye Camii'nin Tamiri (8 Zilkade 1309, Dosya nr. 120, Gömlek nr. 7176, BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet); Süleymaniye ve İbrâhim Paşa camilerinin tamirinde hüsn-i hizmeti görülen Rodos İmâret-i Âmire Kâtibi Ali Rüşdü Efendi'nin beşinci rütbeden Mecîdî nişanı ile taltif olunması (9 Muharrem 1311, Dosya nr. 93, Gömlek nr. 14, BA, Dahiliye-Mektubî Kalemi); Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 246-247; H. Balducci, Rodos'ta Türk Mimarisi (trc. Celâlettin Rodoslu), Ankara 1945;

Zeki Çelikkol, Rodos'taki Türk Eserleri ve Tarihçe, Ankara 1992, s. 67-69; Katerina Manoussou, Medieval Town of Rhodes, Restoration Works (1985-2000), Rhodes 2001, s. 31; İsmail Bıçakçı, Yunanistan'da Türk Mimarî Eserleri, İstanbul 2003, s. 265-266; Ali Fuat Örenç, Yakındönem

Tarihimizde Rodos ve Oniki Ada, İstanbul 2006, tür.yer.; Oktay Aslanapa, “Rodos’da Türk Eserleri”, TK, sy. 42 (1966), s. 534; Kamil Dürüst, “Rodos’ta Türk Mimarisi”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 3, Ankara 1982, s. 10.

Neval Konuk

SÜLEYMANİYE CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul'un Süleymaniye semtine adını veren, XVI. yüzyıla ait en büyük cami ve külliye.

Değişik işlevleri olan farklı yapı tiplerini bir arada planlayan geleneksel külliye kavramının ilk sırada gelen örneklerinden biridir. İstanbul sur içinin tepelerinden birine inşa edilen yapılar topluluğuna uzaktan bakanlar, dikkati çeken bir yükselti halindeki camiyi hemen algıladıkları için külliyenin varlığı kolayca farkedilmez. Topografya ve şehir dokusuyla böylesine bütünleşen külliye, medreseler, dârüzziyâfe, türbeler ve bunları birbirine bağlayan sokak örgüsüyle geniş bir alana yayılmaktadır. Hem camiyi hem de XVI. yüzyılın Osmanlı mimari anlayışını kavrayabilmek için diğer yapıları, ulaşım sistemini ve bağlantıları külliye bütünü içinde ele almak gerekir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın isteğiyle ve onun adına inşa edilen yapılar topluluğu mimaride Sinan okulunun zirve noktalarından birini temsil ettiği için önemlidir. Oluşturulan fiziksel ortamda odak yapı olan caminin, mimarı tarafından "kalfalık eserim" olarak tanımlanması büyük ustanın meslekî gelişim basamağı ve mimaride sürekli ilerleme heyecanının da bir ifadesidir. Ortaya çıkmış arşiv belgeleri ve ana kaynaklar dolayısıyla günümüz araştırmacıları için inşaat sürecinin yeterince aydınlanmış olması yapılar hakkındaki söylemlerin doğru zemine oturmasını sağlamıştır.

Fâtih Külliyesi'nden sonra sur içinin en uygun yükseltisinde ortaya çıkan fizikî yapılanma göstergeleri, Osmanlı mimarisinin inşaat teknolojisindeki başarısını değişik işlevler taşıyan yapı tiplerine uygularken yeni bir aşamayı temsil ettiği gibi, ayrıntıdan bütüne çeşitli zanaatlar ve sanatlar üstün bir tasarım anlayışıyla bu alanda bir araya geldiği için külliye ortamı her dönemde dikkatleri çekmiştir. Bir başka deyişle bir yandan şehircilik ilkelerine, öte yandan insan hayatının farklı boyutlarına cevap verdiğinden Süleymaniye topluluğu üzerine yapılan yorum ve çözümlemeler çok yönlü ve zengin açıklamalarla kendini göstermektedir. Böylesine geniş ve ayrıntılı bir fiziksel ortam oluşturulurken sadece büyük kubbeli bir cami inşa

etmekle yetinilmemiş, toplum hayatının pek çok alanını kuşatan bir vakıf eseri ve İstanbul ile bütünleşen küçük bir şehir planlamasına gidilmiştir. Bu özellikler, Süleymaniye'yi kendisinden önceki Osmanlı külliyelerine göre sıra dışı bir konuma getirdiği gibi çağdaşlarından da ayırmaktadır.

Sur içinde Vefa, Unkapanı, Eminönü, Tahtakale gibi canlı merkezlerin kuşattığı Süleymaniye semtinde Beyazıt'tan Edirnekapı'ya uzanan eksenin kuzeyinde, bir sırt yapan arazinin Haliç'e doğru eğimli yamacının en uygun yerine yapılmış olan külliye bu konumuyla Galata kıyılarından, hatta Üsküdar'dan bakanlar için şehrin en etkili siluetini tamamlar. Sinan, Haliç'e hâkim tepelerden birine bütün külliyeyi yerleştirirken topografik konumu en verimli bir biçimde değerlendiren bir şehir planlamacısı olduğunu göstermiştir. Bu özellikleriyle külliye, biraz daha geniş ve geometrik planlanmış olan Fâtih Külliyesi'ne göre şehre daha elverişli bir katkıda bulunmaktadır. Arşiv belgeleri ve Tezkiretü'l-bünyân gibi eserlerdeki anlatıma göre Beyazıt'ta, bugün İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü'nü de içine alarak Vefa'ya doğru genişleyen Eski Saray (Sarây-ı Atîk-i Âmire) arazisinin bir kısmı külliyenin inşaat alanı olarak uygun görülmüş ve inşaat burada başlatılmıştır. Kaynaklarda temel atma tarihi 957 (1550) yılı diye belirtilmekle birlikte ay ve gün konusu tartışmalıdır, ancak 27 Cemâziyelevvel 957 Cuma günü (13 Haziran 1550) temel atma günü olarak kabul edilebilir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın hazır bulunduğu bu törende Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ilk temel taşını gelenek olduğu üzere mihrap duvarının yükseleceği kesime yerleştirir. Ön cephesi Kâbe'ye yönelik cami esas alınarak bütün yapıların şehrin diğer kesimlerinden nasıl görüneceği çok önceden tamamlanan proje çizimleriyle belirlenmişti. Külliye tamamlandığında nasıl bir manzara sunacağı Sinan ve yardımcıları tarafından kâğıt üzerine işlenmiş olduğundan arazi üzerinde hafifçe yükselen tepe âdeta yamacın devamı olan piramidal bir kütleyle tamamlanacaktı.

Bugünün ölçülerine göre bile oldukça hızlı ilerleyen külliye inşaatı, ortada cami olmak üzere bütün yapıları "U" düzenine göre sıralayan bir durum planı göstermektedir. Yaklaşık altmış dönümlük

arazi içinde farklı derecelerde (evvel, sânî, sâlis, râbi') eğitim veren medreseler, dârülhadis, tıp medresesi ve şifâhâne, dârülkurrâ, sıbyan

mektebi, imaret (dârüzziyâfe ve tabhâne), han, hamam, mimarın kendi türbesi ve çok sayıda sıra dükkân yer almaktadır. Evliya Çelebi bütün yapılarla birlikte bu külliyenin “bin kubbe” ile örtülü olduğunu, 3000 kişinin burada hizmet verdiğini yazar. Genel durum planında cami dış avlusu külliyenin öteki yapılarına bağlanırken cami merkeze alınarak derin ve geniş bir görsel perspektif sağlanmıştır. Bu planlama, medrese hacimlerinin daha ağır bastığı Fâtih Külliyesi’ne göre topografyayı en etkin biçimde kullanan, özellikle kuzeydoğudaki yamaç inişlerine uygun teras ve dolgu çalışmalarını başarıyla uygulayan Süleymaniye’nin şehir siluetindeki katkısını daha farklı kılmıştır.

Mihrap duvarının temeli başında yapılan tören bütün külliye için sembolik bir başlangıç olmuştu. Ancak camiyi ayakta tutacak strüktürün yapımı öncelikle taşıyıcı elemanların dikilmesiyle başlar. Buna göre içten dışa ve aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen inşaat kemerlerin örülmesi ve örtü sisteminin kapatılmasıyla tamamlanmış olur. Plandan örtü sistemine kadar varan anlayış, alt ve üst yapıyı birleştiren desteklerle iç ve dış görünüşü belirleyen bir bütün halinde sonuca ulaştırılmıştır. Kurşun kaplamalar ve yaldızlı hilâl alemin ana kubbeye dikilmesiyle yapı halkın ve sultanın gözünde tamamlanmış olur. Cami ve çevresindeki yapılar tamamlandıkça şerbetler dağıtılmış, bahşişler verilip kurbanlar kesilmiştir. 21 Zilhicce 964 (15 Ekim 1557) tarihinde, yani temel atıldıktan yedi yıl sonra caminin tamamlanmasını ve bir cuma gününe rastlayan açılışı Sinan şöyle anlatır: “Anahtarını padişahın dest-i mübâreklerine verdim ve dua eyleyip el kavuşturup durdum. Padişah da odabaşına teveccüh ederek, ‘Cami açmaya kim elyaktır?’ dediklerinde o da, ‘Padişahım, ağa bendeniz bir pîr-i azîzdir, bu babda elyak ol emektar kulunuzdur’ deyince padişah, ‘Bu bina eylediğin beytullahı yine sen açmak evlâdır’ deyü dua ve senâ edip miftahı cânü dilden verince ‘yâ fettâh’ deyip açtım.”

İbadete açıldığı günlerde Süleymaniye, çevresinde enlemesine uzanmış külliye binaları, üç katı aşmayan kiremit çatılı evlerle selviler arasından yükselmekteydi. Caminin ana kütlesinin planı kareye yakın, güneydoğu-kuzeybatı ekseninde hafifçe uzayan bir dikdörtgen çerçeve içinde tasarlanmıştır. 69 × 62,3 m. ölçülü duvarlar ana destekler, payandalar ve sütunlar sayesinde fazla kalın tutulmadığı halde mekânı sınırlamaktaydı. Oldukça sık açılan pencerelerle delinen duvarlar topraktan itibaren yapının

üçte birine kadar yükselir. Mihrap yönünde nisbeten masif bir yapılanma gösteren uygulama dışında duvarların örtücü nitelikleri en aza indirilmiştir. Avlu batı kesimiyle cami yönünde dokuzar, yanlarda yedişer olmak üzere yirmi sekiz kubbe ile örtülü revaklarla çevrilidir. Yarı kapalı bu mekânı kuşatan duvarlar altta dikdörtgen, üstte sivri kemerli olmak üzere çift sıra açıklıklarla delinmiştir. Kemerler üzerinde pandantifle geçiş yapan avlu kubbeleri son cemaat yeri konumunda biraz daha yüksek tutularak cami ana kütlesiyle avlu arasında gözü rahatlatan bir geçiş sağlanmıştır. Avlu ortasında yer alan fıskıyeli havuz bronz şebekeli açıklıklarla içerisi görülebilen zarif bir mermer yapıdır.

Dıştan bakıldığında avlu ile ana mekân bütünleşmesinin daha farklı elemanların katılmasıyla güçlendiği görülür. Bu bağlantıyı sağlamlaştıran en önemli unsurlardan biri, minarelerin eklenme tarzı ve avlu üst sınırından başlayarak ana mekân duvarlarının üstünde devam eden taş korkuluklardır. Dış görünüşü en çok etkileyen minareler düşey çizgiler halinde ve çok özel ayrıntılarıyla bütüne katkıda bulunur. Cami ana mekânıyla avlunun birleştiği köşelerden yükseltilen üç şerefeli yüksek iki minare en alt kesimde toprağa oturan, kütleye yapıştırılmış kürsüleriyle birer payanda teşkil eder. Bunun üzerinde, yükseldikçe prizmatik yüzeyleri daralan pabuç kesimi çokgen planlı gövdeye geçişi sağlar. Yukarıya doğru hafifçe daralan gövde, şerefeler, külâh ve alem cami ana kütlesiyle bağlantı içinde ölçülendirilmiştir. En alt şerefe ile ana kubbe kasnağı, en üst şerefe ile alem aynı yatay doğrultuda birleşir. Avlunun kuzeybatı köşelerinde yükselen minareler ise iki şerefeli düşünülmüş, avlu duvarıyla uyumlu olması için biraz daha alçak tutulmuştur. Köşelerde ve en altta avlu duvarlarıyla buluşan minare kaideleri çokgen bir kütleye dönüşmektedir. Minarelerin dört adet oluşu ve toplam on şerefeli düşünülmüş bulunmasını, Kanûnî Sultan Süleyman’ın onuncu Osmanlı sultanı ve fetihten sonra başa geçen dördüncü padişah olmasıyla açıklayan halk söylentilerinin Mimar Sinan için ne ifade ettiği bilinmez ama Süleymaniye’nin plandaki konumları Edirne Üç Şerefeli Cami ile (851/1447) aynıdır.

Caminin plan şeması, Şehzade Camii’nin (955/1548) klasik yonca biçimini tekrarlamadığı gibi bazilikalara ve Rönesans kiliselerine de benzemez. Ana ilkeleri bakımından İstanbul Ayasofyası mimarlarının yöntemi uygulanmış olmakla birlikte mekân olabildiğince az parçalanmış, görsel bakımdan

güçlü bir ifade ortaya konabilmiştir. Dış kütle kompozisyonunun ana elemanlarına yansıyan strüktür plandaki mimari mantığı bütün gücüyle üst yapı elemanlarına yansıtmaktadır. Dörtgen hacim alanı, içindeki en uygun noktalara konan dört büyük destek ve bunların üzerine atılan kemerler merkezî kubbe için alt yapıyı oluşturur. Düzgün kesme taşlarla örülerek yükseltilen dört kalın taşıyıcının yüzlerine oyulan uzun nişler ve pahlanmış köşeler devâsâ fil ayaklarını olduğundan daha narin göstermektedir. Bu ayakların üzerinde yükselen dört büyük kemer

kubbeye alt yapı oluşturan bir kasnağa destek teşkil etmekte, çok sayıda pencere ile orta mekâna ışık sağlayan bu kasnak 27,40 m. çapındaki ana kubbeyi taşımaktadır. İskeletin başlıca taşıyıcı unsurları olan dört büyük kemerden ikisi Haliç ve Marmara yönlerinde dışa yansımakta, bu cephelerde yarım kubbe uygulamasına başvurulmadığından topografya ile daha uyumlu bir görünüş ortaya çıkmaktadır. Ana kubbe caminin açılışından birkaç ay önce 16 Ağustos 1557 günü kapatılmıştı. Kemerler üzerinde yükselen büyük örtünün yanlara doğru açılma kuvveti karşılıklı kesimlerde farklı desteklerle dengelenir. Mihrap ve avlu yönünde birer yarım kubbe ile karşılanan açılma kuvveti böylece dengelenirken yarım kubbelere aktarılan kuvvetler, daha küçük elemanlar olan çeyrek kubbelerle beden duvarlarına ve payandalara aktarılır.

Yapı planına uzun eksen boyunca yansıyan mekân basamaklı bir örtü sistemi altında bütünlük sağlayacak biçimde çözümlenmiştir. Bir başka deyişle kubbe çapını büyüterek ve bunu iki yönde devam ettirerek orta açıklığı geniş tutma çabası çok belirgindir. Büyük ayaklarla duvarlar arasındaki daha küçük kemerler ve ayaklar farklı büyüklükte ve karmaşık bir strüktürel formül vermektedir. Ana mekânı geniş tutmak üzere iyice kenara çekilen yan sahınlarda ağırlık ikişer büyük sütunla toprağa indirilmektedir. İnşaatı anlatan belgelerde uzak ülkelerden getirildiği kaydedilen bu monolit desteklerle dış duvar arasındaki boşluk orta kesimle ilişkisini kaybetmeyen bir iç galeri (dâhilî tarik) işlevini üstlenir. Ana mekânı iki yana doğru genişleten bu hacimlerin üstü farklı büyüklükte kubbelerle örtülerek içten ve dıştan yeterince hareketli bir görünüm sağlanmıştır.

Planı ve kubbe örtüsündeki özellikler dolayısıyla Süleymaniye’nin

Ayasofya'nın bir kopyası olduğu, dolayısıyla daha geniş anlamda Osmanlı mimarisinin Bizans'ı örnek aldığı yolunda modası geçmekle birlikte yerleşmiş bir kanaat vardır. Kaynak ve gelişme süreçleri bakımından iki ayrı yolun sonunda ortaya çıkmış yapıların sadece İstanbul'da bulunmaları dolayısıyla elde edilmek istenen politik sonuçlarla mimarlık tarihinin gelişme aşamaları örtüşmediğinden kopyalama / taklit var sayımlarının kısaca irdelenmesi gerekmektedir. Esasen Türk mimarisi İstanbul'un fethinden önce farklı coğrafyalarda yapılan denemelerle yeterince olgun bir seviyeye ulaşmıştı. Gerek kubbe çapının büyütülmesi gerekse cami planında ortada tek ve toplu bir mekân elde etme isteği mimarların Ayasofya'yı görmelerinden çok önce güçlü örneklerle somutlaşmıştı. Eğer Manisa, Bursa ve Edirne'deki Sinan öncesi mimari örnekler olmasaydı Ayasofya'yı görür görmez onu başarıyla taklit ettikleri ileri sürülen mimarların hangi birikimlere dayandıkları sorusu cevapsız kalacaktı. Ayrıca Süleymaniye, Osmanlı mimarlarının benimsediği tek plan tipi değildi. Yonca planlı Şehzade Camii'nden sonra bir tam, iki yarım kubbeyle daha uzunlamasına şekillenmiş bir biçime dönüş sebebi, belki de üzerinde yer aldığı tepe ile binanın kütle kompozisyonu arasındaki uyum ya da zorunlu beraberlik şartıydı. Süleymaniye'yi Bizans yapıları kadar Osmanlı yapılarının da üstünde tutan özellik, ölçüleri çok büyük tutulmadığı halde ana kubbe ve yarım kubbelerin içten ve dıştan bütüne hâkim bulunması, mimarideki alt-üst bağlantılarını en doğru oranlarla sunabilmiş olmasından kaynaklanır. Sonuçta görülen odur ki ana kubbenin kendi çapındaki bir alanı örtmesiyle yetinilmemiştir.

İç-dış bütünlüğünün güçlü beraberliği her unsurda tekrar somutlaşırken ana kubbenin -kaç ton olduğu bilinmeyen-ağırlığı dörde bölünerek kemerler vasıtasıyla içteki büyük ayaklara dağıtılmaktadır. Bu desteklerin statik gücünü arttırmak için bir bakıma yukarıya doğru devamları olan ağırlık kuleleri, örtü sistemini büsbütün hareketlendiren ve düşey doğrultuda minarelerle yakınlık kuran unsurlardır. Sekizgen kesitli kasnak yükseklikleri arttırılan bu kuleler üst yapıda dilimli kubbeleriyle farkedilir. Mimaride taşıyıcı ve sınırlayıcı işlevi olan duvarların Süleymaniye bünyesindeki taşıyıcı görevleri en aza indirilmiş, âdeta perde niteliği kazanan bu sınırlayıcılar üzerine çok sayıda pencere açılması kolaylaşmıştır. Dışta filgözü, içte revzenlerle donatılan mihrap pencerelerinden başka yapıya homojen bir ışık sağlayan yüzlerce pencere

aydınlık bir iç mekân meydana getirmiştir. Ayrıca ince demir askılar üzerindeki yağ kandilleri gece aydınlatmasını yaparken yüzlerce kandilden yükselen is, belirli bir hava akımıyla girişin üstünde yer alan ve “is odası” diye bilinen bir odada toplanmaktadır. Özellikle mihrap duvarında yoğunlaşan XVI. yüzyıl İznik çinileriyle yine bu kesimde ustası Sarhoş İbrâhim’e atfedilen revzen pencerelerden süzülen renkli ışıklar iç mekânı etkili kılan diğer unsurlardır.

Süleymaniye’de taş yapı teknolojisine hâkim olma isteği yapının ana kütlesinde görüldüğü gibi bu hacmi örten kubbelerde

ustaca kullanılmış bir tuğla örgü teknolojisi de dikkati çeker. Çok eski zamanlardan beri Ege-Akdeniz çevrelerinde kullanılan kubbeler dış mimariyi etkili kıldığı kadar iç mekân bütünlüğünü de sağlar. 27,40 m. çapındaki ana kubbe, ağırlığını dört büyük destekle toprağa verirken bu örtünün açılma kuvveti dıştaki pilastır ve payanda kemerleriyle dengelenmiştir. Bu kubbenin taban döşemesinden kilit taşına kadar yüksekliği 50 metreyi biraz geçer. Kubbenin iç yüzeyi XIX. yüzyılda yapılan restorasyonlar sonucu Avrupa dekorasyonunu yansıtır. Ana kubbe ile aynı çapta iki yarım kubbe, büyük kemer çizgileriyle çakıştırılarak daha geniş ve ferah bir üst örtüyü tamamlarlar. Kubbe, bir yandan geniş açıklıkları örtmenin tek yolu olarak uygulanırken öte yandan sesleri toplayarak akustik konusunda bazı sorunları da beraberinde getireceğinden diğer büyük camilerde olduğu gibi Süleymaniye’de de özel bir uygulamaya başvurulmuştur. Kubbe çeperi içine yerleştirilen küpler Şehzade, Kadırga Sokullu Mehmed Paşa ve Sultan Ahmed kubbelerinde görüldüğü gibi Süleymaniye’de de uygulanarak etkili bir ses düzeni sağlanmıştır. Ağız kısımları iç mekâna dönük olmak üzere daha kubbe örülürken belirli seviyelerde sıralanan altmış dört adet küp homojen ses dağılımı ile istenen akustiği temin etmektedir. Küplerin içi boş olduğundan kubbe çeperi hem sağlamlaşmakta hem de yük hafiflemektedir.

Genel çizgileriyle bakıldığında gölge-ışık oyunlarıyla daha da belirginleşen kütle kompozisyonu zengin ifadeli biçimlerin uyumunu her yönden sergiler, ayrıntıdaki her form âdeta keskin bir bıçakla kesilmişçesine açık ve net bir duruş verir. Alt yapıdan yukarıya doğru çıkıldıkça prizmatik hacimlerle küresel hacimlerin dengesi rahat geçişlerle yükselmekte, düzgün küfeki

blokların ağır ve ciddi havası bu malzemenin kalıcı ve sağlam kimliğiyle anıtı birleştirmektedir. Şehzade Camii'ne göre daha sınırlı tutulan renkli taş kakmalar yalın anlatıma etkili biçimde katılırken sadece minare külâhlarının hemen altında yer alan sivri kemerli fîrûze çini panolar yapının üst noktalarında gözü rahatsız etmeyen renk unsurlarıdır. Haliç'e paralel bir eksen üzerinde yükselen yan cepheler şehrin siluetinde en etkili görünümü veren kesimdir. Bu bakış açısında ana mekânı örten bir tam, iki yarım kubbenin sıralanışı ile buna avlu ve minarelerin de katılmasıyla oluşan etkili görünümü Şehzade ve Edirne Selimiye'de bulmak mümkün değildir. Kubbe ve kemerlerin benzer formları farklı boylarda ve seviyelerde tutulduğundan yükselen bir tepe üzerinde yukarı çıktıkça daralan boyutlar olağan üstü bir istiflenmeyle anıtsal bir anlatıma ulaşır. Camide etrafı sır altı tekniğinde İznik çinileriyle süslü mihrap oldukça sade görünümlüdür. Mermer mihrapta beş kenarlı nişin üzeri iri mukarnas kavsaralıdır. Mermer minber de devrinin diğer örnekleri yanında sade görünümlüdür. Camide dört büyük pâyenin merkezî kubbe yönündeki iç köşelerinde birer adet zarif mermer kürsü bulunmaktadır. Zarif sütunlarla taşınan bu taş kürsülerden başka yapıda bir de ahşap kürsü mevcuttur (bk. KÜRSÜ).

Diğer Yapılar. Süleymaniye hazîresi, camiye bitişik mezarlık alanlarının en ilginç örneklerinden biri olarak zamanla şekillenmiştir. Mihrap duvarından başlayıp güneye doğru geniş bir alana yayılan hazîre bir ihâta duvarıyla çevrilerek hem cami hem de külliyenin tamamlayıcı bir unsuru olmuştur. Bu alan 1566'dan itibaren Kanûnî Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan Türbesi'ni kuşatan geniş bir bahçe iken XVIII. yüzyıl sonuna doğru yoğun bir gömü alanı olmuş, ihtişamlı mâbedin gölgesine sığınmak isteyenlerin kabristanına dönüşmüştür.

Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi. Yatay gelişen hazîre alanındaki büyük yükseltilerden biri olan türbe sultanın 20 Safer 974'te (6 Eylül 1566) Sigetvar seferi sırasında ölümünden birkaç hafta sonra Mimar Sinan tarafından yapılmıştır. Sekizgen bir gövde planı göstermekle birlikte bu kütlenin alt kesimini kavrayarak dışa doğru genişleyen bir revak uygulaması yapıyı diğer sultan türbelerinden ayırır. Oluşturulan dış galeri türbenin dikey kütle etkisini hafifletirken eğik çatı altında tekrarlanıp bütün yapıyı çeviren sütun-kemer dizileri hareketli görünümü arttırır. Gövdenin üst kesiminde yer alan üçlü pencere grupları, renkli kilit taşlarıyla her

cephede tekrarlanan kemerler ve ağır çatı kornişi dönemin taş işçiliğindeki en özenli ve renkli ayrıntıları sunar. Sekiz zarif sütuna oturan bir giriş revakı ile iç mekâna geçilir. İç mekân, sekizgen duvarların önünde sekiz sütuna oturtulan kemerler küçük bir alanda yoğun bir strüktür uygulaması sergiler. Çift çeperli kubbenin iç yüzündeki zengin kalem işleri yanında dönemin klasik çinileri ve renkli taş işçiliği tezyinat yoğunluğunu arttırır. Sedef ve fildişi kakmalı kapı kanatları döneminin sayılı örnekleri arasındadır.

Hürrem Sultan Türbesi. 26 Cemâziyelâhir 965'te (15 Nisan 1558) ölen Hürrem Sultan için yine Sinan tarafından yapılan türbe Kanûnî Türbesi'nin güneydoğusunda ikinci yükseltiyi teşkil eder. Sundurmalı girişiyle yine sekizgen planlı olan türbe XVI. yüzyıl için daha karakteristik bir kütle ve cephe tasarımı ortaya koyar. Kubbe altında silindirik dönüş yapan kasnak

üzerindeki celî sülüs âyet kitâbesiyle farklılık gösteren yapıda alt sıra pencerelerindeki demir parmaklık, üstte sivri kemerli filgözü dışlıklar ve taş profiller olgun bir üslûbu tamamlayan unsurlardır. İç mekânda pencerelerle mukarnaslı nişlerin alternatif sıralandığı alt kesim kitâbe ve bitki süslemeleriyle dönemin zengin çinilerini sergiler.

Mimar Sinan Türbesi ve Sebili. Caminin kuzeyinde bir sokağa cephe veren arasta ve Sâlis Medresesi'nin batısında oluşan küçük mezarlık alanında bir başka türbe daha vardır; burası bütün külliyeden sorumlu olan mimarın türbesidir. İki sokağı ayıran küçük üçgen arsanın köşesine kubbeli bir sebil yapıldıktan başka bu sebilin hemen arkasına külliyenin tamamlanmasından otuz yıl kadar sonra ölen Sinan'ın türbesi inşa edilmiştir. Türbenin bulunduğu alanı çeviren duvarın cami yönündeki cephesinde yer alan Sâî Mustafa Çelebi'nin manzum kitâbesi şu mısra ile son bulmaktadır: "Geçti bu demde cihandan pîr-i mi'mâran Sinan". Türbe taş mezar sandukasına uygun dikdörtgen bir alanın kısa tarafında tek, uzun tarafında iki açıklıklı bir bahçe kameriyesi görünüşündedir. Örme taş desteklere oturan kemerler üzerinde kabri örten çatı dört yöne eğimlidir. Erken Osmanlı dönemi türbelerinde rastlanan bu örnek Kanûnî ve Hürrem Sultan türbeleriyle yarışmayan, cami hazîresinin uzağında, fakat külliye alanı içinde yer alırken saygı ölçülerinde yorumlanmıştır. Külliyenin bânisi Kanûnî Sultan Süleyman, Hürrem Sultan türbelerinden başka mimarın da türbesini içine

alan böyle bir uygulamanın benzerine rastlanmaz.

Sıbyan Mektebi. Külliyenin güneybatısında köşede yer alan sıbyan mektebi fevkanî olarak ele alınmıştır. Kesme taş malzemeyle inşa edilen yapı iki bölümlüdür. Öndeki kare planlı, kubbeli giriş mekânı batı ve kuzey yönüne açık olarak düzenlenmiştir. Dikdörtgen planlı kapalı mekân ise birer tonoz ve kubbe ile örtülüdür.

Medreseler. Caminin batı yönünde yer alan Evvel ve Sânî medreseleri kareye yakın dikdörtgen planlı yapılardır. Kesme taş malzeme ile inşa edilen yapılarda avlu üç yönden revaklıdır. Kuzey ve güney revakları çapraz tonozlu, batı revakı kubbelidir. Doğu yönünde üç kemerli açıklıklı ve üç kubbeli olarak düzenlenmiş birer eyvan vardır. Eyvanların yanından başlayıp revakları çevreleyen medrese odaları kubbe ile örtülüdür. Batı yönünde eksende yer alan ve dışa taşkın olan dershane mekânları bu yönde revakı kesmektedir. İki yandan girişi olan dershaneler dikdörtgen planlı olup batı yönünde büyük bir kubbeyle örtülüdür. Her iki yapı yan yana ve simetrik biçimde ele alınmış olup dar bir sokakla birbirinden ayrılmıştır. Yapılar bugün Süleymaniye Kütüphanesi olarak hizmet vermektedir (bk. SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ). Caminin doğu yönünde yer alan Sâlis ve Râbi‘ medreseleri de kareye yakın planda simetrik biçimde ele alınmıştır. Her iki yapı, Haliç'e bakan yamaç üzerinde eğimli bir arazide kademeli olarak kesme taş malzemeyle inşa edilmiştir. Yapılarda revaklı avluyu batı hariç üç yönden medrese odaları çevrelemiştir. Batı yönünde yer alan dershane mekânları iki yandan girişli olup doğu yönünde bir eyvana sahiptir. Yapılarda dershaneye girişler tonozla, diğer birimlerin üzeri ise kubbeyle örtülüdür. Kubbeler kademeli şekilde düzenlendiğinden yapılar etkili bir görünüme sahiptir. Arazideki eğimden dolayı her iki medresenin alt katında dar bir avluya bakan ve tek sıra odalardan oluşan birer medrese bulunmaktadır. Bu yapılar Mülâzimler Medresesi diye tanınmaktadır. Külliyenin güneydoğu ucunda yer alan Dârülhadis Medresesi kırık bir çizgi üzerinde tek sırada dizilen ve önleri revaklı olan odalardan oluşmaktadır. Önünde dar bir avlu bulunan medresenin cami yönünde fevkanî olarak düzenlenen küçük bir dershanesi bulunmaktadır. Yapı külliyenin diğer yapılarından farklı şekilde bir sıra taş, iki sıra tuğladan meydana gelen almaşık duvar örgüsüne ve tuğla kirpi saçağa sahiptir. Özgün olmayan üst örtüsü betonarme olarak meyilli bir çatı şeklinde yenilenmiştir. Medresenin

altında cami dış avlusunu alt kottaki sokağa bağlayan rampalı bir yol vardır. Caminin batısında Sânî Medresesi'nin kuzeyinde bir dizi halinde odalardan oluşan Tıp Medresesi'nde odaların önünde revakların bulunduğu tahmin edilmektedir. Bazı araştırmacılar yapının avlulu bir medrese olduğunu ileri sürmektedir.

Dârülkurrâ. Caminin kıble yönünde bulunan ve içinde türbelerle hazîreyi barındıran avluda mihrap ekseninde ele alınmış dârülkurrâ da yer almaktadır. Kare planlı ve kubbeli bir yapı olan dârülkurrânın kütlesi hazîre alanında, kapısı güneyde avlu dışındadır. Bir bodrum katı üzerinde inşa edilen yapı bazı araştırmacılar tarafından Dârülhadis Medresesi'nin dershanesi veya türbedar odası şeklinde yanlış değerlendirilmiştir. Dârüşşifâ. Külliyenin batı yönünde Dârüzziyâfe ile Tıp Medresesi arasında köşede yer alan dârüşşifâ (şifahâne) yan yana dikdörtgen planlı ve revaklı iki avlulu bir yapıdır. Öndeki revaklı avlulu bölümün iki yanında odalar bulunur. Arkada ise ortasında havuz yer alan revaklı avluyu üç yönden odalar çevrelemektedir. Birimlerin üzeri kubbeyle örtülüdür. Eğimden dolayı alt katta kuzey yönünde dokuz adet tonozlu mekân elde edilmiştir. Yapı Osmanlı devrinin sonlarında bir süre Matbaa-i Askerî olarak kullanılmıştır. İmaret. Külliyenin kuzeybatısında yer alan Dârüzziyâfe kare planlı revaklı avlu etrafında gelişen farklı büyüklüklerdeki mekânlardan oluşmaktadır. Birimlerin üstü kubbeyle örtülü olan yapının kuzey köşesinde iki fırın mevcuttur. Batı köşesinde yer alan beş kubbeli birimde kubbelerin üzeri aydınlık fenerlidir. Yapının kuzey ve güney duvarları kesme taş, diğerleri taş-tuğla almaşık örgülüdür. Tabhâne. Külliyenin kuzeyinde bulunan tabhâne binası dikdörtgen planlı olup revaklı avlu etrafındaki odalardan oluşmaktadır. Revakların ve odaların üzeri kubbelerle örtülmüştür. Kervansaray. Eğimli bir arazide yer alan imaret ve tabhâne yapılarının alt katları kervansaray şeklinde değerlendirilmiştir. İmaret binasının altında kalan bölüm "L" biçiminde bir mekândır ve üzeri çapraz tonozlarla örtülmüştür. Hamam. Ön cephesi hafifçe pahlanmış dikdörtgen planlı hamam kare planlı ve kubbeli soyunmalık kısmına sahiptir. Ilıklık bölümü dikdörtgen planlı ve kubbelidir. Sıcaklık bölümü dört eyvanlı ve köşeleri dört halvetli olarak düzenlenmiştir. Mekânın ortası kubbe, eyvanlar tonoz, halvet hücreleri birer küçük kubbe ile örtülmüştür (bk. DÖKMECİLER HAMAMI). Çarşı ve Dükkânlar. Külliyede batı yönünde yer alan Sıbyan Mektebi, Evvel ve Sânî medreseleriyle Tıp Medresesi

altında arazinin eğiminden kazanılan bir sıra dükkân bulunmaktadır. Tiryaki Çarşısı

adıyla tanınan bu dükkânlar tonoz örtülüdür. Caminin doğu yönünde avlu duvarı ve Dârülhadis Medresesi'nin altında bir sıra halinde yer alan tonozlu dükkânlar da Dökmeciler Çarşısı diye tanınmaktadır. Ayrıca Tıp Medresesi'nin kuzeyinde yine arazi eğiminden kazanılan alt kotta, Vezneciler yönünde yer alan ve üzerinde su yolu ile odaları da barındıran yapının altında yine bir sıra tonozlu dükkân mevcuttur. Odalar. Külliyede caminin kuzey avlu kapısının iki yanı ile üstünde ve dış avlu duvarındaki güney kapıları üzerinde görevliler için yapılmış odalar bulunmaktadır. Ayrıca güneybatı yönünde Bozdoğan Kemeri'nden ayrılarak külliyeye doğru su yolunu devam ettiren yapının üst kotunda bugün yıkık olmakla beraber bir sıra taş odanın olduğu anlaşılmaktadır. Süleymaniye Su Yolu. Bozdoğan Kemeri'nin ucunda yer alan kubbeden başlayarak külliyeye doğru devam eden bir su yolunun varlığı bilinmektedir. Buradan gelen su sıbyan mektebinin yanında yer alan maksemden külliyeye dağılmaktaydı. Çeşme. Caminin güneyinde 1207 (1792-93) tarihli sade barok üslûbunda bir meydan çeşmesi bulunmaktadır. Köşeleri pahlanmış kare planlı çeşme sivri kubbe ile örtülü olup kesme taştan inşa edilmiştir. Vaktiyle külliyenin inşaatı sırasında işçilerin kullanımı için burada bir çeşmenin yapıldığı ve çeşmenin XVIII. yüzyılın sonunda yenilenmiş olduğu düşünülmektedir. Farklı işlevleri üstlenen kurum ve binalarıyla Süleymaniye Külliyesi, XVI. yüzyılın görkemli cami örneğini sunduktan başka sur içinde yer aldığı konum ve araziye uygun planlanması bakımından mimari teknolojiyi ve klasik çağda ulaşılan uygarlık düzeyini toplu bir planlamayla birleştiren seçkin bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Süleymaniye Vakfiyesi (haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962; Sâî Mustafa Çelebi, Tezkiretü'l-bünyân, İstanbul 1315; A. Gabriel, "Sainte Sophie source d'inspiration de la mosquée Süleymaniye", VIe Congrès internationale d'études byzantine, Alger 2-7 octobre 1939, Paris 1948, s.

230; Kâzım İsmail Gürkan, Süleymaniye Darüşşifası, İstanbul 1966; Neşet Akmandor, “Koca Sinan’ın Plancılığı, Eserleri ve Mühendisliği”, Koca Sinan (der. Cengiz Bektaş), İstanbul 1968, s. 49-62; Cevdet Çulpan, “İstanbul Süleymaniye Camii Kitabesi”, Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 291-299; Ömer Lutfi Barkan, Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557), Ankara 1972-79, I-II; a.mlf., “Süleymaniye Camii ve İmareti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994 (1585-1586)”, VD, IX (1971), s. 109-161; İhsan Bingüler, Mimar Sinan ve Süleymaniye, İstanbul 1975; Tanju Cantay, XVI.-XVII. Yüzyıllarda Süleymaniye Camii ve Bağlı Yapılar, İstanbul 1989; Süleyman Mollaibrahimoğlu, Muhteşem Süleymaniye, İstanbul 1991; Abdülaziz Bayındır, “Cultural Foundations of the Architecture of Süleymaniye”, Architectural Heritage Today: Mimari Mirasın Bugünü, İstanbul 1996, s. 297; Ahmet Aslanoğlu, “Süleymaniye Külliyesi’nin Tarihî Yarımada Silüetindeki Egemenlik Oluşumuna Katkısı”, a.e., s. 298-300; Uğur Derman, “Süleymaniye Camii’nde Hat Sanatı”, a.e., s. 303-305; Aras Neftçi, “The Circulation System of the Doome Roofing of the Süleymaniye Mosque”, a.e., s. 307-318; Aydın Hasan Polatkan, “Süleymaniye Camisi ve Ayasofya: Bir Atıf”, Semra Ögel’e Armağan: Mimarlık ve Sanat Tarihi Yazıları, İstanbul 2000, s. 63-69; Bir Şaheser Süleymaniye Külliyesi (ed. Selçuk Mülayim), Ankara 2007; Reşit Saffet, “La mosquée Suleimaniye”, TTOK Belleteni, II/2 (1931), s. 14-17; A. Süheyl Ünver, “Süleymaniye Külliyesi’nde Darüşşifa, Tıp Medresesi ve Darül’akakire Dair”, VD, II (1942), s. 195-207; Sedat Çetintaş, “Süleymaniye Ayasofya’nın Taklidi Değildir”, Mimarlık, IV/1-2, Ankara 1947, s. 14, 39; Celal Esat Arseven, “Süleymaniye ile Ayasofya Arasında Bir Mukayese”, Yeni İstanbul, İstanbul 12 Ekim 1954, s. 6; Arcan Akın, “Mimar Sinan, Ayasofya ve Süleymaniye”, Arkitekt, sy. 320, İstanbul 1965, s. 134; Eser Tutel, “Mimar Sinan’ın Ölümsüz Eseri Süleymaniye”, Hayat Tarih Mecmuası, sy. 15, İstanbul 1966, s. 44-48; Haluk Karamağaralı, “Süleymaniye Camii”, Önasya, II/5, Ankara 1967, s. 12-13; Erdem Yücel, “Mimar Sinan’ın Türbesi”, Arkitekt, sy. 352 (1973), s. 189-190; H. Şinasi Çoruh, “Süleymaniye Camii ve Tarih Kitabesi”, Tarih ve Edebiyat Mecmuası, XV/12, İstanbul 1979, s. 30-33; Hüseyin Atay, “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnâmeler”, VD, XIII (1981), s. 171-235; Gülru Necipoğlu-Kafadar, “The Süleymaniye Complex in Istanbul an Interpretation”, Muqarnas, III, Leiden 1985, s. 92-117; Mehmet Demirci, “Süleymaniye’yi Gezerken”, Türk Edebiyatı, XIII/156,

İstanbul 1986, s. 69-70; Selma Göker, “Sultan Süleyman, Architect Sinan and Süleymaniye”, Turkish Review Quarterly Digest, III/18, Ankara 1989, s. 31-40; a.mlf., “Sultan Süleyman, Mimar Sinan ve Süleymaniye”, Kültür ve Sanat, II/6, Ankara 1990, s. 78-80; Şinasi Acar, “Süleymaniye’nin Düşündürdükleri”, Tasarım, sy. 102, İstanbul 2001, s. 108-117.

Selçuk Mülâyim

SÜLEYMANİYE KÜLLİYESİ

Şam'da XVI. yüzyılın ortalarında inşa edilen külliye.

Külliye yapılarından cami ile müştemilâtı Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 962-966 (1554-1559) yılları arasında inşa edilmiş, II. Selim zamanında 1566-1567 yıllarında medrese ve arasta eklenmiş, hankah da 1576'dan sonra tamamlanmıştır. Külliyenin merkezini oluşturan caminin taçkapısı üzerinde metni Şemsî Ahmed Paşa'ya ait manzum kitâbede bâni olarak Kanûnî Sultan Süleyman'ın adı verilmekte, inşaatın 962'de başlayıp 966'da tamamlandığı belirtilmektedir. Nitekim İstanbul'daki Süleymaniye Külliyesi'nin inşaat defterlerinde 966'da (1559) inşaatı bitirilen Şam'daki camiye kurşun kaplamaların yollandığı kayıtlıdır. O tarihlerde Şam valisi olan, daha sonra vezir pâyesiyle Üsküdar'daki külliyeyi yaptıran Şemsî Ahmed Paşa külliyenin inşaatına nezâret etmiş olmalıdır. Külliyenin başlangıçtaki mimari programı caminin yanı sıra tabhâne odaları, kendi içinde matbah, fırın, kiler ve yemekhane birimlerinden oluşan imaret ve çifte kervansaraydan oluşmaktaydı. Bu yapılar Mimar Sinan'ın eserlerinin dökümünü veren tezkirelerde kayıtlıdır. Ayrıca İstanbul'daki Süleymaniye Külliyesi'nin inşaat defterlerinde 1553 yılının Kasım ve Aralık aylarında Muslihuddin Halîfe adlı bir hassa mimarının Sinan'ın delâletiyle Şam'a gönderildiği belirtilmiştir. Öte yandan Şam beylerbeyinin İstanbul'a yolladığı 17 Haziran 1560 tarihli mektuptan inşaattan sorumlu olan kişinin Şamlı Todoros adında bir hıristiyan mimar olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim gerek camide gerekse diğer bazı külliye birimlerinde gözlenen oranlar ve inşaata ilişkin ayrıntılar uygulamada yerel iş gücünün kullanıldığını göstermektedir.

Almavî, vakıf mütevellisi ve nâzırı Mevlânâ Molla Ağa el-Acemî'nin ilk bina emini olduğunu, daha sonra bu görevin Mustafa adında birine verildiğini belirtir. Medresenin tamamlanmasının ardından İstanbul'dan Şam beylerbeyine yollanan bir fermanla külliyeye bir de hankah eklenmesi istenmiştir. Medrese yalnızca Tuhfe-i Mi'mârîn'de kayıtlıdır. Arasta ile hankah ise hiçbir tezkirede belirtilmemiştir. Bu sebeple söz konusu yapıları

Sinan'a mal etmek mümkün değildir. Esasen mimari ve tezyinî özellikleri de bunu doğrular. Külliyenin yerinde Memlük döneminde Gök Meydanı (Meydânü'l-ahdar) denen bir cirit sahasının yer aldığı bilinir. Şam'ın dışında Barada ırmağı kıyısında, mesire niteliğindeki bu mevkide cirit meydanına nâzır Sultan I. Baybars'ın 665-668'de (1266-1269) inşa ettirdiği Kasrü'l-ablak adlı bir saray bulunmaktaydı.

Külliyede ilk inşa aşamasına ait kesimin yerleşiminde Sinan döneminin diğer külliyelerinde görülmeyen, buna karşılık Fâtih Külliyesi'ni hatırlatan katı simetri dikkati çeker. Burada biri cami, diğeri imaret olmak üzere kıble ekseninde sıralanan iki odaklı bir dağılım söz konusudur. Dikdörtgen planlı arsada caminin bulunduğu güney kesiminde yanlarda tabhâne birimlerinin meydana getirdiği birer kanat uzanır ve bunların güney uçlarından hareket eden duvarlar cami kitlesine saplanır. Arsanın kuzey kesiminde ortada imaret, yanlarda birer kervansaray yer almaktadır. Camiyle imaretin arasına dikdörtgen planlı büyük bir abdest havuzu yerleştirilmiştir. Arsanın doğu ve batı girişleri bu menzil külliyesinin üzerinde yer aldığı yolu plana yansıtır. Caminin ve tabhâne kanatlarının arkasında (güney) kalan bahçenin batı kesimi hazîreye dönüştürülmüştür. İmaretin arkasında (kuzey) kalan bahçenin duvarında tek kubbeli sayvanla donatılmış tâli bir giriş vardır. Yerleşim planında simetriden ayrılan iki öğeden biri, cami-imaret ekseninden hafifçe doğuya kaydırılmış olan bu girişle arsanın güneybatı köşesindeki pahta yer alan diğer tâli giriştir. Arasta avlunun doğu girişinden hareket etmekte ve muhtemelen arsa verilerinden kaynaklanan bir sebepten ötürü doğu duvarıyla dik açı yapmamaktadır. Bu yüzden arastanın güney kanadından geçilen medrese de külliyenin Kanûnî Sultan Süleyman dönemine ait yapılarına paralel değildir. Arasta ile cami çevre duvarı arasında kalan köşeye helâlar yerleştirilmiştir.

Kare planlı olan, tek kubbeyle örtülü caminin duvarları, Suriye'de Osmanlı döneminden önce yaygın biçimde görüldüğü gibi siyah bazalt ve beyaz kalker taşıyla alternatif biçimde örülmüştür. Yapının güneybatı ve güneydoğu köşeleri dıştan payandalarla takviye edilmiş, giriş (kuzey) cephesi Sinan dönemine ait başka camilerde yer alan çift revakla donatılmıştır. Dış revak sakıflı, iç revak yanlarda kubbeli, ortada tekne tonozlu olarak tasarlanmış, dışta mukarnaslı, içte baklavalı başlıklar kullanılmıştır. Harimin kuzeydoğu ve kuzeybatı köşelerinde yükselen tek

şerefeli minareler konik külâhlarla sona erer. Yerel üslûpla başşehir üslûbunun birlikte gözlendiği taçkapı siyah-beyaz geometrik geçmelerden oluşan bir kuşakla çevrilidir ve klasik Osmanlı tarzındaki mukarnaslı kavsarası istiridye biçiminde bir yarım kubbecikle sonlanır. Mihraba ve minbere de aynı melez üslûp hâkimdir. Alt sıradaki pencerelerin üzerinde sivri hafifletme kemerlerinin aynaları sır altı tekniğinde yerel çinilerle kaplıdır. Hazîrede VI. Mehmed (Sultan Vahdeddin) ile sürgünde vefat eden hânedan mensuplarından ve son dönem ricâlinden bazı kimseler gömülüdür.

Kare planlı tabhâneler beşer birimden meydana gelen iki kanatta toplanmış, avlu yönünde sivri kemerli ve kubbeli revaklarla donatılmıştır. Birer ocağa sahip olan birimler sekizgen kasnaklı kubbelerle örtülüdür. Pencereleri taçlandıran sivri hafifletme kemerlerinin aynaları çini bezemeyle kaplıdır. “T” biçiminde bir alanı kaplayan imaret bölümü dışarıdan bakıldığında erken dönem Osmanlı mimarlığına has zâviyeli camileri andırır. Merkezdeki kare planlı matbah kendi içinde kare planlı dört birim barındırmaktadır. Güney (avlu) yönündeki iki birim kubbelerle, kuzeydeki iki birim tekne tonozlarla örtülüdür. Bütün bu örtü öğelerinin merkezinden bacalar yükselir. Doğu ve batı yönünde yer alan, kiler ve yemekhane bölümlerini barındıran dikdörtgen planlı kanatlar da kare planlı ve kubbeli ikişer birimden meydana gelmektedir. Yapının avlu cephesinde on iki birimli ve kubbeli bir revak uzanır. Kervansarayı meydana getiren kanatlar dikdörtgen bir alana iki sıra halinde yerleştirilmiş on dörder birimden oluşur. Kare planlı olan bu mekân birimleri kasnaksız kubbelerle örtülüdür. Üst yapıyı taşıyan kemerler kare kesitli pâyelere ve duvarlara oturmaktadır. Avluya açılan girişler güney duvarlarında yer alır.

Medrese planı itibariyle açık avlulu ve revaklı Osmanlı medreselerinin özelliklerini sergiler. Avluyu kuşatan sivri kemerli revakların gerisinde yirmi iki adet kare planlı ve kubbeli medrese hücresi sıralanır. Arastaya açılan girişi izleyen ve hücrelerin önündeki revaklardan geriye çekilmiş olan üç birimli revakta başlıklar mukarnaslı, diğerleri baklavalıdır. Kare planlı ve kubbeli mescid-dershanenin önünde aynı şekilde revaklardan geri çekilmiş üç birimli ve sakıflı son cemaat yeri vardır. Mescid-dershanenin soğan kubbesi yöredeki Eyyûbî ve Memlük dönemi kubbelerini andırır. Avlunun merkezinde dikdörtgen planlı abdest havuzu yer almaktadır. Dikdörtgen planlı ve sivri beşik tonozlu iki sıra dükkândan oluşan arasta

doğu-batı doğrultusunda uzanır. Doğu kapısı dışa, batı kapısı cami-imaret avlusuna açılmakta, ortada güney yönündeki kapı medreseye, bunun karşısındaki kapı da yine dışa açılmaktadır. Tamamen ortadan kalkmış olan hankahın, Gök Meydanı'nda yer alan ve şehre uzaklığının sebep olabileceği asayiş sorunları dolayısıyla inşaatı yarım bırakılan yeniçeri kışlasının tâdil edilmesiyle oluşturulduğu, yirmi derviş hücresini barındırdığı bilinmektedir. Mimari özellikleri tesbit edilemeyen yapının, klasik dönem Osmanlı külliyelerinde yer alan diğer tarikat yapıları gibi revaklı bir avlunun çevresinde sıralanan odalardan meydana geldiği tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-bünyan, s. 37, 45; a.mlf., Yapılar Kitabı: Tezkiretü'l-bünyan ve Tezkiretü'l-ebniye (nşr. Hayati Develi - Samih Rifat), İstanbul 2002, s. 110, 115, 179, 183; E. Egli, Sinan, Erlenbach 1954, s. 74-75, 116; Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler, Ankara 1965, s. 23; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 166, şekil 394; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 235-237; a.mlf., Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 80-83; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 69-70, 257, 264, 300, 366; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 256-257; a.mlf., Sinan: Ottoman Architecture and its Values Today, London 1993, s. 58-59; Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 256-257; Zeki Sönmez, Mimar Sinan ile İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler, İstanbul 1988, s. 31, 36, 67, 72, 82, 90; Gülru Necipoğlu, The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire, Princeton 2005, s. 222-230; J. M. Rogers, Sinan, London 2006, s. 37, 52, 69, 71, 119; Doğan Kuban, Osmanlı Mimarisi, İstanbul 2007, s. 586.

M. Baha Tanman

SÜLEYMANİYE KÜTÜPHANESİ

İstanbul'da değerli yazma ve basma eser koleksiyonlarının bulunduğu kütüphane.

Süleymaniye Külliyesi'nin birinci ve ikinci medreselerinin kitaplık haline getirilmesiyle meydana gelen kütüphane, İstanbul'un çeşitli semtlerinde mevcut kütüphanelerdeki kitapların bir araya toplanmasıyla oluşmuştur. Büyük çoğunluğu İstanbul'da bulunan, Anadolu'nun çeşitli vilâyetlerinde kurulan ve hemen hemen tamamı vakıf olan kütüphaneler, çeşitli sebeplerle kendi binalarını ve içindeki kitapları koruyamaz veya hizmet veremez hale gelince Evkaf Nezâreti kıymetli eserleri bir binada toplamaya karar vermiştir. Bazı kitaplar, I. Dünya Savaşı sebebiyle 1914 yılında Sultanselim'de Medresetü'l-mütehassısîn'e nakledilmiştir (İlmiyye Salnâmesi, s. 191). Bununla birlikte yeni bina arayışları sürmüş, eski sadrazamlardan Âlî Paşa'nın Mercan'da yanan konağının arsası üzerine bir kütüphane yapılması düşünülmüşse de malî imkânsızlık yüzünden bu gerçekleşmemiştir. Nihayet kitapların Süleymaniye medreselerinde toplanmasına karar verilmiş, Medresetü'l-mütehassısîn'e götürülen kitaplar Süleymaniye Camii içindeki kitaplarla birlikte külliyenin ikinci medresesine konulmuştur. Böylece 1918 yılında Süleymaniye Umumi Kütüphanesi ortaya çıkmıştır. Kütüphaneye Süleymaniye adının verilmesinde, içerisinde bulunduğu külliyenin yanı sıra camiden gelen ve kütüphanenin çekirdeğini oluşturan Süleymaniye koleksiyonunun da payı vardır.

Süleymaniye Külliyesi'nin tesisi sırasında burada kütüphane binası yoktu. Vakfiyede, "Medâris-i mezbûreye kütüb tedârik olundukta hâfız-ı kütüb ve kâtib-i kütüb vüzerâ-i izâm-i zevi'l-ihtirâm ma'rifetiyle ta'yin ve vazifeleri tebyin oluna" denilmektedir (Süleymaniye Vakfiyesi, s. 42). Külliyenin 1557'de hizmete açılmasından birkaç yıl sonra buraya saray kütüphanesinden bazı kitapların gönderilmeye başlandığı, böylece kütüphanenin temellerinin atıldığı belirtilmektedir. Zamanla caminin içinde biriken ve giderek çoğalan kitaplar, I. Mahmud devrinde Sadrazam Köse Mustafa Bâhir Paşa zamanında 1165'te (1751-52) cami içerisinde sağ taraf

revak altı demir parmaklıklarla çevrilerek oluşturulan yere konulmuştu. Devr-i Hamîdî fihristleri adıyla bilinen seriden olan Defteri Kütübhâne-i Süleymâniyye adlı eserde (İstanbul 1310) kütüphanenin tesis tarihi 1280 (1863-64) diye kayıtlı ise de aynı fihristin sonunda yer alan, "… hulâsa defterinde muharrer olduğu veçhile bin iki yüz seksen tarihinde yazılıp kütüphanede bulunan deftere tatbiken …" ifadesinden bunun kitapların deftere kayıt tarihi olduğu anlaşılmaktadır.

Bugünkü Süleymaniye Kütüphanesi kurulurken cami içerisindeki kütüphane yanında Medresetü'l-mütehassısîn'e nakledilen Âşir Efendi, Beşir Ağa, Çelebi Abdullah Efendi, Çorlulu Ali Paşa, Damad İbrâhim Paşa, Esad Efendi, Hâfız Ahmed Paşa, Kılıç Ali Paşa, Lâleli, Mesih Paşa, Molla Çelebi kütüphaneleri 1918'de bir araya getirilmiştir. Kütüphanenin ilk müdürü Kırım muhacirlerinden Mûsâ Akyiğitzâde, ikinci müdür Cevdet Bey'dir. Vakıflar tarafından yönetilen kütüphaneler, 1924 yılında Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu ile Maarif Vekâleti'ne bağlanınca cami, tekke ve medreselerde bulunan kitaplıklardan bazıları Süleymaniye Umumi Kütüphanesi'ne, diğerleri kendi bölgelerine yakın Eyüp'te Hüsrev Paşa, Çarşamba'da Murad Mollla,

Lâleli'de Râgıb Paşa, Üsküdar'da Hacı Selim Ağa kütüphanelerine nakledilmiştir. Küçük ölçülerde yapılmış, bazılarının memur odaları dahi olmayan bu kuruluşlar yeni gelen kitaplar sebebiyle işlev göremez, kitapların bakımını yapamaz hale gelince bunlar da Süleymaniye Külliyesi ikinci medresesine getirilmiştir.

Birinci medrese önce, Hamdullah Subhi'nin (Tanrıöver) Maarif vekilliği zamanında Halil Ethem Bey'in başkanlığında kurulan heyet tarafından Ankara Etnografya Müzesi için biriktirilip hazırlanan müzelik eşyaya ayrılmışken Ankara'da Etnografya Müzesi binasının yapımı tamamlanıp koleksiyon 1927'de oraya gönderilince burası Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğü idaresine verilmiştir. Birinci medresenin güneye doğru uzantısında yer alan sıbyan mektebi de 1957'de çocuk kütüphanesi olarak hizmete açılmış, ancak çevrenin iş yerlerine dönüşmesi üzerine bu kütüphane 1980'de kapatılmıştır. Kütüphane oluştuktan sonra meslek içi eğitim kurslarının ilki 15 Eylül 1341 (15 Eylül 1925) tarihinde açılmış, kursta İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi müdürü Ethem Fehmi (Karatay)

ve müfettiş Ahmed Tevfik Bey ders vermiştir.

Zamanımızda Süleymaniye Kütüphanesi, Türk-İslâm kültürünün ana kaynaklarından olan yazma ve Arap harfli eski basma eserleri bünyesinde barındıran, yerli ve yabancı araştırmacılara uluslararası düzeyde hizmet veren bir kuruluş durumundadır. İçerisinde hayır sever kişilerin ve Fâtih, Hamidiye, Sultan Ahmed, I. Mahmud tarafından kurulan Ayasofya ve Lâleli gibi padişah kütüphanelerinin de bulunduğu 131 koleksiyonda 73.486 adet yazma ve 49.494 adet Arap harfli eski basma eser olmak üzere toplam 122.980 adet eser vardır. Bunun dışında yeni harfli eserler, yabancı dillerde kitaplar, levha, defter, dosya ve fotokopi bölümleri mevcuttur. Kütüphanede cilt, tezhip, minyatür, hat ve ebru gibi geleneksel sanatların en güzel örneklerini görmek mümkündür. Bu eserler içerisinde tarihi çok eski, müellif hattı, dünyada tek nüsha veya sultanlara ithaf edilmiş çok değerli yazmalar bulunmaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi kataloglama ve tasnif, mikrofilm, yazma ve nâdir eserler restorasyon ve araştırma merkeziyle Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (TÜYATOK) şubesi bölümlerinden oluşmaktadır. Kütüphanede tasnif komisyonu 1927'de kurulmuştur. Çalışmalarını ancak altı ay sürdürebilen bu komisyonun yerine 2 Mart 1935 tarihinde, İstanbul Üniversitesi'nde Şarkiyat Bölümü'nü kuran Hellmut Ritter'in başkanlığında yeni bir komisyon teşkil edilmiştir. Daha sonra başkanları değişecek olan komisyonda Muallim Cevdet, Zahir Hasırcıoğlu, Mehmet Ali Ayni, Abdullah Âtıf Tüzüner, Ömer Ferit Kam, Tâhir Olgun, Sabri Kalkandelenli gibi uzman kişiler görev yapmıştır. 1952 yılına kadar çalışan bu komisyon tarafından yazmaların ve içlerinde bulunan risâlelerin isimlerinin ve bunların müelliflerinin doğru şekilde tesbit edilmesine çalışılmış, tesbit fişleri çıkarılmış, ayrıca İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Tarih, Coğrafya Yazmalar Katalogu, Türkçe Divanlar Katalogu gibi eserler hazırlanmıştır.

Kütüphaneye satın alma veya bağış yoluyla gelen kitapların işlemleri tamamlandıktan sonra bunların "yazma bağışlar", "basma bağışlar", "yabancı diller" bölümlerine kayıtları yapılmaktadır. Bağış olarak gelen kitaplar belirli bir sayının üzerinde olursa bağış yapanın adına bölüm açılır. 2006 yılında satın alınan eserlerin dışında kütüphaneye üç koleksiyon daha gelmiştir. Bunlardan Fethi Güner 100 adet yazma, on dört adet basma, Sami

Benli yirmi beş adet yazma, 483 adet Arap harfli basma, altmış beş adet Latin harfli basma eser bağışlamıştır. Divan Edebiyatı Müzesi'nden nakledilen yazma eserlerin sayısı 245'tir.

Kütüphanede 1950'de Mikrofilm ve Fotokopi Servisi kurulmuş olup bu servis kendi konusunda yurdumuzdaki ilk kuruluştur. O günün şartlarına göre mükemmel evsafta oluşturulan servise daha sonraki yıllarda gerekli ihtimam gösterilmediği için ancak 5000 kitabın mikrofilmi arşivlenebilmiştir. 2002 yılından beri dijital kameralarla kitapların fotoğrafları çekilip bilgisayara aktarılmak suretiyle yeni bir arşiv oluşturma çabaları sürmektedir. Kütüphanenin en önemli bölümü 1956'da kurulan Cilt ve Patoloji Servisi'dir. Ayrıca merkezi Ankara'da olan Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu'nun çalışmaları için Süleymaniye Kütüphanesi'nde 1979 yılında

bir şube açılmıştır. Bu seriden Süleymaniye Kütüphanesi yazmalarına ait Ali Nihad Tarlan, Giresun, Antalya Tekelioğlu, Amcazâde Hüseyin Paşa, Hekimbaşı Mûsâ Nazif Efendi ve Âşir Efendi yazmalarının katalogları neşredilmiştir. İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağlı kütüphaneler Âtıf Efendi (3228 yazma, 24.737 basma), Hacı Selim Ağa (2887 yazma, 1587 basma), Köprülü (2775 yazma, 827 basma), Nuruosmaniye (5053 yazma, 2660 basma) ve Râgıb Paşa'dır (1274 yazma, 11.259 basma).

BİBLİYOGRAFYA

Süleymaniye Vakfiyesi (haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 42, 151-152; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 18; İlmiyye Salnâmesi, s. 191; Osman Ergin, Muallim M. Cevdet'in Hayatı Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 402-413; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957; Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul 1974; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 45-46, 94-95; Nimet Bayrakdar, "İstanbul'daki Vakıf Kütüphaneler ve Süleymaniye Kütüphanesi", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XV/3, Ankara 1966, s. 134-135; Müjgân Cunbur, "Kanunî

Devrinde Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi", a.e., XVII/3 (1968), s. 139.

Nevzat Kaya

SÜLEYMANİYE MEDRESELERİ

(bk. MEDRESE).

SÜLEYMANİYE MEDRESESİ

Tunus'ta XVIII. yüzyılda Osmanlı döneminde inşa edilen medrese.

Tunus'un başşehri Tunus'ta Zeytûne Camii'nin güneyinde yer alan medrese kuzeyde Bâşiyye Medresesi, doğuda ise Ali Paşa Türbesi ile bitişiktir. Kitâbesi olmayan yapının, Hüseynî beylerinden Ali Paşa tarafından genç yaşta ölen oğlu Süleyman için 1168 (1754-55) yılında yaptırıldığı kaynaklarda belirtilmektedir. 1756'da öldürülen Ali Paşa'nın Tunus'ta Bâşiyye Medresesi ile Râbta ve Cedîd burçlarını inşa ettirdiği, ayrıca pek çok esere ekleme ve onarımlar yaptırdığı bilinmektedir. Mâlikî mezhebi eğitiminin verildiği yapı günümüzde bakımlı durumda olup belediyeye ait sanat merkezi olarak kullanılmaktadır.

Oldukça sıkışık şehir dokusu içinde dıştan ancak giriş bölümü, üzeri kubbe ile örtülen güneybatı köşesindeki büyük hücre ve giriş holü vasıtasıyla farkedilebilen Süleymaniye Medresesi revaklı avlunun çevresinde yer alan mescid, talebe hücreleri ve helâlardan meydana gelmektedir. Doğu, batı ve kuzeyden başka yapılara bitişik olan medresenin güney cephesi, revaklı giriş kapısı ve mescidin bu yöne açılan geniş pencereleriyle önem kazanmaktadır. Bugün beyaz badanalı sade bir cephe görünümündeki güney duvarında düz açıklıklı dokuz pencere mevcuttur. Bunlardan mescide ait pencereler mermer söveli olup çini ile kaplanmıştır. Sokaktan dört basamak merdivenle çıkılan giriş kapısının yönü doğuya bakmaktadır. Kapının önünde, yüksek altlıklar üzerine oturan köşedeki küçük mermer sütunların daha kalın tutulan ortadaki sütuna iki at nalı kemerle bağlanması ile oluşturulan tek gözlü revak bulunmaktadır. Dıştan kalın konturla çevrelenen kapının kemeri iki renkli taşla örülmüş olup iki silme ile kuşatılmıştır. Kemer alınlıklarının köşeleri bir yarım yıldıza bitişen karelerin meydana getirdiği geometrik kompozisyonla dolgulanmıştır.

Kapıdan üzeri kubbe ile örtülen kare planlı giriş holüne geçilmektedir. Holün batı duvarının alt kısmında altı küçük kemerle oluşturulan bir sedir yer almaktadır. Sedirin bulunduğu duvarla güney duvarı yerden 2,20 metreye kadar çini ile kaplıdır. Çini süslemelerde daha çok mavi,

kahverengi, yeşil ve sarı renkler hâkimdir. Buradaki kompozisyonlar yeşil zemine mavi renkli iri yapraklar ve koyu kahverengi çiçek motifleri bulunan bordürlerle siyah konturların çevrelediği, bir vazo içinden çıkan stilize palmet, rûmî ve kıvrık dallarla meydana getirilmiş büyük panolardan oluşur. Bu kompozisyon en üstten palmet, kıvrık dal ve yaprak dizileriyle süslenmiş daha ince bir bordürle kuşatılmıştır. Bu holden at nalı kemerli sade bir kapı ile avluya girilmektedir. 16 × 11,40 m. ölçülerindeki dikdörtgen avlu, dört yönden revaklarla çevrelenmiştir. Avludan bir seki ile ayrılan revaklar köşelerde üçer tane olmak üzere toplam yirmi beş sütuna oturan at nalı kemerlere sahiptir. Kemerlerde siyah-beyaz taşlar alternatif şekilde dizilmiştir. Kemerlerin üstünde avluya doğru eğimli kiremit kaplı saçaklar yer almıştır.

Revaklı avlu çevresinde iç ölçüleri farklı ve üzeri beşik tonozla kapatılan yirmi bir talebe odası bulunmaktadır. Odalar dikdörtgen açıklıklı kapı ve ikişer pencere ile avluya açılmıştır. Avlunun güneybatı köşesinde geçişi pandantifle sağlanan bir kubbenin örttüğü büyük mekân dershane olmalıdır.

Medresenin mescidi avlunun doğu kenarına yerleştirilmiştir. Ortada at nalı kemerli, yanlarda ise düz açıklıklı, üç kapı ile avludan mescide geçilmektedir. Kapılar dıştan çini levhalarla kuşatılmış, daha büyük ölçülerde olan ortadaki kapı dıştan siyah konturla sınırlandırılmıştır. Kapının iki renkli taştan at nalı kemeri ve kemer alınlıklarının köşelerindeki geometrik süslemeleri medresenin ana giriş kapısı ile aynı özellikleri göstermektedir. 9,80 × 8,20 m. ölçülerindeki dikdörtgen planlı mescidin iç mekânın üst örtüsü birbirine at nalı kemerlerle bağlanan altı sütunla on iki bölüme ayrılmıştır. Bunlardan mihrap önü kubbe ile, diğer yerler çapraz tonozlarla örtülmektedir. Mescidin duvarları yerden 2,10 m. yüksekliğe kadar çini ile kaplı olup bunun üzerinde bir kitâbe kuşağı yer alır. Mihrap nişi, kapı ve pencere gibi açıklıkların arasındaki çini süslemelerde vazo içinden çıkan soyut bitkisel motiflerle süslenen panolar yer almıştır. Bu panolar dıştan iç kısımları stilize hançer yaprakları, farklı çiçekler ve kıvrık dallardan oluşan beyaz zemine mavi, yeşil ve sarı renklerin hâkim olduğu bitkisel kompozisyonlu ince çini bordürlerle kuşatılmaktadır. Çini süslemenin üstündeki kalem işi âyet kitâbesi mavi zemine beyaz renkli sülüs karakterli harflerle yazılmıştır. Bunun üzerindeki duvar yüzeyleri yer yer alçıdan salbekli şemse ve iri düğüm motifleriyle süslenmiştir. İki

pencerenin ortasına yerleştirilen at nalı kemerli mermer mihrap, yarım daire nişli olup medresenin ana girişi ve mescidin avluya açılan orta kapısında görülen düzenlemeye sahiptir. İstiridye kabuğu şeklindeki kavsaranın altında gri ve siyah renkli düz mermer panolar vardır. Avlunun batısındaki bir kapı ile girilen holün sağındaki merdivenlerden çatıya çıkılmaktadır. Holün devamında helâlar ve abdest alma yerleri bulunmaktadır. Bu bölüm, küçük bir avlunun batı yönündeki dört helâ hücresi ve güneyde kemerlerle birbirine bağlı iki sütunun taşıdığı, beşik tonoz örtülü abdest alma yerlerinden oluşmaktadır.

Süleymaniye Medresesi, Tunus'ta inşa edilen diğer medreselere göre büyük ölçüleriyle dikkat çekmektedir. Yapı, etrafında beşik tonozlu talebe hücrelerinin ve mescidin bulunduğu avlunun dört yönden revaklarla çevrilmesinden oluşan plan düzeniyle Tunus'ta Osmanlı döneminde yapılan diğer medreselerle benzerlik göstermektedir. Süleymaniye Medresesi'nin bu yapılara benzeyen diğer bir yönü de süslemenin dış cephelerden çok içte yoğunlaşması ve giriş holünde sedire yer verilmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1937, s. 154-157; Slimane Mostafa Zbiss, Monuments musulmans d'époque husseynite en Tunisie, Tunis 1955, s. 15; a.mlf., Les monuments de Tunis, Tunis 1971, s. 56; a.mlf., La medina de Tunis, Tunis 1981, s. 33; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Ḫulâṣatü târîḫi Tûnis, Tunus 1963, s. 182-184; Jamila Binous, Tunis la ville et les monuments, Tunus 1980, s. 84-85; Muhammed b. el-Hoca, Târîḫu meʿâlimi't-tevḥîd fi'l-ḳadîm ve fi'l-cedîd (nşr. Hammâdî es-Sâhilî - el-Cîlânî b. Yahyâ), Tunus 1985, s. 320; S. Santelli, Medinas: Traditional Architecture of Tunisia (trc. K. Hilton), Tunus 1992, s. 84; Ahmed Saadaoui, Tunis ville ottomane, Tunis 2001, s. 169-170, 201-203; Kadir Pektaş, Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 102-104; R. Brunschvig, "Quelques remarques historiques sur les médersas de Tunisie", Revue tunisienne, VI, Tunus 1931, s. 261-285.

Kadir Pektaş

SÜLEYMÂNİYYE

(السليمانيّة)

Cerîriyye diye de anılan ve Zeydiyye’den Süleyman b. Cerîr’in (ö. 187/803’ten sonra [?]) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. SÜLEYMAN b. CERÎR).

SÜLEYMANNÂME

(سليماننامه)

Hz. Süleyman'ı konu edinen edebî eserlerin ortak adı

(bk. SÜLEYMAN).

SÜLEYMANNÂME

(سليماننامه)

Kanûnî Sultan Süleyman’ı ve dönemini (1520-1566) konu alan eserlerin ortak adı.

Kanûnî Sultan Süleyman’ın tahta geçtiği 1520 yılından itibaren uzun süren saltanatı boyunca seferlerini ve dönemin diğer olaylarını anlatmak için yazılan eserler özel bir ad taşısın veya taşımasın genellikle “Süleymannâme” diye anılmıştır. Süleymannâme yazma geleneği, o sırada henüz teşekkül etmiş olan Selimnâme geleneğinin bir devamı şeklinde ortaya çıkmıştır. Hatta Kanûnî’nin tahta çıkışıyla ilgili ilk bilgiler kendisine takdim edilen bazı Selimnâmeler’de yer almıştır. Kazanılan zaferlerle birlikte yazılmaya başlanan Süleymannâmeler’in bir kısmı, müellifleri tarafından zaman içerisinde yeni seferleri ve olayları da içine alacak biçimde tekrar ele alınıp ilâvelerle genişletildiği gibi (Bostan Çelebi’nin Süleymannâme’si) birbirini takip eden seferlerin farklı isim ve cüzler halinde kaydedildiği, fakat neticede bir Süleymannâme’yi oluşturan eserler de mevcuttur (Matrakçı Nasuh’un Süleymannâme’si). Bir diğer Süleymannâme çeşidi de Kanûnî’nin uzun saltanatının sonuna doğru yazılan ve geçen sürede telif edilmiş tarihlerden ve diğer resmî belgelerden faydalanılarak bir terkip şeklinde kaleme alınanlardır (Gubârî ve Ârifî’nin Süleymannâme’leri).

Kanûnî Sultan Süleyman’ın uzun saltanatı, döneminde yaşayan tarihçilerin yazdığı tarihlerin adları bakımından da belirleyici olmuştur. Pek çok Süleymannâme yazarı ise bu devri tamamlayamamış görünmektedir. Kanûnî döneminin ilk elden kaynaklarını oluşturan belli başlı Süleymannâmeler şöylece sıralanabilir: 1. Bostan Çelebi, Süleymannâme. Kanûnî Sultan Süleyman devrinin ilk yirmi iki yılının (1520-1542) önemli bir tarih kaynağı olup dört ayrı telif safhası vardır ve nüshaların hiçbirinde telif tarihi yazılmamıştır. Nüshaların muhtevasından ve diğer ipuçlarından ilk telifin 1524’te, ikincisinin 1537’de, üçüncüsünün 1541’de ve son telifin

1547’de yapıldığı anlaşılmaktadır. Edebî bir üslûpla kaleme alınan eser çağdaş tarih kaynaklarını tamamlar niteliktedir. Bostan Çelebi’nin Kanûnî’nin hocası Hayreddin Efendi’ye intisabından dolayı sarayla ilgili hadiseler diğer çağdaş kaynaklara göre oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Ancak eser daha sonraki tarihçilerin dikkatini çekmemiştir. Hammer’in tesiriyle uzun yıllar Ferdî adlı bir kişiye atfedilmişse de Hüseyin Gazi Yurdaydın’ın çalışmaları neticesinde bu yanlışlık düzeltilmiştir. Eserin bilinen nüshaları Süleymaniye (Ayasofya, nr. 3317), Topkapı Sarayı Müzesi (Revan, nr. 1283), Türk Tarih Kurumu (nr. 18), Viyana Millî (nr. 998, 999) ve Torino Millî (nr. 103) kütüphanelerindedir. Bunların içinde muhtevası en geniş olanı Viyana nüshasıdır (nr. 998).

2. Matrakçı Nasuh, Süleymannâme. Mecmau’t-tevârîh adlı genel bir tarih yazan Matrakçı Nasuh’un Kanûnî Sultan Süleyman dönemini anlattığı, bugün elde parçalar halinde bulunan ve telif sırasına göre bazan farklı isimler verilmiş olan cüzlerin tamamı Târîh-i Sultan Süleyman’ı oluşturmakta ve 958 (1551) yılına kadar gelmektedir. Hüseyin Gazi Yurdaydın eseri şu şekilde tasnif etmiştir: a) Süleymannâme (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1286). 926-944 (1520-1537) yılı olaylarını içermektedir. Bu bölüm üzerinde Davut Erkan yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2005, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü). b) Mecmû-i Menâzil (İÜ Ktp., TY, nr. 5964). Hüseyin Gazi Yurdaydın tarafından tıpkı basımıyla birlikte yayımlanmıştır (Ankara 1976). c) Fetihnâme-i Karaboğdan (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1284/2). Kanûnî’nin 1538 yılındaki Boğdan seferine dairdir. d) Süleymannâme (TSMK, Hazine, nr. 1608). 949-950 (1542-1543) yılları hadiselerini ihtiva eden minyatürlü bir nüshadır. Eser Sinan Çavuş’a mal edilerek Tülay Duran tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1987, 1998). e) Süleymannâme (Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 379). 950-958 (1543-1551) yılları arasındaki olayları ele alan eser üzerinde Sinan Çukuryurt yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2003, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü).

3. Gubârî Kireççizâde Mahmud Çelebi b. Ahmed Çelebi, Süleymannâme. Farsça olan eserin müellifi, muhtemelen İsmet Parmaksızoğlu’nun etkisiyle yanlış olarak Abdurrahman Gubârî diye gösterilirse de eser, Parmaksızoğlu’nun Abdurrahman Gubârî ile ilgili çalışmasının ana kaynaklarından olan Âşık Çelebi’nin Meşâirü’ş-şuarâ’sında biyografilerini verdiği “Gubârî” mahlaslı iki şairden ikincisine, yani Gubârî Kireççizâde

Mahmud Çelebi’ye aittir. Kitabın adı, müellif nüshasının dîbâcesinde Kenzü’l-cevâhiri’s-seniyye fî fütûḥâti’s-Süleymâniyye olarak verilmektedir. Müellif eserini Şâhnâme olarak da nitelendirmekte ve telif tarihini 959 (1552) diye vermektedir. Bostan Çelebi ve Matrakçı Nasuh’un süleymannâmelerinin aksine Gubârî’nin Süleymannâme’si Kanûnî’nin saltanatının ileriki yıllarında kaleme alınmış ve o zamana kadar yazılan kaynakların incelenmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Yer yer uzun manzumelerin bulunduğu eserin metin kısmı mensurdur. Kitabın özelliklerinden biri de mevcut nüshalarının içerdiği olayların Şehnâmeci Ârifî Fethullah Çelebi’nin Süleymannâme’siyle (Şâhnâme-i Âl-i Osmân) benzerlik göstermesidir, yani Gubârî’nin eseri Şâhnâme-i Âl-i Osmân’ın temel kaynağı durumundadır. Tam bir nüshası mevcut olmayan eserin en az iki farklı tertibinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Günümüze parçalar halinde ulaşmış dört eksik nüshası bilinmektedir. a) Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı nüsha (Ayasofya, nr. 3392) müellif nüshası olup uzun girişte Kanûnî’nin şecaati, iffeti, dirayeti ve diğer özellikleri anlatılmaktadır. Ardından tahta çıkışı ile birlikte olaylara geçilmektedir. Nüshada Rodos’un fethi hazırlıkları ve sefere çıkılmasından itibaren eksiklikler vardır. Daha sonra Receb 935 - Rebîülâhir 936 (Mart-Aralık 1529) tarihlerinde I. Viyana Kuşatması ile sonuçlanan seferle ilgili olarak İstanbul’dan çıkıştan tekrar dönüşe kadar geçen hadiseler yer almaktadır. Nüshanın sonunda boş sayfalar mevcuttur. b) Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa nüshası (nr. 764) başından itibaren Rodos seferine kadar Ayasofya nüshası ile aynıdır. Ancak Rodos seferi kısmında muhtevada farklılıklar vardır; yine seferin başlangıcında Herke adasının fethiyle kesilmektedir ve sonu eksiktir. Ayasofya nüshasındaki son Budin ve Viyana kısmı bu nüshada bulunmamaktadır. c) Manisa Genel Kütüphanesi Murâdiye’de bulunan nüsha (nr. 1346) ilk iki nüshadan farklıdır. Eserin giriş kısmını münâcât, tevhidler, na‘tlar, kasideler, terciibendler ve methiyeler oluşturmaktadır. Olaylardan sadece Yavuz Sultan Selim’in ölümü, Kanûnî’nin cülûsu anlatılmakta ve Canbirdi Gazâlî’nin isyanının başlamasıyla sona ermektedir. d) Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’ndeki nüsha (nr. 769)

sadece Ayasofya nüshasının son kısmını (I. Viyana Kuşatması ile sonuçlanan sefer) ihtiva etmektedir. Fakat anılan nüsha ile aynı olmayıp eserin ilk tertibine ait bir parçadır.

4. Ârifî Fethullah Çelebi, Süleymannâme. Ünlü şehnâmecilerden Ârifî Fethullah Çelebi'nin Farsça beş ciltlik Şâhnâme-i Âl-i ʿOs̱mân'ının V. cildini oluşturmaktadır. Manzum olan eserin I. cildi peygamberler tarihine, II. cildi İslâmiyet'in doğuşuna, III. cildi Selçuklular'a kadar eski Türk devletlerine, IV. cildi Kanûnî'ye kadar Osmanlı tarihine ayrılmıştır. V. ciltte cülûsundan 1555 yılına kadar Kanûnî dönemi olayları anlatılmaktadır. Toplam 60.000 beyit olan Şâhnâme'nin en büyük bölümünü yaklaşık 36.000 beyitlik V. cildi oluşturmaktadır. Eser altmış dokuz minyatürle süslenmiştir. Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan eserin (Hazine, nr. 1517) minyatürleri Esin Atıl tarafından yayımlanmıştır (Süleymannâme [The Illustrated History of Süleyman the Magnificent], Washington 1986).

Teliflerinden itibaren zeyillerle oluşan veya daha sonra bir defada yazılan genel Süleymannâmeler yanında belli seferlere mahsus veya manzum olarak daha muhtasar şekilde kaleme alınan Süleymannâmeler de mevcuttur. Bu tarzda yazılmış, nüshaları bilinen Süleymannâmeler'in bazıları şunlardır: 1. Mahremî, Süleymannâme (Şehnâme). 12.280 beyit olan eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm (beyit 1-2263) ayrı bir cilt halindedir ve II. Bayezid'in seferlerini konu edinmektedir. Bilinen tek nüshası Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde olup (nr. Y-I/I), başı ve sonu eksiktir. İkinci bölüm Yavuz Sultan Selim'in gazâlarını, üçüncü bölüm kısmen Kanûnî dönemini ihtiva eder. Kanûnî dönemi methiye ile başlar, ardından Canbirdi Gazâlî'nin isyanına, Belgrad ve Rodos seferlerine geçilir; Kara Boğdan ve Eflak'ın cizyeye tâbi olmasıyla sona erer. Olaylar rivayet ve nakillere dayanılarak anlatılır. Dili sadedir. İkinci ve üçüncü bölümü içeren yazmanın bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Revan Köşkü, nr. 1287). Yavuz Sultan Selim devriyle ilgili bölümü Hatice Aynur tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır (Mahremî ve Şehnâmesi I. Kısım Yavuz Sultan Selim Dönemi: İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin, 1993, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Senâî, Süleymannâme (Süleymâniyye, Fütûhât-ı Sultan Süleyman). Mesnevi tarzında kaleme alınan eser 4500 beyitten oluşmakta ve Kanûnî dönemi olayları Kara Boğdan seferiyle sona ermektedir. Eserde geçen bazı beyitlerden müellifin eserini savaşlara katılanların rivayetlerine dayanarak yazdığı anlaşılmaktadır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1288). 3. Eyyûbî, Süleymannâme. "Eyyûbî" mahlaslı bir şair tarafından manzum olarak

kaleme alınmıştır. Eserde Nahcıvan seferine kadar Kanûnî'nin seferleri edebî bir dille kısaca anlatıldıktan sonra onun hayratına geçilir. Sırasıyla Medîne-i Münevvere, Kudüs, Şam ve Osmanlı ülkesinin diğer bölgelerindeki hayratı belirtilir, en sonunda İstanbul hayratı zikredilir. İstanbul için en önemli bölümü su kemerlerinin inşası, su yolları ve çeşmelerle ilgili bölümdür. Eser Mehmet Akkuş tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1991). 4. Hâkî, Süleymannâme. "Hâkî" mahlaslı bir kişiye ait olan eserde önceki seferlerden kısaca bahsedildikten sonra Kanûnî'nin Nahcıvan seferi konu edilir; Amasya Antlaşması ve Kanûnî'nin İstanbul'a dönüşüyle sona erer (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1289). Kanûnî Sultan Süleyman'ın ölümünden sonra da ona ithaf edilen bazı eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan en önemlisi Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Süleymannâme'sidir (Bulak 1248). Kanûnî döneminde ona ithafen yazılan ve

farklı başlıklar taşıyan bazı tarihler de literatürde Süleymannâme diye nitelendirilmiştir. Tamamıyla Kanûnî devrine ayrılmış olan Kemalpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osman, X. Defter'i ve Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin Tabakātü'l-memâlik'i buna örnek gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şerafettin Severcan, "Süleymannâmeler", Osmanlı, Ankara 1999, VIII, 301-317; Sinan Çukuryurt, Matrakçı Nasuh'un Süleymanname'si (1a-95b) (Transkripsiyon ve Değerlendirme) (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Davut Erkan, Matrâkçı Nasûh'un Süleymânnâmesi: 1520-1537 (yüksek lisans tezi, 2005), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Abdülkadir Özcan, "Kanuni Sultan Süleyman Devri Tarih Yazıcılığı ve Literatürü", Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu'na Armağan (ed. Zeynep Tarım Ertuğ), İstanbul 2006, s. 113-154; Erhan Afyoncu, Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi, İstanbul 2007, s. 46-54; İsmet Parmaksızoğlu, "Abdurrahman Gubârî'nin Hayatı ve Eserleri", TD, sy. 2 (1950), s. 347-356; Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Bostan'ın Süleymannâmesi (Ferdî'ye Atfedilen Eser)", TTK Belleten, XIX/74 (1955), s. 137-202;

a.mlf., “Matrakçı Nasuh”, DİA, XXVIII, 143-146; Tahsin Yazıcı, “Ârifî Fethullah Çelebi”, a.e., III, 371-373; Nezihi Aykut, “Bostan Çelebi”, a.e., VI, 308; Ali Alparslan, “Gubârî Abdurrahman”, a.e., XIV, 167-169; Hatice Aynur, “Mahremî”, a.e., XXVII, 390-391.

Abdurrahman Sağırlı

es-SÜLLEMÜ’l-MÜREVNAK

(السلّم المرونق)

Ebû Zeyd Abdurrahman el-Ahdarî’nin (ö. 983/1575-76) mantığa dair eseri

(bk. AHDARÎ).

SÜLÛK

(السلوك)

Tâlibin bir mürşidin gözetiminde yaptığı mânevî yolculuk anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “yola girmek, yolda yürümek; (bir şey) başka bir şeyin içine nüfuz etmek, katılmak, intikal etmek” anlamlarına gelen sülûk kelimesi tasavvufta “insanı Hakk’a ulaştıran tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları” mânasında kullanılmıştır. Sülûk, “yol” anlamına gelen ve terminolojide benzer çağrışımlara sahip olan tarîk ve tarîkat kavramlarından daha kapsamlıdır. Tarikat, belli bir şeyh etrafında toplanmış mürid ve muhiblerden oluşan tasavvufî bir cemaati ifade ettiği halde sülûkte böyle kurumun varlığı şart değildir. Sülûk kelimesi, ilk dönem tasavvuf klasiklerinde dinî hayatla ilgili bütün fiilleri kapsayan geniş bir kullanıma sahipken XII. yüzyılda tarikatların ortaya çıkmasından sonra daha çok “Hakk’a ulaşma yolunda belli tasavvufî âdâb ve erkânın uygulanması” anlamını kazanmıştır. Sülûke bir tasavvuf terimi olarak ilk defa Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin Tertîbü’s-sülûk adlı eserinde rastlanmaktadır. Sülûk, tarikatlar sonrası dönemde genellikle aynı anlama gelen seyr kelimesiyle birlikte (seyrü sülûk) kullanılmıştır.

Tasavvuf “sülûk ilmi” şeklinde tarif edilir. Bu ilmin konusu, tâlibin Hakk’a erme yeteneğini kazanmak için nefsini dünya kirlerinden arındırması, ahlâkını düzeltmesi ve güzelleştirmesi, amacı da nefsini ve rabbini bilmesidir. Tasavvuf yoluna girmek yani sülûk yapmak isteyene “tâlib”, yolun başlangıcında olana “mübtedî”, bu yolda mesafe katedene “sâlik” (ehl-i sülûk), yolun sonuna ulaşana “müntehî” denir. Sâlik mübtedî ile müntehî arasındaki mertebededir. Sülûkün nefisteki başlangıcı tövbenin ardından kalbin uyanıklık (yakaza) halinde olması, sonu ise Hakk’a vuslatın (fenâ fillâh) ardından Hak ile bâki olmaktır (bekā billâh). Sûfîlere göre sülûkün birtakım aşamaları vardır. Bunlara makāme, menzil, medrece, akabe gibi isimler verilir. Bu aşamalar üçe, ona, yüze ve bin bire kadar varan gruplar halinde tasnif edilmiş, bu konuda kitaplar yazılmıştır. Hâce

Abdullah-ı Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn'i bunların en meşhurudur. Seyrü sülûk sırasında bir makama tam olarak gerçekleştirilmeden bir sonraki makam geçilemez. Aksi takdirde bu makamdaki eksiklik daha sonraki makamlarda devam eder ve nihayete ulaşana kadar sülûkü olumsuz yönde etkiler.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî kelimenin sözlükteki "katılmak, intikal etmek" anlamından hareketle sülûkü "mâna, sûret ve bilgide bir yerden başka bir yere intikal etme, makamlar üzerinde yürüme" şeklinde tanımlamıştır. Ona göre mânada sülûk bir ibadet menzilinden başka bir ibadet menziline, sûrette sülûk Allah'a yaklaşmak için farz kılınan bir amelden emir ve nehiy şeklinde Allah'a yakınlaşmayı sağlayan başka bir amele, bilgide sülûk bir makamdan başka bir makama, esmâ-i ilâhiyyede bir isimden başka bir isme, bir tecelliden başka bir tecelliye, bir nefisten başka bir nefse intikaldir (Fütûḥât, II, 380-381). İbnü'l-Arabî sülûk ve sâliki sâlikin amacına ve Allah'ı bilmedeki mertebesine göre farklı türlere ayırır: Nefsiyle sülûk eden, rabbiyle sülûk eden, hem nefsiyle hem rabbiyle sülûk eden ve sâlik olmayan sâlik. Nefsiyle sülûk eden sâlik, "Kulum ben onu sevinceye kadar bana nâfile ibadetlerle yaklaşır" kutsî hadisinde belirtildiği üzere Allah'ın sevgisine ulaştıran nâfile ibadetlerle kendi başına Hakk'a yaklaşmaya çalışır. Bunları hakkıyla yerine getirip hadisin ikinci kısmındaki, "Onu sevdiğimde gören gözü, işiten kulağı olurum" mânası uyarınca Hak ile gören ve Hak ile işiten sâlike rabbiyle sülûk eden sâlik denir. Böylece o kurb-i nevâfil mertebesine, makām-ı cem'e ulaşmış olur. Hem nefsiyle hem rabbiyle sülûk eden ise kurb-i nevâfil mertebesine vardığında Hakk'ın işitme ve görme gücü olduğunu zevk bakımından idrak eder. Sâlik olmayan sâlik, "Attığında sen atmadın, lâkin Allah attı" âyetinin (el-Enfâl 8/17) mazharıdır. O, nefsinin kendi kendine sülûk edemeyeceğini görüp hem nefsi hem de rabbiyle birlikte sülûk ettiğini anlar (a.g.e., II, 381-382). İbnü'l-Arabî'ye göre sâlik, makam ve menziller arasında sadece bilgi veya tasavvurla değil amel ve hal ile yürüyen kimsedir. İlmi ayn haline getirir, bildiğini gözle görür. Bu sebeple bilgisinde şüphe söz konusu değildir. Sülûk sadece nazarî-kitabî bilgi ve tasavvurla olmaz. Sâlikin kazandığı bilgiye göre yaşaması, ilme'l-yakīn mertebesinden ayne'l-yakīn ve hakka'l-yakīn mertebesine ulaşması şarttır. Meselâ bir tâlibin rıza makamı hakkında bilgi sahibi olması yetmez, rıza halini tecrübe etmesi bir zorunluluktur; aksi takdirde rızanın hakikati idrak edilemez.

Abdurrahman-ı Câmî sâlikleri Hakk’a ermek isteyenler ve cennete girmek isteyenler şeklinde iki kısma ayırır. Sûfîler ve melâmetîler birinci; zâhidler, âbidler, fakirler ve hâdimler ikinci gruba dahildir. Câmî, sâlik olmadıkları halde samimi bir şekilde onları örnek almaya gayret edenler bulunduğu gibi sâlik gibi görünüp aslında riyakâr ve menfaat endişesi taşıyan zümrelerin de mevcudiyetine dikkat çeker (Nefeḥâtü’l-üns, s. 4-12). Tâlibin yetenekli, hevesli, samimi, azimli ve dürüst olması sülûkün ilk şartlarındandır. Bu niteliklere sahip olan kimse belli bir deneme ve hazırlık döneminden sonra şeyh ya da şeyhin tayin ettiği halife tarafından sülûke tâbi tutulur. Sülûkün bilgili, tecrübeli, ihlâslı, yetenekli, sâlih ve takvâ sahibi, sülûkünü tamamlamış bir mürşidin gözetiminde gerçekleştirilmesi gerekir. Zira sülûk süreci zorluklarla ve tehlikelerle doludur. Tâlibin

bu yolda tek başına yürümesi yolda kalmasına, yolu şaşırmasına veya yolda ayağı kayıp ümitsizliğe düşmesine sebep olabilir. Sâlikin sülûk sürecinde uyması gereken birtakım kurallar vardır. Bunlara sülûk âdâbı, tarikat âdâb ve erkânı denir. Âdâb ve erkân gözetmeyen sâlik sülûkünden olumlu bir sonuç alamaz ve kemale eremez. Sâlike yolda rehber olması için tasavvufî kaideler içeren âdâbü’s-sülûk, âdâbü’l-mürîdîn ve atvâr-ı seb‘a türünden risâleler kaleme alınmıştır.

Sülûk ehlinin tutmuş olduğu yola özel anlamda “meslek” denir. Tasavvufta Hakk’a giden yolların, mesleklerin gökteki yıldızlardan daha çok, mahlûkatın nefesleri kadar olduğu kabul edilir. Bu sebeple meslekler birbirinden farklı olabilir. Bu fark sülûk ehlinin bilgi, amel, azim, mizaç, tabiat, meşrep, deneyim ve yeteneklerinin farklılığından kaynaklanır. Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî mesleklerin farklı, maksadın ise bir olduğunu, sülûk ehlinin hal ve makamlarına göre amaçların da farklılaşabileceğini belirtir. Sâliklerin meslekleri ibadet ve taate, riyâzet ve perhizkârlığa, halvet ve inzivaya, seyahat ve sefere, hizmete, mücâhede ve çileye, melâmete, tevazua, öğrenme ve sohbette bulunmaya ağırlık ve öncelik verecek şekilde türlü türlü olabilir (Âdâbü’l-mürîdîn, s. 24). Mesleklerin farklılığı sülûk ehline kolaylık sağlamakta, amaçlarına ulaşmalarına yardım etmektedir. Sâlikler hangi mesleği benimserse benimsesin dinin emirlerine uyduğu, kötülüklerden kaçındığı sürece hak dairesindedir ve doğru yoldadır (Zerrûk, s. 34).

Sûfîler sülûk ile cezbe, sâlik ile meczup arasındaki ilişki üzerinde durmuşlardır. Cezbe ve sülûk itibariyle dört türlü sâlik vardır: Sırf meczup, sırf sâlik, meczup olan sâlik, sâlik olan meczup. Sırf meczup ilâhî bir cezbeyle kendinden geçen ve bir daha kendine gelemeyen velîdir. Kendinden geçmiş bir halde bulunduğundan, kesret âleminin, şeriatın ve tarikatın faydalarını bilmediğinden başkasını irşad etmeye yetkili değildir. Sırf sâlik sülûkünü tamamladığı halde ilâhî bir cezbeye ve inâyete mazhar olmamış kimsedir. Rabbânî vuslattan perdeli olduğu için mürşidlik yapamaz. Meczup olan sâlik önce riyâzet ve hizmetle tarikata sülûk eden, sülûkü esnasında ilâhî bir cezbe ve muhabbete nâil olup vahdet zevki meşrebine galip gelen sâliktir; ancak temkin mertebesine eremediğinden yine mürşid olamaz. Sâlik olan meczup ise mürşidlik vasfına gerçek mânada hak kazanandır. Çünkü sülûkten önce cezbeye tutulmuş, Hakk'ın tecellisiyle fâni olduktan sonra Hak ile bâki olmuş, mahv ve fenâ halinden sonra seyrü sülûk ile sahv ve bekā haline erişmiş, kesrette vahdeti müşahede etmiş, mahbûbiyet makamına ulaşmış ve Hakk'ın hilâfeti mertebesini kazanmıştır (Tehânevî, I, 37, 758; Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 83-90; Abdurrahman-ı Câmî, s. 5-12).

Tasavvuf literatüründe sülûk terimi seyr, sefer, mi‘rac, isrâ kelimeleriyle yakın anlamda kullanılır. Tasavvuf yolunu tutmak, yolda ilerlemek, yolun sonuna varmak ve ardından yolun başına geri dönmek şeklinde kavis çizen sülûkün Allah'a (seyr ila'llah), Allah için (seyr li'llâh), Allah üzere (seyr ala'llah), Allah ile birlikte (seyr maa'llah), Allah'ta (seyr fi'llâh), Allah'la (seyr bi'llâh) ve Allah'tan (seyr ani'llâh) olmak üzere çeşitli seyirleri vardır. Allah'a doğru seyrin sonu varsa da Allah'ta seyrin sonu yoktur. Sülûkün başı, ortası ve sonu gibi sözler seyr ila'llah ile ilgilidir (Tehânevî, I, 758). Hakk'a doğru yapılan seyrü sefer, urûc-suûd, Hak'tan yapılanı nüzûl rücû terimleriyle ifade edilir. Hakk'a sefer halinde olup henüz seyr fi'llâha ulaşmamış sâliklere ehl-i cenâib denir. Sûfîlerin Hakk'a doğru yaptıkları mânevî sülûk metinlerde ruhî mi‘rac şeklinde tasvir edilmiştir. İbnü'l-Fârız “Nazmü's-sülûk” adlı kasidesinde, İbnü'l-Arabî el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ve el-İsrâ ile'l-maḳāmi'l-esrâ isimli eserlerinde sülûkü bu şekilde algılamıştır. Sultanların, vezirlerin, ulemânın, zenginlerin, eşrafın, çiftçi ve köylülerin, tüccarın, sanat erbabının yaşama biçimleri, bunları düzenleyen kurallar, gelenek ve görenekler, töreler sülûk terimi ile ifade edilir. Necmeddîn-i

Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd adlı eserinde (s. 409-484) bu meslek sınıflarının sülûkü hakkında bilgi verir. Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî'nin Sülûkü'l-mülûk adlı eserinin konusu da (nşr. Muhammed Ali Muvahhid, Tahran 1362 hş. / 1983) hükümdarların siyaset ve idare tarzıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "slk" md.; Tehânevî, Keşşâf, İstanbul 1317, I, 37, 758; Kāmus Tercümesi, III, 1048; Hakîm et-Tirmizî, Keyfiyyetü's-sülûk ilâ Rabbi'l-ʿâlemîn, Kahire 1993; Kuşeyrî, Tertîbü's-sülûk, Bağdad 1968; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn, Kahire 2005, s. 24; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 83-90; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 380-382; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 409-548; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 99; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, III, 158; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370 hş., s. 4-12; Zerrûk, Ḳavâʿidü't-taṣavvuf, Kahire 1989, s. 34; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 28; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul 1963, I, 315-327; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil (haz. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 628-634; L. Lewisohn, "Sulūk", EI² (İng.), IX, 861-863; Ali Refîî, "Sâlik", DMT, IX, 21-25; Hatice Bû Türâbî, "Sülûk", a.e., IX, 268.

Süleyman Uludağ

SÜLÜS

(ثلث)

Aklâm-ı sittenin ana üslûplarından biri.

Sözlükte “üçte bir” anlamına gelen sülüs, hat sanatında genellikle ağzı 3 mm. genişliğindeki kamış kalemle yazılan çok işlenmiş en eski yazı çeşididir. Kûfî gibi sülüs yazı da İslâm yazılarının kaynağı (ümmü’l-hat) olarak kabul edilmiş, hat öğrenimine sülüs yazı ile başlamak gelenek halini almıştır. “Kalem-i sülüs” diye de adlandırılan sülüsün, tomar kaleminin üçte biri kalınlığında veya sülüs harflerinin üçte iki kısmında düzlük, üçte bir kısmında yuvarlaklık olması sebebiyle bu adı aldığı ileri sürülür. Başlangıçta yazıların, yazıldıkları kâğıt boyutlarına, kalem ağzı enine göre isimlendirilmiş olması birinci görüşü kuvvetlendirmektedir. Emevî halifelerinin mektup ve emirlerine tahsis edilen tomarın kalem ağzı genişliği 24 beygir kılı, yaklaşık 15 mm. olarak belirlendiğine göre tomara nisbetle sülüsün kalem ağzı üçte bir yani sekiz kıl, yaklaşık 5 milimetredir (Kalkaşendî, III, 58). Sülüs yazının ilk ortaya çıktığında üçte birinin yuvarlak, üçte iki parçasının düz olması sülüs adını almasında etkili olduğu düşüncesi de akla uygun gelmektedir. Fakat sanat yazısı olarak büyük gelişme gösteren sülüs yazısının zaman içinde noktası dışında düz çizgileri kalmamış, harfleri oluşturan çizgiler yuvarlaklaşmıştır. Harflerin akış ve eğiminde üçte bir ve üçte iki oranı korunmuş, bu sebeple sülüs harfleri üç hareket ve üçte bir meyil kuralı ile şekillenmiştir (Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, s. 50, 51).

Emevîler’in son, Abbâsîler’in ilk devirlerinde genişleyen ve gelişen idarî teşkilâtın ihtiyaçlarına bağlı olarak günlük işlerde, resmî dairelerde, Kur’an ve kitap yazımında kullanılan, biri yuvarlak (müdevver), diğeri yaygın (mebsût, yâbis) olmak üzere iki üslûba dayanan yazıların yirmi dördünün isimlerini ve birbirleriyle olan yakınlıklarını, oranlarını İbnü’n-Nedîm kaydetmiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre “el-hattü’l-mevzûn” diye de bilinen bu yazıların birbirinden türediği ve ilk şeklinin kûfî veya müdevver

yazı olduğu ileri sürülmüştür (İA, I, 498; Çetin, s. 20). Kûfînin kalemle yazılan şekli üç asır Kur'an kitâbetine ayrılmış, bu süre içinde ilk düzenli ve geometrik şeklini korumakla beraber farklı bölge ve kültür çevrelerinde yeni biçimler kazanmış, zamanla müdevver yazının etkisiyle harfleri yuvarlaklaşmıştır. XIX ve XX. yüzyıllarda Sînâ ve Suriye'de arkeolojik kazılar sonunda ortaya çıkarılan eski Arap kitâbeleri üzerinde yapılan araştırmalar İslâm'dan önce geometrik yazıdan başka yine aynı kökten çıkan, daha çok günlük işlerde ve mektuplarda görülen harfleri yuvarlak bir yazı formunun da varlığını göstermiştir. Bilim adamları bu belgelere dayanarak İslâm'ın doğuşu ile büyük önem kazanan bu yazının kûfînin kullanım sahası dışında, özellikle resmî kurumlarda ve kitap yazımında süratle yayılma, bir sanat yazısı olarak gelişme zemini bulduğu ve mevzun hatların kaynağı olduğu fikrini daha çok benimsemişlerdir. Emevî ve Abbâsîler devrinde hat sanatındaki bu gelişmeleri temsil eden sanatkârlar arasında öne çıkan İbrâhim es-Siczî (eş-Şecerî), tomar kalemine nisbetle sülüs ve sülüseyn adını verdiği iki kalem belirleyerek aslî ve mevzun hatların ana üslûplarından birini ortaya koymuştur. Talebesi Ahvel el-Muharrir celîl kalemine nisbetle sülüs yazının incesini (hafîfü's-sülüs) çıkarmıştır. Daha sonra adı sıkça duyulan Zakîf de (Ahmed b. Muhammed) sülüs yazının gelişmesinde önemli rol oynayan hattatlar arasında yer almıştır.

Hattatların üç asırlık sanat, zevk ve tecrübeleri sonucu yazı sanatında İbn Mukle diye tanınan Ebû Ali Muhammed b. Ali (ö. 328/940) ve kardeşi Ebû Abdullah Hasan ile yeni bir dönem başlamış, mevzun hatlar arasında karakteri birbirine yakın olan yazılardan asıl olanları seçilerek sınıflandırılmış, harf bünyeleri belli nisbet ve kurallara bağlanmış, aklâm-ı sittenin oluşumuna zemin hazırlanmıştır. Ana üslûpların biçimlenmesi sırasında sülüs yazının da geometrik esasları belirlenmiştir. İbn Mukle kardeşlerden bir asır sonra yetişen İbnü'l-Bevvâb, İbn Mukle'nin tesbit ettiği yazı üslûpları üzerinde bir ayıklama daha gerçekleştirerek yazıları sekize indirmiş ve geometrik esaslara bağlamıştır. İki buçuk asır süren bu üslûbun ardından gelen Yâkūt el-Müsta'sımî altı çeşit yazının (tevkī', rikā', muhakkak, reyhânî, sülüs, nesih) klasik usul ve kaidelerini, oranlarını ortaya koyarak hat tarihinin en köklü ıslahatını yapmıştır. Sülüs ve diğer tarzların Yâkūt ekolünde ulaştığı bu estetik değerler Osmanlı ekolünde en parlak dönemine girmiştir. Şeyh Hamdullah, II. Bayezid'in himayesi altında

özellikle sülüs ve nesih yazıların harf biçim, oran ve artistik duruşlarında, satır ve sayfa düzeninde yenilikler yaparak Osmanlı hat ekolünün kuruluşunda öncülük etmiştir. Sülüs ve nesih Büyük Derviş Ali, Suyolcuzâde Mustafa, Hâfız Osman, Yedikuleli Seyyid Abdullah, Eğrikapılı Mehmed Râsim, Kazasker Mustafa İzzet, Abdullah Zühdü Efendi, Kayışzâde Hâfız Osman, Hasan Rızâ, Mehmed Şevki Efendi gibi birçok hattat elinde beş asır işlenerek en olgun dönemine ulaşmış, en güzel örneklerini vermiş, böylece tarihî gelişimini tamamlamıştır.

Sülüs yazının tarihî gelişimi, harf, hece, kelime ve cümlelerin yazılışında uyulacak usul, oran ve kuralları meşk, murakka‘ ve hat risâlelerinde örnekleriyle açıklanmıştır (bk. MEŞK). Meselâ sülüs elifi güzel bir örneği yazıldıktan sonra şöyle tanımlanır: Elif servi gibi doğru, dik, pürüzsüz, boyu kaleminin nokta ölçüsüyle yedi noktadır. Başından asılmış bir yılanın yukarıdan aşağı süzülerek inişi gibidir. Elif harfinin yazımına başlangıç olarak konan bir noktadan çekilerek elif çıkarılır. Zülfesi, sonra iki noktalık sadr ve yine iki noktalık gövde, sonra iki noktalık kuyruk kısmı ile elif biçimlenir. Sadrında öne, gövdesinde sola bakan belli belirsiz bir kamburluk göze çarpar. Elif diğer harflerin de aslıdır. Sülüs yazıda elif, fâ, kef, lâm gibi harfler zülfelidir. Ayın, fâ, kāf, mîm, he, vâv gibi harflerin gözleri açıktır. Sülüs hattının yazım kurallarına ölçü olan noktası paralelkenar dikdörtgenimsidir. Harekeli veya harekesiz yazılan sülüs ve celîsinin harekesi yazıldığı kalem ağzı genişliğinin üçte biri kadardır. Sülüs ve celîsinde okutma işaretlerinden başka kompozisyonda birliği sağlamak için tirfil, tırnak gibi süs; mîm, sîn, he, hâ gibi mühmel işaretleri kullanılmıştır.

Sülüs yazının kalem ağzı genişliği 2,5-4 milimetredir. Bu ölçü üç katına çıktığında

yazı irileşir ve “celî sülüs” adını alır. Tabii ölçüsü ile celîsi arasında kalan şekline “tokça sülüs”, 3-4 milimetreden daha küçük kalemle yazıldığında “hafî sülüs” diye isimlendirilmiştir. Celî sülüs Türk ve İranlı hattatlar elinde daha yavaş bir gelişme göstermiştir. İran’da Yâkūt el-Müsta‘sımî’nin sülüs kaideleri celîye uygulanmış, fakat dikkate değer bir ilerleme sağlanamamıştır. Özellikle Timurlular zamanında Gıyâseddin Baysungur, Ali Rızâ-yi Abbâsî gibi hattatlar vasıtasıyla celî sülüste önemli gelişme kaydedilmiştir. Celî Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçukluları zamanında

Selçuklu celî sülüsü adıyla yeni bir karakter kazanmış, Osmanlı celî ekolüne zemin hazırlamıştır. Osmanlı celî sülüs ekolünün Fâtih Sultan Mehmed zamanında Yahyâ-yı Rûmî ve Ali b. Yahyâ Sûfî ile temeli atılmış, Ahmed Şemseddin Karahisârî ve talebesi Hasan Çelebi ile gelişerek Mustafa Râkım'la celî yazı en güzel nisbet ve âhenge ulaşmıştır (bk. CELÎ). Celî veya sülüs harflerinin birbirine bağlanarak yazılan şekline "müselsel", karşılıklı yazılan biçimine "müsennâ" veya "aynalı yazı" denilmiş, özellikle Osmanlı ekolünde bu alanda yüksek sanat değeri taşıyan çok başarılı eserler verilmiştir.

İslâm yazılarının kaynağı kabul edilen sülüsten tevkīʻ ve nesih yazı, tevkīʻden de rikāʻ yazının ortaya çıkarılmış olduğu ileri sürülmüştür (Müstakimzâde, s. 612). Hat risâlelerinde, "Nesih sülüse tâbidir. Kalem ağzı genişliği sülüsün üçte biri kadardır. Sülüsün üçte ikisini neshetmiş, üçte biriyle sülüse uymuştur" şeklinde bilgiler yer almaktadır. Aklâm-ı sitte içinde temel özellikleri sebebiyle sülüs ve nesih bir grup oluşturmuş, genellikle sanat değeri yüksek kıta, murakkaʻ, levha ve mushaf yazımında beraber kullanılmıştır. Gerek sülüs gerekse celîsi emek ve pek çok tasarımla yazıldığı için günlük hayatta, resmî işlerde kullanılmamış, genellikle önemi vurgulanmak istenen sözlerin yazımında, beyit ve kitap başlıklarında, güzel yazı albümlerinde, Kur'an kitâbetinde, sülüs celîsi levhalarda, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde XVIII. yüzyıla kadar her türlü kitâbelerde çok yaygın biçimde kullanılmış, daha sonra yerini celî taʻlik yazıya bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 10-12; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 11-13, 58; Abdurrahman b. Yûsuf İbnü's-Sâyiğ, Tuḥfetü üli'l-elbâb fî ṣınâʿati'l-ḫaṭ ve'l-kitâb (nşr. Hilâl Nâcî), Tunus 1967, s. 96; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 126; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 710-711; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 611, 612, 613, 618; Mustafa Hilmi, Mîzânü'l-hat, İstanbul 1986, s. 14-15, 53; C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1329, III, 100-102; Mahmud Bedreddin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli (haz. Uğur Derman), Ankara 1972, I, 90, 92;

a.mlf., Eski Yazıları Okuma Anahtarı, İstanbul 1974, s. 50-52; Mehmed b. Tâceddin, Hat Risâlesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 450, vr. 6b, 7a; Nihad M. Çetin, “İslâm Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi”, İslâm Kültür Mirâsında Hat San’atı (haz. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 20-24; B. Moritz, “Arabistan [Yazı, Arap yazısı]”, İA, I, 498.

Muhittin Serin

SÜMÂME b. EŞRES

(ثمامة بن أشرس)

Ebû Ma‘n Sümâme b. Eşres en-Nümeyrî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 213/828)

Bağdat Mu‘tezilesi'nin önemli şahsiyetlerinden biri.

Büyük ihtimalle Basra'da doğdu. Birçok kaynakta onun Basralı olduğuna ve Benî Nümeyr kabilesine mensup bulunduğuna işaret edilmekte, Abdülkāhir el-Bağdâdî ise adı geçen kabilenin köleleri arasında yer aldığını belirtmektedir (el-Farḳ beyne'l-fıraḳ, s. 157). Sümâme'nin Hârûnürreşîd ve Me'mûn dönemlerine yetiştiği, Bağdat'ta yaşadığı, Bişr b. Mu‘temir ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın talebesi olduğu kaydedilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 208; İbnü'l-Murtazâ, s. 62, 64). En başarılı öğrencilerinden sayılan Câhiz'den başka kendisinden kimlerin faydalandığı bilinmemektedir. Muhtemelen Bermekîler'le olan ilişkisi yüzünden 186 (802) yılında Hârûnürreşîd tarafından hapsedilen Sümâme daha sonra halifenin meclislerine devam etti, Me'mûn'un hocası ve danışmanı konumuna yükseldi. Halife onu vezirlik rütbesiyle taltif etmek istediyse de yazdığı bir mektupla bu görevi kabul edemeyeceğini bildirdi ve Ahmed b. Ebû Hâlid ile Yahyâ b. Eksem gibi kişileri tavsiye etti (İbnü'n-Nedîm, s. 207-208). Sümâme'nin, Halife Me'mûn döneminde halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekilen âlimlerden muhaddis Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin öldürülmesi hususunda Me'mûn'u tahrik ettiği, bu sebeple Vâsiḳ-Billâh döneminde (842-847) Safâ ile Merve arasında Ahmed b. Nasr'ın kabilesine mensup kişiler tarafından öldürüldüğü ve cesedinin Kâbe'nin dışında bırakılarak yırtıcı kuşlara yem olduğu şeklinde bir rivayet mevcutsa da (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 159-160) bu rivayet muteber sayılmamıştır. Sümâme çoğunluğun kabulüne göre 213 (828) yılında vefat etti. Bu tarihten sonra kaynaklarda onunla ilgili bir olay zikredilmemekte ve özellikle Mu‘tasım-Billâh ve Vâsiḳ-Billâh devirlerindeki olaylarda ismi geçmemektedir (İlhan, sy. 5 [1989], s. 49-50).

Me'mûn'un 218 (833) yılında çıkardığı bir emirnâmeyle herkesi

Mu‘tezile’nin temel görüşlerinden olan Kur’an’ın mahlûk olduğu düşüncesini benimsemeye zorlamasında, ayrıca hutbelerde Muâviye’ye lânet okunması şeklindeki düşüncesinde Sümâme’nin etkili olduğu kabul edilir (İbnü’l-Murtazâ, s. 64-65). Yaşadığı dönemde kelâm ve fıkhın yanı sıra diğer İslâmî ilimlerde de zengin birikime sahip bulunduğu kaydedilen Sümâme hâfızası, zekâsı ve Arapça’yı güzel kullanması gibi özellikleriyle devrinin seçkin kişileri tarafından takdirle karşılanmıştır. Zehebî’nin onu Mu‘tezile’nin ileri gelenlerinden ve dalâlete çağrıda bulunanların öncülerinden diye nitelendirmesi (Mîzânü’l-i‘tidâl, II, 94), Şehristânî’nin dine karşı alaycı, ayrıca zayıf karakterli olduğu şeklindeki ifadesi (el-Milel, I, 70-71), Bağdâdî’nin, görüşlerini anlattıktan sonra tarihçilerin ahlâk dışı garip düşüncelerden bahsettiğini söylemesi (el-Farḳ beyne’l-fıraḳ, s. 157-159) muhaliflerinin onun hakkında gerçekçi davranmadığı izlenimini uyandırmakta, kendisine atfedilen bazı aşağılayıcı düşüncelerin gerçekle bağdaşmadığı anlaşılmaktadır. Onun sâdık bir Mu‘tezilî olduğu Hayyât tarafından ortaya konulmuştur (el-İntiṣâr, s. 86-88,

127, 133-134, 171-172). Arap dili âlimi ve müfessir Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’nın Halife Me’mûn’la tanışmasını sağlayan Sümâme’nin Ferrâ hakkındaki sözleri, her ikisinin çeşitli ilimlere vukufunu ve şahsiyetlerini belirtmesi bakımından önemlidir (DİA, XII, 407).

Mu‘tezile’nin Sümâmiyye kolunun kurucusu olan Sümâme b. Eşres’in kaleme aldığı eserler günümüze ulaşmadığı için görüşleri daha çok Sünnî kaynaklarından tesbit edilebilmektedir. Ona göre mütevellid fiillerin (yumruk vurulunca camın kırılması gibi vasıtalı fiiller) fâili yoktur; bu tür fiilleri bir fâile nisbet etmek ölüye nisbet etmek gibidir. Söz konusu fiiller Allah’a da izâfe edilemez, çünkü Allah bu durumda kötü fiillerin fâili olur. İnsana ait fiil iradeden ibaret olup diğerleri mütevellid durumundadır. İlâhî gerçeğe ulaşamayan kimseler, aynı durumda bulunan Ehl-i kitap, dinen mükellef sayılmayan şuursuz canlılar ve müminlerin çocukları âhirette toprak olacaktır. Çünkü bunların ne sorumlulukları ne de iman ve amelleri vardır. İstitâat, fiili meydana getirecek organların sağlıklı olması demek olup insanda fiilden önce mevcuttur. Âlem Allah’ın tabiatı icabı bir fiilidir. Bu görüş filozofların “îcâb bi’z-zât” düşüncesinin aynı olup âlemin kadîm olmasını gerektirir. Sümâme hüsün ve kubuh meselesinde Mu‘tezile’nin görüşlerini benimsemiştir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 157-160; İsferâyînî, s.

79-81; Nesefî, I, 80, 229, 261; II, 543, 681; Şehristânî, I, 70-71). Ancak onun bu düşünceleri ve diğer görüşlerinin, Bağdat'ta bir Mu'tezilî kelâmcısı iken ilhâdı yüzünden bu mezhepten dışlanan ve Râfizîler'e katılan İbnü'r-Râvendî tarafından nakledildiği düşünülmektedir. Bu sebeple Hayyât, Sümâme'ye atfedilen görüşlerin ona ait olmadığı kanaatini taşımaktadır (el-İntiṣâr, s. 86-88, 127, 133-134, 171-172; krş. İlhan, sy. 5 [1989], s. 53-56). Nübüvvetin kanıtlanması konusunda diğerlerinden daha önemli sayılan aklî mûcizenin ilk defa Sümâme b. Eşres, öğrencisi Câhiz ve Ali b. Rabben et-Taberî tarafından kullanıldığı bilinmektedir (DİA, XXXIII, 284). Sümâme b. Eşres'in kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Kitâbü'l-Ḥücce, el-Ḫuṣûṣ ve'l-ʿumûm fi'l-vaʿîd, Kitâbü'l-Maʿârif, Kitâb ʿalâ cemîʿi men ḳāle bi'l-maḫlûḳ, Kitâbü'r-Red ʿale'l-Müşebbihe, Kitâbü'l-Maḫlûḳ ʿale'l-Mücbire, Kitâbü Naʿîmi ehli'l-cenne, Kitâbü's-Sünen (İbnü'n-Nedîm, s. 208; Mv.AU, IV, 844).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Şümâmiyye" md.; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 301-302; Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, el-İntiṣâr, Kahire 1344/1925, s. 86-88, 127, 133-134, 171-172; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 207-208; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ, Beyrut 1977, s. 157-160; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 145-148; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 79-81; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 80, 229, 261; II, 543, 681; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 70-71; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1416/1995, II, 94; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 62-67; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 347-348; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, II, 83-84; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), III, 77, 80, 132, 141, 145, 149-155, 159, 160, 163, 164, 201, 202, 204; Abdürrezzâk M. Esved, Mevsûʿatü'l-edyân ve'l-meẕâhib, Beyrut 2000, II, 268-270; Avni İlhan, "Sümâme b. Eşres", DÜİFD, sy. 5 (1989), s. 45-59; Yaşar Kutluay, "Sümâme", İA, XI, 232; J. van Ess, "Tumāma b. Ash̲ras", EI² (İng.), X, 449-450; Zülfikar Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", DİA, XII, 407; Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", a.e., XXXIII, 284; Abdülemîr el-A'sem, "İbn Eşres Ebû Maʿn Şümâme en-

Nümeyrî”, Mv.AU, II, 30-33; Gānim Hâşim, “Şümâme b. Eşres en-Nümeyrî”, a.e., IV, 843-844.

Muhammed Aruçi

SÜMÂME b. ÜSÂL

(ثمامة بن أثال)

Ebû Ümâme Sümâme b. Üsâl b. en-Nu‘mân el-Hanefî (ö. 12/633)

Sahâbî.

Yemâme’deki Benî Hanîfe kabilesinin iki emîrinden biri olup Hacr (Riyad) şehrinde yaşıyordu. Diğer emîr Hevze el-Hanefî ise Hıdrime’de oturuyordu. Hz. Peygamber, bu iki emîre 7. yılın Muharreminde (Mayıs 628) Selît b. Amr’ı göndererek kendilerini İslâmiyet’e davet etti. Hevze, Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra nübüvvet ve iktidarın kendisine geçmesi şartıyla bu daveti kabul edeceğini bildirdi ve teklifi reddedildi. Düşmanca bir tavır içinde bulunduğu anlaşılan Sümâme’nin ne cevap verdiği bilinmemekteyse de kabilesinin Mekke’ye yaptığı ticarî seyahatler veya hac ziyaretleri vesilesiyle Resûlullah’la görüşmüş olabileceği belirtilmektedir. Sümâme, umre için Yemâme’den Mekke’ye giderken Necid civarında muhtemelen Muhammed b. Mesleme kumandasında Kuratâ Seriyyesi’ne çıkan askerî birlik tarafından yakalanarak Hz. Peygamber’in huzuruna getirildi. Hz. Peygamber onu üç gün süreyle mescidin direklerinden birine bağlatarak hapsetti ve kendisine iyi davranılmasını emretti. Evinden ona yiyecekler gönderdi ve üç gün boyunca onu İslâmiyet’e davet etti. Fakat Sümâme buna yanaşmadı ve serbest bırakıldığı takdirde istenen fidyeyi vereceğini söyledi. Üç gün sonra fidyesiz salıverilince gördüğü iyi muameleden dolayı mescidin yakınındaki bir suda yıkanarak müslüman oldu ve Resûlullah’a biat etti; eskiden kendisine çok düşman olduğunu, fakat o andan itibaren onu çok sevdiğini söyledi. Daha sonra umre yapmak için izin istedi, Resûl-i Ekrem’den İslâmî usule göre umre yapmayı öğrendi ve Mekke’ye telbiye getirerek giren ilk müslüman oldu. Onun bu davranışına öfkelenen bazı Kureyşliler kendisini öldürmek istedilerse de diğerleri, ticarî münasebetleri için Kureyş’in Yemâme’ye ihtiyacı bulunduğunu belirterek onun serbest bırakılmasını sağladı. Sümâme ise, “Ben dinlerin en hayırlısına, Muhammed’in dinine uydum. Bundan sonra o izin verinceye kadar size Yemâme’den bir erzak tanesi bile gelmeyecek” diyerek Kureyşliler’i tehdit

etti ve memleketine döndü (Buhârî, “Cihâd”, 70; Müslim, “Cihâd”, 59). Sümâme, Mekke’ye hububat ve yiyecek sevkine engel olunca Mekkeliler, Hz. Peygamber’e mektup yazarak Mekke’de açlık ve sefaletin hüküm sürdüğünü, Sümâme’yi bundan vazgeçirmesini istediler. Resûl-i Ekrem de Sümâme’ye haber gönderip Mekke’ye erzak ve diğer ihtiyaçların sevkini yeniden başlattı.

Hacr valiliğine tayin edilen Sümâme, Hevze el-Hanefî’nin ölümünden sonra (8/ 629-30) Yemâme hâkimi oldu. Müseylimetülkezzâb nübüvvette Hz. Muhammed ile ortak olduğunu, İslâm peygamberinin de bunu kabul ettiğini ilân edince Sümâme onun bu iddiasını, ayrıca Hacr’i işgal ettiğini, kendisinin yanındaki müslümanlarla orayı terkettiğini Hz. Peygamber’e bildirdi. Hz. Peygamber, Furât b. Hayyân’ı Müseylime’nin üzerine gönderdikten bir süre sonra vefat etti. Müseylime müslümanlara karşı baskıyı arttırınca Sümâme bu defa durumu Hz. Ebû Bekir’e haber verdi ve halifeden yardım gelinceye kadar kabilesindeki müslümanlarla ve Benî Temîm’in yardımlarıyla Müseylime’ye karşı koydu. Hz. Ebû Bekir’in İkrime b. Ebû Cehil ve Şürahbîl b. Hasene kumandasında Yemâme’ye gönderdiği iki ordu, Sümâme’nin acele edilmemesi yönündeki uyarılarını dikkate almayınca başarı sağlayamadı. O günlerde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Secâh tek peygamberin kendisi olduğunu söyleyerek Müseylime’nin üzerine yürüyünce Sümâme’nin Hacr’e hâkim olacağından korkan Müseylime, Secâh ile anlaştı. Sümâme, Hâlid b. Velîd’in Yemâme’ye doğru yola çıktığını duyduğunda Benî Hanîfe mensuplarını toplayarak bir konuşma yaptı

ve Resûl-i Ekrem’in hak peygamber, Müseylime’nin bir yalancı olduğunu söyledi; kabilesi halkından yaklaşık 3000 kişiyle hilâfet ordusuna katıldı. Sümâme kendi kuvvetleriyle, Müseylime’nin öldürülmesinden sonra (12/633) Bahreyn’de irtidad edenlerle savaşmaya giden Alâ el-Hadramî kumandasındaki İslâm ordusunda yer aldı ve onun bu desteği Hutam b. Dübey‘a kumandasındaki mürtedlerin yenilgiye uğratılmasında etkili oldu. Ancak Sümâme zaferin ardından Yemâme’ye dönerken mürtedler tarafından şehid edildi. Hz. Ebû Bekir, onun dine ve devlete yaptığı hizmetleri dolayısıyla yeğeni Mutarrif b. Nu‘mân b. Seleme’yi Yemâme’ye vali tayin etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 550-551; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb, I, 203-208; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 294-295; a.mlf., el-Kâmil, II, 354-355, 369-370; IV, 204; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 149; V, 29-32, 48-49; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 203; Tecrid Tercemesi, X, 372-375; L. Caetani, İslâm Târihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, IV, 422-423, 444-445; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 7-14; Wensinck, el-Muᶜcem, VIII, 39; Abdullah b. Muhammed b. Nâsır, "Şümâme b. Üşâl el-Ḥanefî", Mecelletü Câmiᶜati'l-İmâm Muḥammed b. Suᶜûd el-İslâmiyye, sy. 16, Riyad 1417/1996, s. 353-370.

Asri Çubukcu

SÜMÂMİYYE

(الثماميّة)

Mu‘tezile ileri gelenlerinden Sümâme b. Eşres’in (ö. 213/828) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. SÜMÂME b. EŞRES).

SÜMÂNİYYÂT

(الثمانيّات)

Bir hadisi kitabına alan müelliften Hz. Peygamber’e varıncaya kadar senedinde sekiz râvi bulunan hadisler için kullanılan terim

(bk. İSNAD).

SÜMENİYYE

(السمنيّة)

Budist inancını benimseyenler için müslüman yazarlar tarafından kullanılan bir terim.

İslâmî kaynaklarda sümeniyye bazan şü(e)meniyye biçiminde de yer alır. Anlamı genellikle “Sümnâ’ya / Sûmenât’a mensup olanlar” (Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “smn” md.; Tehânevî, I, 702; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 484) ya da “Sümen ehli” (Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 25) şeklinde açıklanmıştır. Sûmenât (Somnât, bugünkü adıyla Somrat-Patan), Hindistan’ın Gucerât bölgesinde deniz kıyısında yer alan bir şehrin ve burada bulunan tapınakla putun adıdır. İbnü’l-Esîr, Gazneli Mahmud’un 416’da (1025) Sûmenât’ı fethini anlatırken bu tapınaktan ve puttan bahseder. Bunun Hindistan’daki putların en büyüğü olduğunu, çok sayıda kişi tarafından ziyaret edildiğini, buraya mücevher cinsinden büyük bağışların yapıldığını ve tapınağın kutsal Ganj nehrinden getirilen sularla her gün yıkandığını kaydeder (el-Kâmil fi’t-târîḫ, VII, 385; ayrıca bk. The History of India, I, 67).

Müslüman tarihçilerin eserlerinden hareketle kaleme alınan The History of India adlı külliyatta (London 1867-1877) sümeniyyenin Sanskritçe’de dindar dilenci, zâhid ve özellikle Budist inancına mensup kişileri ifade etmek için kullanılan sramana kelimesinden geldiği ileri sürülür. Aynı eserde Strabo (m.s. I. yüzyıl) ve İskenderiyeli Clement (II-III. yüzyıl) gibi Grek ve hıristiyan yazarların da bu gruptan sarmanes, sarmanae, garmanae, samanaei ve semnoi şeklinde bahsettikleri zikredilir (The History of India, I, 506). Clement bu grubun Hindistan’da bulunan, dinî fiil olarak zihnî ve fizikî egzersizler yapan ve çıplak gezen filozof sınıfından Budistler olduğunu söyler (Calverley, LIV/3 [1964], s. 200). Buna göre daha ziyade Budist rahiplerini ifade etmek için kullanılan kelime, Budist inancının Asya’nın batı ve kuzey bölgelerine yayılmasıyla birlikte bazı fonetik değişikliklerle Orta Asya dillerinde ve özellikle Soğdca’da yer almış, oradan da Arapça’ya geçmiştir (EI2 [İng.], IX, 869). Şaman kelimesinin

kökeninin de Sanskritçe sramana, Pali dilindeki biçimiyle samana kelimesine dayandığı yolundaki yaygın görüşe karşılık bazı araştırmacılar, şamanın Tunguzca bir kelime olduğunu ve sramana kelimesiyle ilgisinin bulunmadığını ileri sürmüştür (bk. ŞAMANİZM).

Sümeniyye'den bahseden ilk müslüman yazarlardan Bîrûnî ve Makdisî, Hindistan'da biri Brahmanlar (Berâhime), diğeri Sümeniyye (Şümeniyye) olmak üzere iki grubun bulunduğunu kaydeder (Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, s. 15-16; el-Bedʾ ve't-târîḫ, II, 9). Bîrûnî'nin verdiği bilgiye göre Sümeniyye Brahmanlar'ı sevmediği için Hint halk tabakasına daha yakın bir gruba karşılık gelmektedir. Zerdüşt'ten önce Horasan, İran, Irak ve Şam bölgeleri Sümeniyye inancına mensupken Mecûsîliğin burada yayılmasıyla birlikte Sümeniyye mensupları Belh'in doğusuna çekilmek zorunda kalmıştır (Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, s. 15-16). Bîrûnî ayrıca bu gruptan "kırmızı giyinenler" (Muhammire) olarak da bahsetmiş, kurucuları olan Buda'ya bağlı olduklarını ve ölülerini suya attıklarını belirtmiştir (a.g.e., s. 122, 479).

İslâm kaynaklarında Sümeniyye'ye bir kısmı Budist inancıyla örtüşmeyen çeşitli inançlar atfedilmiştir. Sümeniyye'yi Sâbiîler'le birlikte ele alan Hârizmî, Sümen'e nisbet edilen bu gruptan Hindistan'da ortaya çıkmış, putlara tapan, âlemin ve zamanın ezelî olduğuna, tenâsühe ve yerkürenin, üzerindekilerle birlikte devamlı olarak aşağıya doğru hareket ettiğine inanan, peygamberlerinin Budâsef (Bodisatva) olduğunu iddia eden bir topluluk diye söz eder (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 25; ayrıca bk. Mâtürîdî, s. 152). Bu bilgiler yanında çeşitli müslüman yazarlar tarafından Sümeniyye'nin tümevarım ve tümdengelime dayalı bilgiyi reddedip beş duyu vasıtası dışında hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ileri sürdükleri belirtilmiştir (Cevherî, V, 2138; Bağdâdî, s. 270). Bağdâdî'nin kaydettiğine göre onlardan çoğu âhiret hayatını ve ölümden sonra dirilmeyi inkâr etmiş, bir kısmı tenâsüh inancı kapsamında insan ruhunun bir köpeğe, köpeğin ruhunun da bir insana geçişini mümkün görmüş, bir beden içerisinde günah işleyen kimsenin bu günahının cezasını başka bir bedende çekeceğini, sevap için de aynı şeyin söz konusu olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca, "Bir şey ancak duyular vasıtasıyla bilinebilir" demelerine rağmen tenâsühün duyularla bilinemeyeceğini ileri sürmüşlerdir (el-Farḳ, s. 270-271). İbnü'n-Nedîm'in Horasanlı bir müelliften naklettiğine göre Sümeniyye insanların

ve diğer din mensuplarının en cömertidir. İslâm'dan hemen önce ve daha eski dönemlerde Mâverâünnehir halkının çoğunluğu bu mezheptendi. Peygamberleri olan Budâsef onlara helâl olmayan, inanılması ve yapılması câiz sayılmayan en büyük şeyin bütün işlerde "hayır" demek olduğunu öğretmiş, onlar da hem sözlerinde hem davranışlarında buna riayet etmiştir. Sümeniyye'ye göre hayır sözü şeytanın işi olup onu bertaraf etmek inancın bir gereğidir (el-Fihrist, s. 484). İbnü'n-Nedîm ayrıca, çeşitli putlar için kullanılan ortak bir isim olan "buda" ile ilgili olarak farklı grupların görüşlerini nakleder. Buna göre

bir grup onu melekelçi, diğer bir grup insan, bir diğeri ifrit, bir diğeri ise Allah tarafından kendilerine gönderilen Budâsef adlı peygamberin sûreti olarak görmüş ve her grup ona farklı biçimlerde saygı gösterip ibadet etmiştir (a.g.e., s. 487). Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de bu grubun bilgi vasıtası sayılmayan habere dayandığı için nübüvveti reddettiğini söyler (Tebṣıratü'l-edille, s. 446; Uṣûlü'd-dîn, s. 90). Şehristânî ise Sümeniyye'den Buda ehli (ashâbü'l-Büd) diye bahsetmiştir (bk. BUDİZM; Cehmiyye'nin Sümeniyye'den etkilendiği yolundaki görüş için bk. CEHMİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1399/1979, V, 2138; Lisânü'l-ʿArab, "smn" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 702; Tâcü'l-ʿarûs, "smn" md.; Lane, Lexicon, IV, 1432; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 152; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, II, 9; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut, ts., s. 484, 487; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 25; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 270-271; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind (nşr. C. E. Sachau), Haydarâbâd 1377/1958, s. 15-16, 122, 479; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 90; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), s. 446; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîḫ (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1422/2002, VII, 385; The History of India (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), London 1867, I, 67, 506; C. Eliot, Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch, London 1921, I, 28;

III, 455; Günay Tümer, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara 1986, s. 207-211; E. E. Calverley, "Sumaniyyah", MW, LIV/3 (1964), s. 200-202; C. E. Bosworth, "Sūmanāt", EI^2 (İng.), IX, 868-869; G. Monnot, "Sumaniyya", a.e., IX, 869-870.

Ahmet Güç

SÜMER, Faruk

(1924-1995)

Türk tarihçisi.

5 Kasım 1924'te Konya Bozkır ilçesinin Akçapınar köyünde doğdu. Babası tapu memurlarından ve Kurtuluş Savaşı gazilerinden Mehmed Zeki Efendi'dir. Daha ilkokul sıralarında iken tarihe karşı ilgi duydu. Müftü Hüseyin Hilmi Efendi'nin kızı olan annesi Zeliha Hanım'dan eski yazıyı öğrendi ve özel bir hocadan Kur'an dersleri aldı, kendi kendine Fransızca'sını geliştirmeye çalıştı. İstanbul Haydarpaşa Öğretmen Okulu'ndan mezun olduktan sonra (1943) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'ne kaydoldu. Buradan Şubat 1948'de Anadolu Türk Boy ve Oymakları (XVI. ve XVII. Asırlarda) adlı lisans teziyle mezun oldu. Millî Eğitim Bakanlığı'ndan aldığı bursla Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ortaçağ Tarihi Kürsüsü'nde doktora çalışmalarına başladı (1948). Lisans tezinin genişletilmesiyle hazırladığı XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Anadolu-Suriye ve El-Cezire'de Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller adlı tezle 24 Mayıs 1950'de edebiyat doktoru unvanını aldı. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde kısa bir süre memur olarak çalıştı (31 Ağustos 1950 - 5 Ocak 1951). Ardından Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ortaçağ Tarihi Kürsüsü'ne asistan adayı (29 Ocak 1953) ve asistan (29 Ocak 1954) oldu. Karakoyunlular, I. Kabilevî Bünyeleri ve Başlangıçtan Cihanşah'a Kadar Siyasî Tarihleri adlı tezle doçent unvanını aldı ve aynı kürsüde doçentliğe getirildi (16 Aralık 1955). 30 Kasım 1957'de tamamladığı askerlik hizmetinden sonra Oğuzlar'a Ait Destanî Mahiyette Eserler adlı takdim teziyle 15 Şubat 1963'te profesörlüğe yükseltildi. 31 Mart 1970'te Ortaçağ Tarihi Kürsüsü'nde eylemli profesörlüğe tayin edildi ve 22 Mayıs'ta kadrolu profesörlüğe geçirildi. 18 Haziran 1974'te kürsü başkanlığına getirildi. Kendi isteğiyle 10 Temmuz 1982'de emekliye ayrıldı. Yakalandığı karaciğer kanserinden 21 Ekim 1995 tarihinde İstanbul'da öldü. Cenazesi 26 Ekim 1995'te Kozlu'daki aile mezarlığına defnedildi. Faruk Sümer dört erkek çocuk babasıydı.

Yurt içinde ve yurt dışında birçok kongre, sempozyum ve seminere katılan Faruk Sümer, misafir profesör olarak 1970'te Londra Üniversitesi'nde, 1974'te Frankfurt'ta Goethe Enstitüsü'nde Türk-İslâm tarihi ve medeniyeti, Türk dili gibi dersler okuttu. Yerli yabancı birçok kurum ve kuruluşun aslî üyeliklerine seçildi. Derin bilgisi ve ciddi çalışmalarıyla yurt dışında tanındı, büyük ilgi ve itibar gördü. 1966'da oluşturulan Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü'nün kurucu üyesi olan Faruk Sümer burada genel muhasiplik, ayrıca Orta Anadolu Araştırma Merkezi başkanlığı, Selçuklu Araştırma Dergisi'nin sorumlu yazı işleri müdürlüğü, Türk Tarih Kurumu'nda aslî üyelik, Ortaçağ Tarihi Bilim ve Uygulama Kolu'nda başkanlık, Konya Selçuklu Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Danışma Kurulu üyeliği yaptı. Oğuzlar'ın tarih ve kültürünün ortaya çıkarılması hususundaki çalışmaları dolayısıyla 1993'te Türkmenistan İlimler Akademisi'ne seçildi. Özel sohbetlerinde her Türk'ün kütüphanesinde Orhon Yazıtları, Dîvânü lugāti't-Türk, Dede Korkut Kitabı, Yunus Emre'nin divanı ve Mevlid'in bulunması gerektiğini söylerdi. 1944 yılından başlayarak Folklor Postası, Türk Tarih Kurumu'nun Belleten'i, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, İktisat Fakültesi Mecmuası, Resimli Tarih Mecmuası, Selçuklu Araştırmaları Mecmuası, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, Türk Dünyası Araştırmaları, Türk Dünyası Tarih Dergisi, Türk Edebiyatı ve Türk Kültürü gibi dergilerde yazıları neşredilmiştir.

Eserleri. 1. Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları (Ankara 1967, 5. bs., İstanbul 1999). Eser Kiril harfleriyle Âzerî Türkçesi'nde (Bakü 1992), ayrıca Türkmenistan Cumhurbaşkanlığı tarafından (Aşkābâd 1999) yayımlanmıştır. 2. Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü: Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri (Ankara 1976, 1992). İran'da 1501'de Safevî Devleti'ni kuran Türk unsurunun büyük çoğunluğunun Anadolu'dan İran'a göçen Türkler olduğunu ortaya koyan eser, Nakş-ı Türkân-ı Anâṭolî der Teşkîl û Tevsiʿa-i Devleti Ṣafevî adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (trc. İhsan İşrâkī - M. Takī İmâmî, Tahran 1371 hş.). 3. Türkler'de Atçılık ve Binicilik (İstanbul 1983). Alan araştırması yapılarak yazılmış eserlerden biri olup binit takımıyla ilgili bilgileri ve binit takımına dair deyimleri de içermektedir. 4. Kara Koyunlular: Başlangıçtan Cihan-Şah'a Kadar (Ankara 1967, 1984, 1992). Eserde Karakoyunlu ulusunun kabilevî bünyesiyle bu ulusun kurmuş olduğu devletin siyasî tarihi ele alınmaktadır. 5. Eski Türkler'de Şehircilik

(İstanbul 1984). Eserde Gök Türkler, Uygurlar, Çiğiller, Tohsılar, Karahanlılar ve Oğuzlar'da şehircilik anlatılmaktadır. 6. Yabanlu Pazarı: Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar (İstanbul 1985). Kayseri Pazarören'de kurulan fuardan bahsedilen eserde ayrıca Zamantı Kalesi'ne ait tesbitlerle İbn Abdüzzâhir'in Ravżatü'l-behiyyeti'z-zâhire

adlı eserinden I. Baybars'ın 1277 Anadolu seferine dair bölümün tercümesi verilmektedir. 7. Eshâbü'l-Kehf / Yedi Uyurlar (İstanbul 1989). Ashâb-ı Kehf'in Afşin varyantını anlatmaktadır. 8. Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri (Ankara 1990, 1992). Daha önce yayımlanan incelemelerin yeniden gözden geçirilmiş bir şekli olan kitapta Selçuklular devrinde Mengücüklüler, Saltuklular, Ahlatşahlar ve Dilmaçoğulları / Togan Arslanoğulları'nın rolleri konu edilmektedir. 9. Çepniler: Anadolu'nun Bir Türk Yurdu Haline Gelmesinde Önemli Rol Oynayan Oğuz Boyu (İstanbul 1992). 10. Tirebolu Tarihi (İstanbul 1992). 11. Türk Cumhuriyetlerini Meydana Getiren Eller ve Türk Destanları (İstanbul 1997). Daha önce yayımlanmış makalelerden oluşmaktadır. Birinci bölümde Oğuzlar, Karluklar, Kimekler, Kıpçaklar gibi Türk cumhuriyetleri, ikinci bölümde Türk destanları anlatılmaktadır. 12. Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları (I-II, İstanbul 1999). Türkler'de ad vermeyle ilgili geleneklerden sonra Göktürkler'den Osmanlılar'a kadar Türk devletlerinde kullanılmış olan kişi adları incelenmiş, dolayısıyla Türk devletlerinin özellikleri, kişi adlarının anlamları, bu kişilerin biyografileri yanında birçok gelenek ve görenek hakkında bilgi verilmiştir.

Faruk Sümer'in yaptığı bazı çeviri ve neşirler de şunlardır: Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyârbekriyye/Akkoyunlular Tarihi (Necati Lugal ile birlikte, I-II, Ankara 1962-1964, 1993; Zebân-ı Ferheng-i Îrân adıyla 1356'da Tahran'da yayımlanmıştır); İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı: Metinler ve Çevirileri (Ali Sevim ile birlikte, Ankara 1971, 1988); The Book of Dede Korkut. A Turkish Epic (Ahmet Edip Uysal - Warren S. Wolker ile birlikte, London 1972, 1992). Ayrıca bazıları küçük bir kitap hacmindeki makaleleri arasında "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Kayılar" (Belleten, XII/47 [1948], s. 575-615); "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar" (TAD, X [Ankara 1963], s. 1-108); "Anadolu'da Moğollar" (Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I [Ankara 1970], s. 1-144) sayılabilir. Sümer'in Türk Ansiklopedisi, İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı

İslâm Ansiklopedisi ve The Encyclopaedia of Islam'a yazdığı çok sayıda madde bulunmaktadır. Faruk Sümer'in İslâm Devletleri: Tarihçeleri, Kronoloji ve Soykütüğü Cetvelleri, Köroğlu'nun Tarihî Şahsiyeti ve Melemenci-Oğulları Tarihi adlı eserleri baskıya hazır durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

"Prof. Dr. Faruk Sümer (1924-1995)", V. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (25-26 Nisan 1995), Konya 1996, s. 199-205; Gülay Güngül, "Oğuzlarda Yaprak Dökümü", Türk Edebiyatı, sy. 266, İstanbul 1995, s. 34-36; Turgut Akpınar, "Bir Tarihçinin Ardından: Faruk Sümer'in Sessiz Ölümü", TT, sy. 144 (1995), s. 42-44; "Prof. Dr. Faruk Sümer'in Hal Tercümesi", Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 101, İstanbul 1995, s. 26-29; Turan Yazgan, "Faruk Sümer Hocamız", TDA, sy. 100 (1996), s. 11-12; "Kendi Kaleminden Prof. Dr. Faruk Sümer'in Hal Tercümesi", a.e., s. 15-22; Feda Şamil Arık, "Prof. Dr. Faruk Sümer: Hayatı ve Eserleri (Ölümünün 3. Yıldönümü Dolayısıyla)", TTK Belleten, LXII/ 235 (1998), s. 935-966; "Sümer, Faruk", TA, XXX, 113-114.

Ayhan Yüksel

SÜMEYTİYYE

(السميطيّة)

Ca‘fer es-Sâdık’tan sonra imâmetin oğlu Muhammed’e intikal edeceğini kabul eden Yahyâ b. Ebû Şümeyt’in (Sümeyt, ö. 67/687) mensuplarına verilen ad

(bk. İMÂMİYYE)

SÜMEYYE bint HUBBÂT

(سميّة بنت خبّاط)

Ümmü Ammâr Sümeyye bint Hubbât (ö. 615)

İslâm tarihinde ilk şehid olan kadın sahâbî.

Babasının adı Habât, Habat, Hayyât şeklinde de kaydedilmektedir. Sümeyye, Ebû Cehil'in amcası Ebû Huzeyfe b. Mugīre'nin kölesiydi. Ondan önce bir Fars melikinin ve Yemen meliklerinden Ebû Cebr'in kölesi olduğu belirtilmektedir (Süheylî, IV, 264). Sümeyye'nin kocası kendisi gibi ilk müslümanlardan olan Yâsir b. Âmir'dir. Yemenli Ans kabilesinden olan Yâsir kaybolan kardeşini aramak amacıyla Mekke'ye gelmiş, buraya yerleşebilmek için bir kişinin himayesini alması gerektiğinden Benî Mahzûm kabilesinden Ebû Huzeyfe'nin himayesine girmişti. Ebû Huzeyfe bir süre sonra câriyesi Sümeyye'yi Yâsir'le evlendirmiş ve bu evlilikten Ammâr dünyaya gelmişti.

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde dine davet gizlice yürütüldüğünden, müslümanlar kimliklerini açığa vurmamışlardı. Ancak dinin ilân edilmesi emri gelince ilk müslümanlar yeni dine girdiklerini açıkladılar. Sümeyye ve oğlu Ammâr, İslâmiyet'i kabul ettiklerini söyleyen bu kişilerden olup bazı rivayetlere göre ilk yedi müslüman arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber dahil olmak üzere bu yedi müslüman Hz. Ebû Bekir, Bilâl-i Habeşî, Habbâb b. Eret, Suheyb b. Sinân, Ammâr ve annesi Sümeyye'dir. Resûl-i Ekrem ile Ebû Bekir dışındakiler kendilerini koruyacak kimseleri bulunmayan köle durumunda olduklarından İslâm'ın ilk dönemlerinde ağır işkenceler gördüler, üzerlerine demir zırh giydirilip güneş altında saatlerce bekletildiler (Müsned, I, 404).

Ebû Huzeyfe, Sümeyye'yi yeğeni Ebû Cehil'e verdi ve böylece Sümeyye Ebû Cehil'in kölesi oldu. Yâsir ve Ammâr da Ebû Cehil'in sülâlesinin emri altında bulunduğundan hakarete uğruyor ve işkenceye mâruz kalıyorlardı. Bir gün Mekke'deki Ebtah bölgesinde kızgın güneşin altında işkence

gördükleri sırada Resûlullah onların yanına gelerek, “Ey Yâsir ailesi, dayanın! Müjdeler olsun ki yeriniz elbette cennettir” demiş (Hâkim, III, 388), onlar da bu müjdenin sevinciyle zulümlere sabretmişlerdi. Sümeyye yaşlı olmasına rağmen işkenceler karşısında direndi ve müşriklerin isteklerini kabul etmedi. Ebû Cehil fiziksel işkence yanında kendisine hakaret etti. İman etmesinin sebebinin başka şeyler olduğunu söyleyerek namusuna dil uzattı ve sonunda onu edep yerinden mızraklayarak şehid etti. Böylece Sümeyye İslâm tarihinde şehitlik mertebesine erişen ilk kadın müslüman oldu (İbn Ebû Şeybe, VIII, 42). Bu olay İslâmiyet’in 6 veya 7. (616 veya 617) yılında vuku bulmuştur. İslâm tarihinde şehitlik mertebesine ilk defa bir kadının ulaşması önemli bir hadise olarak değerlendirilir. Hz. Peygamber, Sümeyye’nin yiğitliğini unutmamış, Ebû Cehil, Bedir Gazvesi’nde öldürülünce Ammâr b. Yâsir’e, “Allah anneni öldürenin hakkından geldi” demiş (İbn Hacer, IV, 335), Ammâr’ın da ileride şehid olacağını haber verirken ona, “Sümeyye’nin oğlu” diye hitap etmiştir (Müslim, “Fiten”, 70, 71). Yâsir, Sümeyye’den hemen sonra işkenceyle, oğlu Ammâr da Sıffîn Savaşı’nda şehid olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 404; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 264-265; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Saîd el-Lahhâm), Beyrut 1414/1994, VIII, 42; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XVIII, 40; Hâkim, el-Müstedrek, III, 388; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, IV, 264; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 152-153; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 334-335; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, II, 135-141.

Aynur Uraler

SÜMMÂNÎ

(ö. 1915 [?])

Saz şairi.

Erzurum'a bağlı Narman ilçesinin Sâmikale köyünde dünyaya geldi. Doğum yılı çeşitli kaynaklarda 1860, 1861 ve 1862 olarak verilmektedir. Asıl adı Hüseyin olup babası Kasımoğulları'ndan Hasan'dır. Sümmânî'nin çocukluğu köyünde çobanlıkla geçti. On bir yaşında iken rüyasında pîrler elinden içtiği bâde ile "bâdeli âşık" olduğu bir koşmasındaki, "Okudum harfini zihnim bulandı / Yaralarım göz göz oldu sulandı / Baktım çar etrafa kadeh dolandı / Nûş ettim pîrlerin bâdesin tek tek" dörtlüğünden anlaşılmaktadır. Aynı koşmada pîrlerin kendisine abdest aldırıp iki rek'at namaz kıldırdığını, mahlasının "Sümmânî" ve sevgilisinin Gülperi adlı bir güzel olduğunu söylediklerini belirtir.

Sümmânî'nin kişiliğinin oluşması ve âşık olarak şöhret bulmasında yetiştiği çevrenin önemli tesirleri vardır. Büyük âşıkların yetiştiği Erzurum ve yöresi, Sümmânî'nin hem âşık hayat tarzını benimsemesini hem de Âşık Erbâbî gibi bir ustanın çırağı olarak sanatın inceliklerini öğrenip âşık fasıllarına katılmasını sağladı. O da diğer saz şairleri gibi diyar diyar gezerek sanatını icra etti. Kafkasya, Kırım, İran, Afganistan ve hatta Hindistan'ı dolaştığı rivayet edilmektedir. Gittiği yerlerin tanınmış âşıkları olan Çıldırlı Âşık Şenlik, Sezâî, Nihânî, Zülâlî, Celâlî, Muhibbî, Zuhûrî gibi âşıklarla fasıllara katıldı, zaman zaman bu âşıklarla atışmalar yaptı. Doğu Anadolu âşık edebiyatı Çıldırlı Âşık Şenlik ve Sümmânî çevresinde önemli gelişmeler gösterdi.

Sümmânî'nin vefat yılı da tartışmalıdır. 1912, 1914 ve 1915 gibi farklı yıllar verilmekle beraber genel kanaat 1915 yılında (5 Ocak ?) öldüğü yolundadır. Mezarı Sâmikale'dedir. 1972 yılından beri zaman zaman Narman'da ve Sâmikale'de Sümmânî şenlikleri düzenlenmekte, bu şenliklere çeşitli âşıklar yanında üniversite çevrelerinden bilim adamları da katılmaktadır. Sümmânî üç evlilik yapmış, Melek, Sabiha ve Feride

adındaki hanımlarından beşi erkek, ikisi kız yedi çocuğu olmuştur. Erkek çocuklarından Ali Rızâ ve Şehâbeddin, Sümmânî daha hayattayken ölmüştür. Diğer erkek çocukları Şevki, Fahri ve Zâbit'tir. Torunları Hüseyin Sümmanoğlu ve Nusret Toruni, Sümmânî'nin kurduğu âşık kolu içinde yer alıp âşıklık sanatını halen sürdürmektedirler. Hüseyin Sümmanoğlu Şevki'nin, Nusret Toruni ise Fahri'nin oğludur.

Sümmânî'nin şiirlerini büyük ölçüde koşmalar oluşturur. Şair üzerine Hayrettin Rayman'ın yapmış olduğu doktora çalışmasında 225 koşma, otuz yedi semâi, beş destan, yedi atışma, aruz vezniyle gazel, musammat, müstezad ve divan nazım biçimleriyle yazılmış dokuz şiir yer almaktadır (bk. bibl.). Dili Karacaoğlan, Pîr Sultan Abdal ve Dadaloğlu'na göre ağır, Erzurumlu Emrah'a göre daha sadedir. Sümmânî, Türk halk şiirinin özelliklerini şiirlerinde başarılı şekilde yansıtmıştır. Lirik ve âhenkli söyleyişi, atasözü ve deyimlerle mahallî kelimeleri şiirlerinde kullanması, halk tarafından beğenilip sevilmesini sağlamıştır. Şiirleri günümüzde de başta Erzurum olmak üzere Erzincan, Kars, Artvin, Gümüşhane ve Bayburt yörelerinde ilgi görmekte ve "Sümmânî ağzı" adı verilen bir ezgi eşliğinde söylenmektedir. Ünlü saz şairlerine özenerek aruz vezniyle yazdığı az sayıdaki şiirde başarılı sayılmaz. Halk şairlerinin hemen hepsinde bulunan kafiye ve vezin kusurları Sümmânî'de de görülür. Sümmânî'nin şiirlerinin konusunu büyük ölçüde aşk, ayrılık, hasret, ölüm, tabiat, din, zamandan şikâyet, bazı tarihî ve mahallî olaylar oluşturmaktadır. Özellikle aşk temasını işlediği koşmalarında oldukça başarılıdır. Muhtemelen hemşehrisi Emrah'tan etkilenmesi sonucu dinî-tasavvufî şiirleri genellikle öğüt niteliğindedir. Tabiat ise Sümmânî'nin şiirlerinde daha çok dağlarla yer alır. Sümmânî aynı zamanda içinde önemli âşıklar bulunmayan bir âşık kolunun kurucusudur.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Sümmânî Divanı (der. K. R. B), İstanbul 1944; Murat Uraz, Âşık Sümmânî ile Gülperi, İstanbul 1937; Nesip Yağmurdereli, Sümmanî: Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1939; Haşim Nezihi Okay, Âşık Sümmânî, İstanbul

1959; Mehmet Kardeş, Meşhur Saz Şairi Âşık Sümmânî, İstanbul 1963; a.mlf., Sümmânî Bibliyografyası, Ankara 1982; Hayrettin Rayman, Âşık Sümmânî: Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Şiirleri ve Şiirlerinin Tahlili, [baskı yeri ve tarihi yok]; Muhan Bali, "Sümmani Üzerine Düşünceler", V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Seksiyon Bildirileri, Ankara 1997, I, 73-79; Abdülkadir Erkal, Narmanlı Âşık Sümmanî: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1998; Nurettin Albayrak, Sümmânî, İstanbul 2001; a.mlf., Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 31; Z. Fahri Fındıkoğlu, "Sümmânî'ye Dair", Halk Bilgisi Haberleri, IV, İstanbul 1934, s. 25-27; Yusuf Ziya Öztürk, "Sümmânî'yi Anarken", Köz, I/2, Erzurum 1979, s. 30-33; "Sümmanî", TDEA, VIII, 76-77.

Nurettin Albayrak

SÜMÛT

(السموط)

Yedi muallaka kasidesini ifade eden bir terim

(bk. MUALLAKĀT).

SÜNBÜL EFENDİ CAMİİ

(bk. KOCA MUSTAFA PAŞA CAMİİ ve KÜLLİYESİ).

SÜNBÜL SİNAN

(سنبل سنان)

(ö. 936/1529)

Halvetiyye tarikatının Sünbüliyye kolunun kurucusu.

Merzifon'da doğdu. Asıl adı Yûsuf Sinan'dır. Sünbül lakabı ona şeyhi Cemâl-i Halvetî tarafından verilmiştir. Babasının adı (Kayabeyoğlu Ali) dışında ailesi hakkında bilgi yoktur. Hayatına dair bilinenlerin önemli bir kısmı, halifelerinden Yâkub Efendi'nin oğlu Şeyh Yûsuf Sinâneddin'in Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân adlı eserinde babasından naklen verdiği bilgilere dayanmaktadır. Sünbül Sinan ilk öğrenimini memleketinde yaptıktan sonra İstanbul'a giderek medrese tahsiline başladı. Devrin tanınmış âlimlerinden Efdalzâde Hamîdüddin'in talebesi ve ardından mülâzımı oldu. Medrese tahsili sırasında tasavvuf aleyhtarı olarak bilinen Sünbül Sinan, bir arkadaşı vasıtasıyla tanıştığı Halvetiyye tarikatının ana kollarından Cemâliyye'nin pîri Cemâl-i Halvetî'ye intisap ederek tasavvuf yoluna girdi. Üç yıl süren seyrü sülûk döneminden sonra hilâfet aldı ve irşad göreviyle Mısır'a gönderildi. Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda irşad faaliyetini sürdüren Cemâl-i Halvetî hacca gitmek

amacıyla İstanbul'dan ayrılırken Sünbül Sinan'a haber gönderip kendisinin de hacca gelmesini istediğini bildirdi. Cemâl-i Halvetî yolda vefat edince (899/1494) bu buluşma gerçekleşmedi. Sünbül Sinan, hac dönüşü şeyhinin vasiyeti gereği İstanbul'a dönerek kızı Safiye Hatun'la evlendi ve Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda postnişin oldu. Bir rivayete göre Cemâl-i Halvetî hacca giderken onu İstanbul'a çağırıp kızıyla evlendirmiş, postuna oturttuktan sonra hacca gitmek için yola çıkmıştır. 899 (1494) yılından vefatına kadar, kendi adıyla anılacak olan Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda irşad faaliyetini sürdüren Sünbül Efendi cuma günleri Ayasofya ve Fâtih camilerinde vaaz verdi, vaazların ardından dervişleriyle Halvetî devranı icra etti. Yavuz Sultan Selim yaptırdığı caminin açılış merasimi sırasında vaaz etme görevini ona verdi. Bu onun padişah nezdindeki itibarını

göstermektedir. Hulvî, Sünbül Sinan'ın Yavuz Sultan Selim'le ilişkileri konusunda ayrıntılı bazı rivayetleri nakletmektedir.

Sünbül Efendi'nin devran uygulaması ulemâ ve meşâyih arasında tartışmalara sebep oldu. İstanbul kadısı Sarıgörez Nûreddin Efendi'nin, devran zikri yapan dervişlerin yakalanıp cezalandırılması için bir şikâyetnâme yazarak tasdik için Şeyhülislâm Kemalpaşazâde'ye gönderdiği, şeyhülislâmın Sarıgörez'in şikâyetnâmesini tasdik ettiği, Sünbül Sinan'ın bu fetvayı önlemek için Kemalpaşazâde'nin inanıp güvendiği Şeyh Yavsî Zâviyesi şeyhi Mehmed Efendi'yi devreye sokması üzerine şeyhülislâmın fetvayı uygulamaktan vazgeçtiği kaydedilmektedir. Bu olaydan önce Sarıgörez ile Sünbül Efendi arasında bir münazara cereyan ettiği, şeyhin ilmî dirayeti ve mânevî nüfuzu karşısında Sarıgörez'in yenilgiye uğradığı belirtilmektedir (Öngören, s. 375-376).

II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerini idrak eden Sünbül Efendi, Muharrem 936'da (Eylül 1529) vefat etti. Cenaze namazı Fâtih Camii'nde Kemalpaşazâde tarafından kıldırıldı ve dergâhının hazîresine defnedildi. Türbesi İstanbul'un en önemli ziyaretgâhlarından biridir. Ölümüne düşürülen birçok tarihten bazıları şunlardır: "Eyledi bostân-ı zühdün sünbülü me'vâya azm"; "Cânına Sünbül Sinân'ın Fâtiha"; "Üstâd-ı aşk." Hüseyin Vassâf, Şeyhülislâm Kemalpaşazâde'nin onun vefatı dolayısıyla söylediği tarih manzumesinin çini üzerine yazdırılıp türbeye konulduğunu belirtir ve, "Nûr ola Sünbül Sinân'ın kabri hep" tarih mısraıyla biten sekiz beyitlik bu manzumeyi eserine kaydeder (Sefîne-i Evliyâ, III, 375). Sünbül Efendi'nin vefatından sonra yerine Merkez Efendi postnişin olmuş, Sünbül Efendi'ye nisbet edilen Sünbüliyye, Merkez Efendi ve diğer halifeleri tarafından yaygınlaştırılmıştır. Yâkub Germiyânî, Cem Şah Efendi, Akşehirli Cemal Efendi, Maksud Dede, Kefeli Alâeddin Ali, Çavdarlı Şeyh Ahmed Dede onun halifeleri arasında zikredilebilir (bk. SÜNBÜLİYYE).

Eserleri. 1. Risâletü't-taḥḳīḳiyye. Sünbül Sinan bu eserinde devranın kâfir oyununa benzetilmesine, ona raks denilmesine şiddetle karşı çıkmakta, cahil ve mutaassıp kişilerin Arapça ve Türkçe risâleler kaleme alarak raksın haram olduğunu iddia etmelerinin yanlış kanaatlerinin neticesi olduğunu belirtmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1761). Müellifin bu

eserin birer nüshasını devrin ulemâsına gönderdiği kaydedilmektedir. 2. Risâle Der Hakk-ı Zikr ü Devrân. Bir önceki eserin Türkçe özetidir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshasının sonunda (TY, nr. 3868) Zenbilli Ali Efendi'nin risâlede anlatılan konuların doğruluğuna dair bir fetvası yer almaktadır. 3. Risâletü eṭvâri's-sebʿa. Seyrü sülûk mertebelerinden bahseder (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2073/ 2). 4. Tarîkatnâme (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2956). 5. Risâle fî deverâni's-sûfiyye (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3602). Bursalı Mehmed Tâhir, Sünbül Sinan'ın bazı ârifâne ilâhileri bulunduğunu kaydeder. Şiirlerinden iki örnek Sefîne'de yer almaktadır (III, 376-377). "Gel ey sâlik diyem bir söz ki haktır" mısraıyla başlayan on beyitlik bir ilâhisi bestelenmiş ve tekkelerde âyin sırasında okunagelmiştir. Bu ilâhi, Cebbarzâde Ârif Bey tarafından Miftâh-ı Hısn-ı Hazâin-i Rahmâniyye adıyla şerhedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 369; Yûsuf b. Ya'kūb, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290, s. 32-46; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 372; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 372; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. Mehmet Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 445-449; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 229-231; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 144a; Osmanlı Müellifleri, I, 78; Tomar-Halvetiyye, s. 59-62; Nazif Velikâhyaoğlu, Sümbüliye Tarikatı ve Kocamustafapaşa Külliyesi, İstanbul 1999, s. 173-179; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 54-57, 373-377; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 361-393; Tahsin Yazıcı, "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi", İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1956, s. 87-113; a.mlf., "Sünbüliyye", İA, XI, 236-238; Emel Esin, "Merkez Efendi (H. 870/1465 Sıraları-959/1551) ile Şah Sultan Hakkında Bir Haşiye", TM, XIX (1980), s. 65-91.

Hür Mahmut Yücer

SÜNBÜLE

(bk. MUHAYYER-SÜNBÜLE).

SÜNBÜLİYYE

(السنبليّة)

Halvetiyye-Cemâliyye tarikatının Sünbül Sinan'a (ö. 936/1529) nisbet edilen kolu.

Sünbül Sinan'ın, Sadrazam Koca Mustafa Paşa tarafından 1486'da cami ve tekkeye dönüştürülerek Cemâl-i Halvetî'ye tahsis edilen Koca Mustafa Paşa Külliyesi'nde şeyhi Cemâl-i Halvetî'nin yerine geçerek irşad faaliyetine başlamasıyla Sünbüliyye kuruluş sürecine girmiştir. Koca Mustafa Paşa Külliyesi, İstanbul'da ilk Halvetî tekkesi olması bakımından Halvetiyye'nin İstanbul'daki diğer bütün kollarınca tarikatın âsitânesi kabul edilmiştir. Osmanlılar'ın son dönemlerinde yazılan tekke listelerinde Sünbülî Âsitânesi'nden başlanarak sıralamaya gidildiği görülmektedir. Sünbül Sinan'ın tarikat silsilesi

Sünbül Efendi'nin şeyhi ve Halvetiyye'nin dört ana kolundan Cemâliyye'nin pîri Cemâl-i Halvetî ve Muhammed Bahâeddin Erzincânî vasıtasıyla Halvetiyye'nin ikinci pîri Yahyâ-yı Şirvânî'ye ulaşır. Sünbüliyye, İstanbul'da çoğunluğu bugünkü Fatih ilçesi sınırları içerisinde olmak üzere zamanla yirmi altı dergâhta temsil edilmiştir. XIX. yüzyılın sonlarına doğru bunların üçü arsa haline dönüşmüş, tekkelerin kapatıldığı dönemde dergâh sayısı on yediye inmiştir. Bu tekkelerden onu XVI, ikisi XVII, ikisi XVIII, üçü XIX. yüzyılda faaliyete geçmiş, diğerleri ise başka tarikatlardan Sünbüliyye'ye intikal etmiştir. Alâeddin (Aksaray), Hacı Evhad (Yedikule), Ferruh Kethüdâ (Balat), Şah Sultan (Davutpaşa), Hacıkadın (Samatya), Mehmed Ağa (Çarşamba), Kara Mehmed (Aksaray), Saffetî (Silivrikapı), Koruk (Fındıkzade), İmrahor, Ramazan Efendi (Kocamustafapaşa), Yavsî Baba, Karabaş (Tophane), Keşfî Câfer Efendi (Fındıklı), Cihangir, Yorganî (Sirkeci), Sinan Erdebilî (Sultanahmet), Merkez Efendi, Tercüman Yûnus (Draman), Mimar Acem (Mevlânâkapı), Eyüp Şah Sultan, Balçık (Eyüp) tekkeleri Sünbülî âyinlerinin yapıldığı dergâhlardandır.

Medrese kökenli bir müfessir ve vâiz olan Sünbül Sinan'ın bu özelliği kendisinden sonraki postnişinlere de tesir etmiş, birçok Sünbülî şeyhi selâtin camilerinde kürsü şeyhliği ve vâizlik yapmıştır. Sünbül Sinan'ın yetiştirdiği halifelerden Cem Şah Efendi Karaman'da faaliyet göstermiş ve kerametleriyle şöhret bulmuştur. Aslen Karaman Ereğlisi'nden olan Cemal Efendi ise Akşehir'de bir dergâh açmıştır. Tokatlı Şeyh Maksud Dede önce Tekirdağ Hayrabolu'da, ardından Siroz'da (Serez) tarikatı yaymıştır. Kefeli Alâeddin Ali, İstanbul Etmeydanı'nda kendi adına kurduğu dergâhta postnişinlik yapmış, daha sonra Kırım'ın Kefe bölgesinde bulunan Kasımpaşa Zâviyesi'nde tarikatı yaymıştır. Şeyh Çavdarlı Ahmed Dede, Kütahya yakınlarındaki Çavdarlı köyünde zâviyesini kurmuş, Anadolu'da tarikatın yayılmasında etkili olmuştur.

Sünbül Sinan'ın vefatının ardından Koca Mustafa Paşa Âsitânesi'nde Merkez Efendi (ö. 959/1552) postnişin olmuştur. Uzun yıllar müderrislik ve vâizlik yapan Merkez Efendi, başlangıçta kıyâmî usulle devran zikri yapan Halvetîler'e karşı olmasına rağmen Sünbül Sinan'dan etkilenerek kendisine intisap etmiş, Yavuz Sultan Selim'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın isteğiyle Sünbül Sinan tarafından Manisa'ya şeyh ve dârüşşifâya tabip olarak gönderilmiştir. Merkez Efendi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın kız kardeşi Şah Sultan ile evlenmiş, bu evlilik ve Şah Sultan'ın Merkez Efendi'ye bağlılığı tarikatın daha da yaygınlaşmasına, kurulan yeni tekkelerle gelişmesine katkı sağlamıştır.

Sünbüliyye, 500'ü aşkın halife yetiştiren Merkez Efendi'nin meşihatı döneminde İstanbul ve Anadolu'da yayılmış, halifelerin genelde medrese kökenli vâiz ve imam olması tarikatın kökleşmesini sağlamıştır. Halifelerden Muhyiddin Efendi, İstinye'deki evinin yanında ve Şehremini'deki Odabaşı Camii'nde vaaz etmiş, tefsir dersleri vermiş, dergâhını burada kurmuştur. Merkez Efendi'nin bir diğer halifesi Tercüman Yûnus Zâviyesi şeyhi Karamanlı Ahmed Çelebi'dir. Merkez Efendi'nin Tire'ye gönderdiği Şemseddin Ahmed Efendi, Tire Molla Çelebi Zâviyesi'nde faaliyetlerini sürdürmüştür. Merkez Efendi'nin halifelerinden âlim ve şair Bihiştî Ramazan Efendi Çorlu'da, Şeyh Abdülvehhâb Tire'de tekke açmış, Şeyh Mustafa Esved, Üsküdar Mihrimah Sultan Camii vâizliği yapmıştır. Sünbül Efendi gibi Sultan Ahmed ve Ayasofya Camii vâizlikleri yanında civardaki vilâyetleri de dolaşan Merkez Efendi vefat edince yerine

kısa bir süre oğlu Merkezzâde Ahmed Efendi geçmiş, ancak görevinden feragat ederek makamını Germiyanlı Yâkub Efendi'ye bırakmıştır.

Sünbülî Âsitânesi'nin dördüncü postnişini Germiyanlı Yâkub Efendi (ö. 979/1571) Rumeli'ye giderek Yanya'da bir dergâh açmış, bu sırada Yanya beyi olan Âsafnâme müellifi Lutfi Paşa kendisine intisap etmiş, Lutfi Paşa eşi Şah Sultan ile birlikte İstanbul'a dönünce biri Davutpaşa'da, diğeri Eyüp'te iki Sünbülî dergâhı kurmuştur. Yâkub Efendi önce Davutpaşa Dergâhı meşihatında bulunmuş, Merkez Efendi'den sonra âsitâne şeyhi olunca her iki dergâhı idare etmiştir. Semiz Ali Paşa'nın kethüdâsı Ferruh Ağa, Yâkub Efendi'nin oğlu ve Tezkire-i Halvetiyye müellifi Yûsuf Sinâneddin için Balat Tekkesi'ni yaptırmıştır. Yûsuf Sinâneddin 979 (1572) yılında babasının vefatının ardından âsitâneye geçmiştir. Mûsikiye âşina olduğu kadar müfessirliği ve vaazlarıyla tanınan Yûsuf Sinâneddin Efendi'nin Tenbîhü'l-gabî fî rü'yeti'n-nebî, Tadlîlü't-te'vîl, Risâletü'l-hakīka li-tâlibi'l-îkān, Menâsik-i Hac gibi eserleri mevcuttu.

Sünbülî Âsitânesi'nin önemli postnişinlerinden biri de Alacahisarlı (Kruşevac) Necmeddin Hasan Efendi'dir (ö. 1019/1610). Yûsuf Sinâneddin Efendi, 1577'de şeyhülharem göreviyle İstanbul'dan ayrılırken bu sırada Mısır'da bulunan Necmeddin Hasan Efendi'yi yerine getirmiştir. Belâgat ve tefsir ilminde yetişmiş olan Necmeddin Hasan Efendi, I. Ahmed ile seferlere katılmış, Irak ve Yemen taraflarını ziyaret etmiş ve Yemen'de vefat etmiştir. Yerine geçen oğlu Hasan Adlî Efendi (ö. 1026/ 1617) İstanbul'da tahsilini tamamlamış, ardından Siroz'da dergâh kurmuş, babasının vefatı üzerine padişah fermanı ile Sünbülî Âsitânesi'ne postnişin olmuştur. Hasan Adlî Efendi'nin bir divançesi (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 416), Dürr-i Nazîm (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3874) ve Silsilenâme (Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 1398) adlı iki risâlesi vardır.

Âsitânenin sekizinci postnişini Seyyid Mehmed Eyyûbî (ö. 1038/1628-29) Necmeddin Hasan Efendi'den icâzet aldıktan sonra bir süre Rumeli'de bulunmuş, Ferruh Kethüdâ Tekkesi'nde postnişinlik yapmış, buradan âsitâneye geçmiştir. On iki yıl şeyhlik yaptıktan sonra 1038'de hacca gitmiş ve Medine'de vefat etmiştir. Bu tarihten XVII. yüzyılın ortalarına kadar Sünbülî Âsitânesi meşihatı Hasan Adlî Efendi'nin soyundan gelen

şeyhlerde kalmıştır. Mehmed Eyyûbî'nin ardından âsitâneye Hasan Adlî Efendi'nin oğullarından Kerâmeddin Efendi (ö. 1051/1641), daha sonra Mehmed Alâeddin Efendi (ö. 1091/1680) postnişin olmuştur. İstanbul'un ileri gelen âlimlerinden olan Alâeddin Efendi kırk yıla yakın Sünbülî Âsitânesi'nde görev yapmış, vefatında cenaze namazını Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi kıldırmıştır. Meşhur hattat Hâfız Osman, Sezâî-yi Gülşenî'yi yetiştiren La'lî Mehmed Fenâî Efendi onun müridleri arasında zikredilebilir.

İlmiye kökenli Sünbülî şeyhlerinden biri de Seyyid Hasan Nûri Efendi'dir (ö. 1100/ 1688). Hasan Efendi, müderrislik vazifesini bırakarak Ferruh Kethüdâ Tekkesi'nde

babası Devezâde Mehmed Efendi'nin makamına geçmiş, öldüğünde yerine oğlu Mehmed Vahyî Efendi (ö. 1130/1718) şeyh olmuştur. Mehmed Vahyî Efendi, Tophane'deki Kılıç Ali Paşa, Eyüp ve Sultan Selim camilerinde vâizlik görevinde bulunmuş, "Vahyî" mahlasıyla yazdığı ilâhilerini divanında toplamıştır. 1661-1665 yıllarını içeren günlüklerinden oluşan Sohbetnâme'si Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Hazine, nr. 1426). Âsitânede en uzun süre görev yapan on birinci postnişin Mehmed Nûreddin Efendi'nin (ö. 1160/1747) Sünbüliyye tarihinde önemli bir yeri vardır. Alâeddin Efendi'nin oğlu olan Nûreddin Efendi altmış dokuz yıl yedi ay bu görevde kalmış, cenaze namazını Fâtih Camii'nde Şeyhülislâm Zeynelâbidin Efendi kıldırmıştır. Bir müddet sonra mezarının üzerine bir türbe yaptırılmıştır.

Hasan Adlî Efendi'nin soyundan gelen son âsitâne şeyhi Alâeddin Efendi (ö. 1171/ 1757) çocuksuz olarak vefat ettiğinden yerine Ferruh Kethüdâ Tekkesi şeyhi Mehmed Hâşim Efendi (ö. 1199/1785) postnişin olmuş, böylece âsitâne meşihatı Devezâde Mehmed Efendi soyuna mensup şeyhlere geçmiştir. Âsitânede yirmi dokuz yıl şeyhlik yapan Hâşim Efendi'den sonra şeyhlik makamı kendisiyle aynı adı taşıyan oğluna ve torununa intikal ederek XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar bu ailenin uhdesinde kalmıştır. Aynı yıl vefat eden (1231/ 1816) baba ve oğul Hâşim efendilerin ardından Yıldız Dede diye tanınan Yıldızzâde Mehmed Emin Efendi (ö. 1821) âsitânede altı yıl şeyhik yapmıştır. Yıldızzâde'den sonra âsitâne postuna Devezâde Mehmed Efendi ailesine mensup, Ferruh Kethüdâ

Tekkesi şeyhi Mehmed Râzî Efendi (ö. 1851) oturmuş, âsitâne meşihatı tekkelerin kapatıldığı tarihe kadar onun soyundan gelen şeyhler tarafından sürdürülmüştür. Oğlu Seyyid Mehmed Rızâeddin Efendi'nin (ö. 1891) devran zikrine II. Abdülhamid'in katıldığı nakledilmektedir. Rızâeddin Efendi'den sonra yerine oğlu Mehmed Kutbeddin (Kutbî Dede) Efendi (ö. 1914) geçmiş, devran zikrini idare etmesi ve mûsikişinaslığıyla tanınan Kutbî Dede Efendi'nin ardından Meclisi Meşâyih'in yaptığı imtihan sonucu yerine postnişin tayin edilen oğlu Mehmed Râzî Efendi (Yücesünbül, ö. 1978) âsitânenin son şeyhi olmuştur.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda Ferruh Kethüdâ, Mimar Acem gibi Sünbülî tekkelerinde nüfuzlu şeyh aileleri teşekkül etmiştir. Yahyâ Sünbülî Efendi, Mehmed Eyyûbî Efendi, Mehmed Alâeddin Efendi aileleri bunlardan bazılarıdır. Hasan Adlî Efendi'nin halifelerinden Ahmed Adîmî'den icâzet alan İsmâil Efendi (ö. 1097/1685) Sünbülîliği XVII. yüzyılda temsil eden bir başka şeyh ailesinin kurucusudur. Kendisinden sonra tarikatı, Şah Sultan Tekkesi'nde altıncı postnişin olarak görev yapan oğlu Mehmed Nizâmî Efendi ile (ö. 1135/1723) yine aynı tekkede sekizinci postnişin olan torunu Abdürrahim Efendi (ö. 1159/1746) temsil etmiştir. Sultanahmet Erdebîlî Tekkesi'ndeki meşihat görevi, kuruluşundan (924/1518) XIX. yüzyılın ortalarına kadar ilk bâni Sinân-ı Erdebîlî'nin neslinden gelen şeyhler tarafından yürütülmüştür.

İstanbul'da Sünbülî tarikatına mensup en büyük aileyi Mehmed Nebî Efendi (ö. 1189/1775) neslinden gelenler oluşturmaktadır. Sünbül Efendi Tekkesi'nin on birinci postnişini Mehmed Nûreddin Efendi'nin halifesi olan Mehmed Nebî Efendi 1764'te Fındıklı'da Keşfî Câfer Efendi meşihatına tayin edilmiş ve kendisinden sonra bu tekkede İsmâil Hakkı Efendi, Yûnus Hilmi Efendi, Hâfız Ahmed Şevki Efendi ve oğlu Mehmed Kudretullah Efendi postnişinlik yapmıştır. Bunlar arasında en meşhuru olan Yûnus Hilmi Efendi'nin yetiştirdiği halifeler, başta İstanbul'un en önemli tarikat merkezlerinden sayılan Merkez Efendi Tekkesi olmak üzere Mimar Acem, Yavsî Baba ve Tarsûsî Tekkesi meşihatı görevlerini ifa etmiştir. Keşfî Câfer Efendi Tekkesi'ndeki postnişinliği döneminde (1819-1863) II. Mahmud'un takdirini kazanmış, padişah da birkaç defa tekkeyi ziyaret etmiştir. Yûnus Hilmi Efendi'nin ilk halifesi Ali Koç Efendi, Tarsûsî Rifâî Tekkesi'nin Sünbüliyye'ye bağlanmasını sağlamıştır. Yûnus Hilmi Efendi'nin ikinci

halifesi Yorganî lakaplı Mustafa Sûfî Efendi (ö. 1867), Mimar Acem Tekkesi'ndeki Ahmed Vahdî ailesine mensup son şeyh Abdülhay Efendi'nin Sirkeci Tekkesi postnişinliğine tayin edilmesi üzerine buranın meşihatını üstlenmiş, kendisinden sonra yerine oğlu Mehmed Ârif Efendi (ö. 1908) geçmiştir. Üçüncü halifesi Mehmed Şükrullah Efendi (ö. 1868) Yavsî Baba Tekkesi ile Ferruh Kethüdâ Tekkesi'nin ortak meşihatını yürütmüş, vefatı üzerine oğlu Mehmed Nûreddin Çelebi (ö. 1879) aynı şekilde her iki merkezin postnişinliğini yerine getirmiştir. Yûnus Hilmi Efendi'nin dördüncü halifesi Nûreddin Efendi (ö. 1881) Merkez Efendi Tekkesi'nde görev yapmıştır.

Sünbüliyye, Anadolu'da XVI ve XVII. yüzyıllarda Kütahya, Amasya, Manisa, Kastamonu gibi şehirlerde faaliyet göstermiştir. Âsitâne postnişini Necmeddin Hasan Efendi'den hilâfet alan Amasyalı Hasan Dede (ö. 1020/1611) Amasya'da Beyazıt Camii'nde cuma vâizliği yapmış, tefsir ve hadis okutmuş, Arapça ve Farsça dersleri vermiştir. Kendisinden sonra Amasya'da tarikatı Kadızâde Mehmed Çelebi devam ettirmiştir. Merkez Efendi'nin ardından Manisa'da faaliyet gösteren Kenzî Hasan Efendi (ö. 1126/1714), âsitâne postnişini Mehmed Alâeddin Efendi'den hilâfet aldıktan sonra Manisa'ya gönderilmiş, burada kurduğu tekkede tarikat faaliyetlerini yürütürken Manisa Ulucamii'nde vaaz etmiştir. Şair ve bestekâr olan Kenzî Hasan Efendi'nin Edvâr Risâlesi ile bir divançesi bulunmaktadır. Mûsiki ile meşgul olan Sünbülî şeyhleri arasında güzel sesiyle tanınan Yûsuf Sinâneddin Efendi ile birçok bestesi bulunan Şeyh Mehmed Kutbüddin Efendi'yi saymak gerekir. Sünbülî şeyhlerinden biri de Rahîkîzâde lakabıyla tanınan İstanbullu Uyûnî Mehmed Efendi'dir (ö. 1166/1753). Sütlüce şeyhi olarak da anılan Uyûnî Mehmed Efendi'nin Osmanlı Müellifleri'nde divan, Silsilenâme-i Meşâyih-i İzâm ve Ta'rîfnâme-i Dergâhân adlı üç eserinin bulunduğu kaydedilmektedir. Hüseyin Vassâf, Ferruh Kethüdâ Dergâhı şeyhi Kemaleddin Efendi'nin Virdü'l-aʿẓami'l-Kemâliyye isimli Arapça bir eseri olduğunu, müridi Muhyiddin Efendi'nin onun hakkında bir risâle yazdığını kaydetmektedir. Otuz altı yıl irşad makamında bulunan Kemal Efendi'nin son dönem meşâyihi arasında önemli halifeleri vardır.

Sünbüliyye Balkanlar'a Sünbül Sinan'ın halifelerinden Yâkub Germiyânî (ö. 979/ 1571) ve Hasan Adlî (ö. 1026/1617) tarafından taşınmıştır. Nathalie

Clayer, Serez'de bir Sünbülî tekkesi olduğunu, tarikatın Şeyh Muslihuddin Efendi tarafından Mitroviça'ya getirildiğini, Tımışvar, Belgrad ve Visoko gibi kasabalarda yaygınlaştığını,

Hasan Adlî tarafından Mora'ya ulaştırıldığını kaydeder. Tarikatı Bosna'da Sünbül Sinan'ın halifesi Aynî Dede'nin yaygınlaştırdığı zikredilir. Ancak Aynî Dede, Sünbülî değil Sinânî şeyhidir. Buradan Sünbüliyye'nin Balkanlar'da Halvetî ismiyle tanındığı anlaşılmaktadır. Merkez Efendi'nin Yanya'ya gönderdiği Yâkub Germiyânî halk arasında saygın bir yer edinmiş, Merkez Efendi'nin ardından İstanbul'a dönerek âsitâne postuna oturmuştur. Aslen Alacahisarlı olan Necmeddin Hasan Efendi, Yâkub Germiyânî'den hilâfet aldıktan sonra bir süre Bulgaristan'ın Sofya sancağına bağlı Samakov'da, bir süre de Mısır'da faaliyette bulunmuştur. Oğlu Hasan Adlî Efendi de bir müddet Yanya'da irşad vazifesi yapmış ve Siroz'da bir zâviye açmıştır. Dimetoka, Yanbolu, Filibe, Niğbolu, Lofça, Yenice-i Karasu, Drama, Siroz, Nevrekop, Usturumca, İnebahtı, Avlonya ve Selânik civarında Sünbülî Âsitânesi'ne ait vakıf arazileri olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Balkanlar'da bazı Sünbülî dergâhlarının zamanla Sinânî ve Cerrâhî gibi diğer Halvetî kolları ile kaynaştığı görülmektedir. Bazı kaynaklarda Sünbülîliğin Suriye dolaylarında Assâliyye ve Bahşiyye adlı iki kol halinde yaygınlaştığı zikredilmekteyse de bunlar Sünbüliyye gibi Cemâliyye'nin birer koludur.

Yeni yapılan araştırmalardan tarikatın Sîdî (Seyyid) Mahmûd el-Bağdâdî tarafından Nijer'in Âir bölgesine taşındığı anlaşılmaktadır. Sünbül Sinan'dan hilâfet aldığı, Sünbüliyye'nin Mahmûdiyye kolunun kurucusu olduğu belirtilen Sîdî Mahmûd'un hayatına dair yeterli bilgi yoktur ve Sünbüliyye kaynaklarında adı geçmemektedir. Sîdî Mahmûd ve Mahmûdiyye hakkındaki bilgiler, Ebü'l-Abbas Ahmed Sâdık el-Lemtûnî'nin Ḳıdvetü'l-muʿteḳıd adlı eserine dayanmaktadır. Mahmûdiyye kolu daha çok Tuaregler (Tevârik) ve Fûlânîler arasında yayılmıştır. Mahmûdîler zikir, semâ ve devran gibi tarikat özelliklerini sürdürmeleri yanında ticaret, ziraat ve eğitim gibi alanlarda kendilerine has usuller geliştirmiş ve kuruluşlar oluşturmuştur. Sîdî Mahmûd'dan sonra bu kolu Nijer'de halifesi Teghzerinli Muhammed temsil etmiştir. Bunun ardından silsile Cikatlı Abdülkādir Cîlânî, Hârûn b. Hacı Ahmed, Üveys b. Abdülkādir, Ḳıdvetü'l-muʿteḳıd müellifi Ahmed Sâdık b. Üveys

Muhammed b. Sıddîk vasıtasıyla bölgede Sokoto halifeliğini kuran Osman b. Fûdî'ye ulaşır. Mahmûdiyye'nin yanı sıra Halvetiyye-Şâbâniyye'nin Bekriyye koluna da intisap eden Osman b. Fûdî'de Bekriyye etkisi daha fazla görünmekle birlikte Tuaregler'in yaşadığı Âir bölgesinde Sünbüliyye çağımıza kadar devam etmiştir.

Sünbüliyye tarikatında uyulması gereken prensipleri Sünbül Sinan Tarîkatnâme adlı risâlesinde açıklamıştır (vr. 1-7). Müridlerin abdestsiz gezmemelerini, teheccüd ve evrada dikkat etmelerini, maksatlarının Allah rızası olmasını, şeyhe muhalefet etmekten kaçınmalarını, verilen görevleri yapmalarını, rüyalarını şeyhe arzetmelerini, huzurunda başka şeylerle meşgul olmamalarını, yüksek sesle konuşmamalarını ve gülmemelerini, öfkelenince susmalarını, günlük virdleri bitirmeden yatağa girmemelerini, sabah namazından işrak vaktine kadar yatmamalarını, yatsı namazından sonra ve abdest alırken dünya kelâmı etmemelerini, pazartesi ve perşembe oruçlarına devam etmelerini, cuma günü gusül abdesti almalarını, kimseden bir şey istememelerini, sarıksız elbise giymemelerini, birbirlerine kardeş diye hitap etmelerini, bütün fakirlerin birbirini anne baba bir kardeşlerden daha fazla sevmelerini, dışarıdan gelen ve tarikata yeni giren müridlere tecrübelilerin yardımcı olmasını ister, bunları tarikat şartlarından sayar, sülûkün kapısının bunlarla açılacağını söyler. Diğer Halvetî şubeleri gibi Sünbüliyye de nefis terbiyesine, Allah'ı yedi ism-i ilâhî ile zikretmeye, riyâzet ve çileye dayanmaktadır. Tarikatta er-baînin ve halvetin büyük önemi vardır. Nitekim Sünbül Sinan, şeyhi Cemâl-i Halvetî tarafından üç yıl süren bir riyâzet ve mücâhedeye tâbi tutulmuştur. Hulvî onun mücâhede ve riyâzet döneminin aralıksız on sekiz yıl sürdüğünü kaydeder (Lemezât-ı Hulviyye, s. 447). Bu durum kurucusu olduğu tarikat içerisinde halvet ve riyâzet geleneğini kökleştirmiştir.

Sünbülî âyinlerini şekil itibariyle Halvetîlik'ten ayıran bazı özellikler vardır. Bunların en başta geleni, Halvetîler'de âyine Mülk sûresi okunarak, Sünbülîler'de salâtü selâm getirilerek başlanmasıdır. Rivayete göre bir cuma günü Sünbül Sinan, âyin başlangıcında Mülk sûresi okunurken Hz. Peygamber'in ruhaniyetinin tevhidhâneye girdiğini görmüş, ayağa kalkıp salâtü selâm getirmiştir. Özel bir bestesi olan Sünbülî salâtının âyinlerde okunması gelenek halini almıştır (Hüseyin Vassâf, III, 253). Tarikat mensuplarının tepeliği çok sivri Sünbülî tacı kullanmaları, özellikle

âsitânede 1495 yılından 1925'e kadar 430 yıl her hafta devrana başlamadan önce güftesi Cemâl-i Halvetî'ye ait olan Hüseynî makamındaki, "Safha-i sadrında dâim âşıkın efkârı hû" ilâhisinin okunması Sünbüliyye'yi Halvetiyye'nin kollarından ayıran unsurlardandır. Halvetiyye'nin bütün kollarında olduğu gibi Sünbüliyye'de de müridler günlük olarak Yahyâ-yı Şirvânî'nin tertip ettiği "vird-i settâr"ı okurlar. Mürid esmâ-i seb'anın yanı sıra haftanın her günü için ayrı ayrı tesbit edilmiş dört fürûât esmasıyla seyrü sülûküne devam eder (pazar günü: Lâ ilâhe illallah, yâ vehhâb, yâ kadîr, yâ kerîm, yâ Allah; pazartesi: yâ Allah, yâ fettâh, yâ kavî, yâ bâsit, yâ Allah; salı: yâ hû, yâ vâhid, yâ celîl, yâ azîz, yâ Allah; çarşamba: yâ hak, yâ ahad, yâ cemîl, yâ muiz, yâ Allah; perşembe: yâ hay, yâ samed, yâ hâdî, yâ ganî, yâ Allah; cuma; yâ kayyûm, yâ alîm, yâ mâlik, yâ muğnî, yâ Allah; cumartesi: yâ kahhâr, yâ azîm, yâ vedûd, yâ latîf, yâ Allah).

Sünbüliyye'nin İstanbul tarikat kültürü ve folkloruna önemli katkıları olmuştur. İstanbul'un en kıdemli âsitânesi olan Sünbülî Âsitânesi'nde her yıl On Muharrem günü aşûre pişirilir ve fukaraya dağıtılırdı. Gece nâfile namaz ve ibadetle geçirilirdi. Ertesi gün sabahleyin tarikat pîrinin âdetini yaşatmak için şeyh efendi hamama gider, müridleri de hamamda hazır bulunurdu. Sünbül Sinan zamanından beri her yıl tekrar edilen usule göre kurnaya su doldurulur, müridler sıra ile şeyhin huzurundan geçer ve şeyh efendi her birinin başından birer tas su dökerdi. Hamam merasimi âdeta alay tarzında yapılırdı.

O gün öğle namazından sonra cemaatle dört rek'at "husemâ namazı" kılınır, namazın ardından âyin icra edilirdi. Mersiye okunur, hatm-i şerif indirilir, Hz. Hasan ve Hüseyin'in ruhu için su dağıtılırdı. Dağıtılan sudan şifa niyetine hastalara içirilirdi. Yatsıdan sonra en kıdemli şeyhin idaresinde 70.000 kelime-i tevhid çekilir ve devran yapılırdı. Ehl-i beyt sevgisi adına düzenlenen bu merasime bütün tarikat erbabı rağbet ederdi. Bu âdet günümüzde de mersiye ve mevlid okuma şeklinde sürmektedir. Mübarek gün ve gecelerde minarelerde kandil yakma âdetini İstanbul'da ilk defa bir Sünbülî şeyhi olan Necmeddin Hasan Efendi (ö. 1019/1610) başlatmıştır. Hasan Efendi, Hz. Peygamber'in doğum günü olan rebîülevvel ayının on ikinci gecesinde Koca Mustafa Paşa Camii minaresinde kandil yaktırmış, bundan hoşlanan III. Murad bir fermanla bütün İstanbul camilerinde kandil yakılması geleneğini başlatmıştır.

Halvetiyye tarikatının birçok padişah ve devlet erkânını etkilediği bilinmektedir. II. Bayezid'in yanında Cemâl-i Halvetî, Yavuz Sultan Selim'in yanında Sünbül Sinan, Kanûnî Sultan Süleyman'ın yanında Merkez Efendi bulunmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman, Mayıs 1537'de Korfu seferine çıkarken Merkez Efendi'yi ordu şeyhliğine tayin etmiştir (Yûsuf b. Ya'kūb, s. 53). Cemâl-i Halvetî'den sonra Sünbül Sinan'a intisap eden Koca Mustafa Paşa'nın tarikatın İstanbul'da gelişmesi ve meşruiyet kazanmasında büyük etkisi olduğu belirtilmektedir. Ancak Şehzâde Ahmed taraftarı olan Koca Mustafa Paşa, Cem Sultan'ın öldürülmesine adı karıştığı için Yavuz Sultan Selim tarafından boğdurulmuş, inşa ettiği külliye yıktırılmak istenmiş, fakat Sünbül Sinan buna engel olmuştur. Eyüp'te ve Fatih semtinde kendi adına birer tekke yaptıran Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan'ın yardımları ve diğer devlet adamlarının âsitâne şeyhlerine olumlu bakışı son zamanlara kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sünbül Sinan, Tarîkatnâme, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2956; Yûsuf b. Ya'kūb, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 372; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. Mehmet Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 445-449; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 229-231; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 144a vd.; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 369; Tomar-Halvetiyye, s. 59-61; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 247-267, 351-471; Osmanlı Müellifleri, I, 78; M. Asım Çalıkoğlu, Sünbül Efendi ve Merkez Efendi'nin Resimli Hayatı ve Hüviyetleri, İstanbul 1960; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 2-3; Ali Eren, İstanbul Evliyalarından Sünbül Efendi ve Merkez Efendi Hazretleri, İstanbul 1993; N. Clayer, Mystiques, état et société: Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden 1994, s. 164-166; a.mlf., "Sunbuliyya", EI² (İng.), IX, 875-876; Ekrem Işın, "Boğaziçi'nde Ortadan Kalkan Tekkeler", İstanbul Armağanı: Boğaziçi Medeniyeti (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1996, II, 170-171; a.mlf.,

“Sünbülîlik”, DBİst.A, VII, 107-112; Nazif Velikâhyaoğlu, Sümbüliye Tarikatı ve Kocamustafapaşa Külliyesi, İstanbul 1999; Reşat Öngören, Osmanlılar’da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 54-77; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 67-91; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 152-175; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 164-179; Tahsin Yazıcı, “Fetihten Sonra İstanbul’da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sünbül Sinân ve Merkez Efendi”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1956, s. 87-113; a.mlf., “Sünbüliye”, İA, XI, 236-238; Emel Esin, “Merkez Efendi ile Şah Sultan Hakkında Bir Hâşiye”, TM, XIX (1979), s. 65-92; H. T. Norris, “A la recherche de Sîdî Mahmûd Al-Baghdâdî”, Islam et sociétés au sud du Sahara, sy. 3, Paris 1989, s. 128-158.

Hür Mahmut Yücer

SÜNBÜLZÂDE VEHBÎ

(ö. 1809)

Divan şairi.

Eserlerinden 1131'den (1719) önce doğduğu anlaşılmaktadır. Maraşlı bir ulemâ ailesi olan Sünbülzâdeler'e mensuptur. Babası Râşid Efendi ve dedesi Maraş müftüsü Mehmed Efendi de eserleri bulunan birer âlimdir. İlk eğitimini Maraş'ta alan Vehbî, daha sonra İstanbul'a giderek yazdığı kasideler ve tarihler sayesinde devrin önde gelenlerinin meclislerine girdi. Müderrislikle başladığı memuriyet hayatını kadılıkla sürdürdü. İnşâya olan yeteneği anlaşılınca Yenişehirli Osman ve Reîsülküttâb İsmâil efendilerin himayesiyle hâcegân rütbesini aldı ve mühimme yazıcılığı yaptı. Çok iyi Farsça bildiğinden I. Abdülhamid döneminde Kerim Han Zend'e elçi olarak gönderildi (1775). Kerim Han'la yakın dostluğu yüzünden devletin menfaatlerine zarar verdiği yolundaki söylentiler üzerine idamı emredildi. Bir posta tatarı kılığında gizlice İstanbul'a dönen şair Üsküdar'da saklanırken yazdığı "Tannâne" kasidesi sayesinde affedildi.

Hâmilerinin güçlerini yitirmesinin de etkisiyle Vehbî herhangi bir göreve tayin edilmediğinden yedi yıl boyunca yoksulluk içinde yaşadı. 1783'te Sadrazam Halil Hamîd Paşa'nın himayesiyle bir kadılık elde etti. "Tayyâre" kasidesindeki bilgilerden 1787 yılında Rodos'ta kadı iken Şâhin Giray Han'ın idamında önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Silistre nâibliğinden sonra 1788'de Avusturya seferi sırasında Ordu-yı Hümâyun kadılığı nâibliği yaptı, ardından eski Zağra kadılığına getirildi. Burada iken Şâhin Giray'ın adamları tarafından evinin yağmalandığını iddia ettiyse de bu durumun bazı yolsuzlukları örtbas etmekten ve bir kadın meselesinden kaynaklandığı gerekçesiyle 1790 yılında görevinden alındı. III. Selim döneminde en parlak devrini yaşayarak Manisa, Siroz, Manastır ve Bolu'da kadılık yaptı; emekliliğinde İstanbul'a dönerek rahat bir hayat yaşadı. Seksen yaşlarında iken nikrise yakalandı ve görme yeteneğini kaybetti, bir rivayete göre bilincini de yitirdi. 29 Nisan 1809'da vefat eden Sünbülzâde Vehbî Edirnekapı dışında defnedildi.

Sünbülzâde Vehbî'nin lâubali ve ahlâk dışı eserler yazdığı belirtilmekteyse de bunların pek azı günümüze ulaşmıştır. Zağra kadılığında kethüdâsı olan Sürûrî'nin Hezeliyyât'ında Vehbî hakkında hicivler bulunmaktadır. Bu tür şiirlere divanında rastlanmaması, Şevkengîz adlı eserinin divan nüshalarında bulunmaması şairin bunları divanına almadığını düşündürmektedir. Vehbî'nin şiirleri söz sanatlarının zenginliği bakımından önemlidir. Hayatı hakkında birçok bilgi de özellikle kasidelerinden çıkarılmaktadır. Ayrıca şiirleri mahallî kelime ve deyişler açısından çok zengindir. Şiirlerinde Nedîm ve Sâbit etkisi açıkça görülmektedir. Çağdaşı Keçecizâde İzzet Molla, Vehbî'yi asrının reîsü'ş-şuarâsı kabul ederken Ziyâ Paşa onu çölde yetişen kokusuz güle benzetmiş, Muallim Nâci ise Vehbî'yi orijinallik özentisiyle şiirselliği kaybettiği için eleştirmiştir. Ali Canip Yöntem,

Vehbî'nin şiirleri arasında divan edebiyatı estetiğine uygun ve başarılı pek çok örnek bulunduğunu belirtmektedir.

Eserleri. 1. Tuhfe-i Vehbî. 1197'de (1783) öğrencileri olan, Sadrazam Halil Hamîd Paşa'nın iki oğlu için kaleme alınmış, değişik vezinlerde elli sekiz kıtadan oluşan Farsça-Türkçe bir sözlüktür. Eser, önceki sözlüklerde bulunmayan Farsça kelime ve ifadelere yer vermesi dolayısıyla çok tutulmuş, medreselerde ve rüşdiyelerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Müellifin sağlığında basılan eser (İstanbul 1213) Hayâtî Ahmed Efendi ve Lebîb Efendi tarafından şerhedilmiştir. Otuza yakın baskısı bulunan eseri Numan Külekçi ve Turgut Karabey yayımlamıştır (Erzurum 1990). 2. Divan. Altı bölümden oluşan hacimli divanın manzum bir sebeb-i te'lifin bulunduğu giriş bölümünden sonra ayrı başlıklar altında sırasıyla Arapça kasideler ve beyitler, Sultan Mustafa için yazılmış bir methiyeyi de içeren Farsça divançe, kasideler, tarihler, gazeller yer alır. Her bölümün sonundaki tarih kıtalarından Farsça divançenin 1204'te (1789-90), diğer beş bölümün ise 1205'te (1790-91) düzenlendiği anlaşılmaktadır. III. Selim'e sunulan divanda Şeyhülislâm Esadefendizâde Mehmed Şerif Efendi, Râgıb Paşa ve Halil Hamîd Paşa'ya takdim edilen birçok kaside vardır. Kaside ve gazeller arasında Hâfız-ı Şîrâzî, Sa'dî-i Şîrâzî, özellikle Sâib-i Tebrîzî gibi İranlı ve Bâkî, Nâbî, Sâbit, Nef'î gibi Osmanlı şairlerine nazîreler ve tahmîsler bulunmaktadır. Divanın tenkitli metni bir incelemeyle birlikte Süreyya Ali

Beyzadeoğlu tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış ve daha sonra yayımlanmıştır (bk. bibl.). Eserin birçok nüshasıyla 1253 (1837) tarihli Bulak baskısında Lutfiyye de yer almaktadır. 3. Lutfiyye*. Şairin, oğlu Lutfullah için Nâbî'nin Hayriyye'si tarzında 1205'te (1791) yazdığı 1181 beyitlik manzum bir nasihat kitabıdır. Edebî değerinden çok bir Osmanlı müellifinin toplum hakkındaki görüşlerini yansıtması açısından önemli görülmüştür. Birçok baskısı yapılan Lutfiyye Süreyya Ali Beyzadeoğlu tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1994). 4. Nuhbe-i Vehbî. III. Selim'e ithafen 1799 yılında kaleme alınmış Arapça-Türkçe manzum bir sözlüktür (İstanbul 1220). Bu eserde de Tuhfe'de olduğu gibi az bilinen kelimelere yer vermiştir. Tuhfe'den daha hacimli olan Nuhbe, ilki Vehbî hayattayken olmak üzere birçok defa basılmıştır. Cumhuriyet dönemine kadar mekteplerde okutulan bu iki sözlük Vehbî'nin bir âlim olarak tanınmasında etkili olmuştur Nuhbe-i Vehbî'yi Hayâtî Ahmed Efendi şerhetmeye başlamışsa da bitirememiş, eseri oğlu Hayâtîzâde Şeref Halil tamamlamıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 5773). Eser Şair Eşref'in dedesi Yayaköylü Râşid Efendi tarafından da şerhedilmiştir (İstanbul 1259). 5. Şevkengîz. Bir zenpâre ile mahbubperestin kız ve oğlanların güzelliklerini karşılaştırdıkları, sonunda ilâhî aşka yöneldikleri 770 beyit civarında münazara tarzında bir eserdir. Mahallîleşme akımı çerçevesinde değerlendirilebilecek olan eser bu tür kelime ve deyişler açısından zengindir. Enderunlu Fâzıl'ın Hûbannâme, Zenannâme ve Çenginâme adlı eserleriyle beraber basılmıştır (İstanbul 1253, 1286). Sünbülzâde Vehbî'nin münşeâtı bir yangında yok olmuşsa da bazı inşâ örnekleri Letâif-i İnşâ (İstanbul 1281), Münşeât-ı Azîziyye (İstanbul 1286) ve kendi divanının bazı nüshalarında yer almaktadır (İÜ Ktp., TY, nr. 433).

BİBLİYOGRAYFA:

Şânîzâde, Târih, I, 196-199; Ziya Paşa, Harâbât, İstanbul 1291, I, 117; Muallim Nâci, Osmanlı Şâirleri (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1986, s. 86-91; Gibb, HOP, IV, 242-265; Süreyya Ali Beyzadeoğlu, Sünbülzâde Vehbî: Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Divanının Tenkitli Metni ve İncelemesi (doktora tezi, 1985), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.e., İstanbul 1993; D. Chmielowska, La femme turque dans l'oeuvre de Nābī, Vehbī et Vāsıf, Varsovie 1986; Ali Canip Yöntem, "Sünbülzade Vehbi", TDED, I/2 (1946), s. 81-104; Nesrin Moralı, "Tuhfe-i Vehbi", Tarih ve Edebiyat Mecmuası,

XIV/ 8, İstanbul 1978, s. 84-86; J. Schmidt, “Sünbülzade Vehbī’s Şevk-engiz, an Ottoman Pornographic Poem”, Turcica, XXV, Paris 1993, s. 9-37; Kemal Silay, “Follower and Critic of the New Discourse: Sünbülzade Vehbi and the Eighteenth-Century Reformers of Ottoman Poetry”, TSAB, XVIII/1 (1994), s. 109-115; Yusuf Öz, “Tuhfe-i Vehbî Şerhleri”, İlmî Araştırmalar, sy. 5, İstanbul 1997, s. 219-232; Yakup Civelek, “Sünbülzâde Vehbî ve ‘Nuhbe-i Vehbî’ Adlı Manzum Arapça-Türkçe Sözlüğü”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 1, Van 2000, s. 275-297; Ömer Faruk Akün, “Sünbülzâde Vehbî”, İA, XI, 238-242; W. Björkman - [Kathleen R. F. Burrill], “Sünbülzāde Wehbī”, EI² (İng.), IX, 876-877.

Selim Sırrı Kuru

SÜNEN

(السنن)

Ahkâm hadislerini toplayan eserlerin ortak adı.

Hadisler, II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısından itibaren bir araya getirilip tedvin edilmeye başlanmış, bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren belli konularda eserler kaleme alınmış, ahkâma dair hadislerin fıkıh kitaplarındaki tertibe göre derlenmesiyle de sünenler ortaya çıkmıştır. Mekhûl b. Ebû Müslim'in Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh'ı ile hadisleri ilk defa konularına göre tasnif eden İbn Ebû Arûbe'nin es-Sünen'i bu türün ilk örnekleridir. Sünenler genellikle iman, ibadet, muâmelât ve ukūbâta dair hadisleri ihtiva eder. Bu eserlerde Resûl-i Ekrem'in söz, fiil ve takrirleri yanında ashabın ve tâbiînin fetvaları da yer alır.

III. (IX.) yüzyılda kaleme alınan ve Kütüb-i Sitte diye anılan altı hadis kitabının ikisi Buhârî ile Müslim'in sahih hadisleri bir araya getirdikleri Ṣaḥîḥayn'ı, geri kalan dördü de Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin Kütüb-i Erbaʿa veya Sünen-i Erbaʿa denilen dört sünenidir. Bunlardan yaklaşık bir asır önce tasnif edilen ve sünen diye anılan başka eserler de mevcut olup en meşhurları Evzâî'nin

Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh (Sünenü'l-Evzâʿî), İbn Ebû Zi'b ve İbn Ebû Zâide'nin Kitâbü's-Sünen (İbnü'n-Nedîm, s. 281, 282) adlı eserleridir. İmam Şâfiî'nin es-Sünenü'l-meʾs̱ûre'si de bu türün önemli eserlerindendir. İtikad konusuyla ilgili hadisler genellikle Kitâbü's-Sünne adıyla müstakil çalışmalar halinde bir araya getirilmiş, sünen müelliflerinden sadece Ebû Dâvûd bu konuyu eserinin 39. kitabı olarak ele almıştır (bk. KİTÂBÜ's-SÜNNE).

Ebû Dâvûd, kendi türü içinde daha çok ahkâma dair hadisleri ihtiva eden es-Sünen'ini tanıtmak üzere Mekkeliler'e yazdığı mektupta kitabına sadece ahkâm hadislerini aldığını, zühde ve faziletli amellere dair rivayetlere yer vermediğini belirtmiştir. Eserde sahih hadislerin yanı sıra zayıf rivayetler de

bulunmaktadır (4800 hadis ihtiva eden eserin bazı baskıları: Leknev 1840; Delhi 1271; Kahire 1280; Haydarâbâd 1321; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Beyrut 1403/1983; Kahire 1348; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-III, Beyrut 1409/1988). İçerdiği hadislerin büyük bir kısmı sahih kabul edildiğinden Kütüb-i Sitte arasında önemli bir yere sahip olan Tirmizî'nin es-Sünen'i hem Sünenü't-Tirmiẕî hem de câmi'lerde bulunan diğer konulara dair hadisleri ihtiva ettiği için el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (el-Câmiʿu't-Tirmiẕî) adıyla da anılmaktadır (bk. el-CÂMİU's-SAHÎH). Yaygın kanaate göre Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inden sonra gelen eserde merfû hadisler değerlendirilirken mevkuf ve maktû rivayetler de zikredilmiştir (3956 [4051] hadis ihtiva eden eserin bazı baskıları: Delhi 1269; Bulak 1292; Leknev 1876; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., I-V, Kahire 1356-1382/1937-1962; nşr. İzzet Ubeyd, I-X, Humus, ts.). Nesâî, es-Sünenü'l-kübrâ adlı hacimli eserinden daha sahih kabul ettiği hadisleri seçerek el-Müctebâ (es-Sünen) adını verdiği eserini meydana getirmiştir (5758 hadis ihtiva eden es-Sünen'in bazı baskıları: Delhi 1256; Kanpûr 1265; I-II, Delhi 1281; I-II, baskı yeri yok, 1312; Süyûtî'nin şerhi ve Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin hâşiyesiyle birlikte, I-VIII, Kahire 1348/1930; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-IX, Beyrut 1406, 1409). İbn Mâce'nin es-Sünen'i bablarının fıkhî bakımdan sıralanışıyla farklı bir özelliğe sahiptir. Eser, içinde mükerrer rivayetlerin bulunmaması dolayısıyla daha kullanışlı kabul edilmiştir (1000'i zayıf sayılan 4341 hadis ihtiva eden eserin bazı baskıları: Dehli 1282; nşr. M. F. Abdülbâkī, I-II, Kahire 1372-1373/1952-1953).

Bunların dışında kalan sünenlerden Saîd b. Mansûr'un el-Muṣannef diye de anılan eseri, ahkâma dair hadislerden başka sahâbe devrindeki çeşitli konular hakkında diğer kaynaklarda yer almayan bilgileri de ihtiva etmektedir (nşr. Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âl-i Humeyyid, I-V, Riyad 1414/1993). Dârimî'nin es-Sünen'i (Müsnedü'd-Dârimî), bir hadisi ilgili bölümlerde tekrarlaması sebebiyle Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine benzemektedir. Bazı hadis âlimleri, Dârimî'nin eserinde mürsel ve mevkuf rivayetler yer almakla beraber zayıf râvilerle şâz ve münker rivayetlerin daha az bulunduğu, ayrıca eserde âlî rivayetlerin yer aldığı gerekçesiyle onu Sünenü İbn Mâce'nin yerine Kütüb-i Sitte'nin altıncı kitabı olmaya daha lâyık görmüştür (mükerrerleriyle birlikte 3506 hadis içeren eserin bazı baskıları: Kanpûr 1293; Haydarâbâd 1309; Delhi 1337; Dımaşk 1349; nşr.

Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, I-IV, Beyrut 1421/2000). Dârekutnî'nin es-Sünen'i ahkâmla ilgili sahih, hasen, zayıf, hatta mevzû sayılan rivayetleri de bir araya getirmiştir. Müellif bu rivayetlerin bir kısmının sağlamlık derecesini belirtmekle beraber çoğu hakkında görüş bildirmemiştir (5687 kadar merfû, mevkuf ve maktû rivayeti ihtiva eden eserin bazı baskıları: Delhi 1306; nşr. Abdullah Hâşim Yemânî, I-IV, Kahire 1386/1966). Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kebîr diye de bilinen hacimli eseri es-Sünenü'l-kübrâ da burada anılmalıdır. Şâfiî fıkhı esas alınarak tertip edilen eser diğer hadis kitaplarında bulunmayan pek çok hadisi, sahâbe ve tâbiîn sözlerini ihtiva etmekte olup Hanefî fakihi ve muhaddis Alâeddin İbnü't-Türkmânî'nin el-Cevherü'n-naḳī fi'r-reddi ʿale'l-Beyhaḳī adlı kitabıyla birlikte on cilt halinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1344-1357).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 281, 282; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1004-1008; M. Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, s. 100-113; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 259-264; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 398-399; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1985, s. 70-89; Ali Yardım, Hadîs, İstanbul 1997, II, 85-93; M. Yaşar Kandemir, "Beyhakī, Ahmed b. Hüseyin", DİA, VI, 59; a.mlf., "Hadis", a.e., XV, 34, 50-51.

M. Yaşar Kandemir

es-SÜNEN

(bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH [Tirmizî’nin]).

es-SÜNEN

(bk. el-MÜSNEDÜ’s-SAHÎH).

es-SÜNEN

(السنن)

Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin (ö. 255/869) bilinen sünenlerin en eskisi olan eseri.

Muhtevası ve şekil özelliklerinden dolayı el-Muṣannef, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ ve el-Müsned adlarıyla da anılmaktadır. Dârimî'nin öğrencilerinden Îsâ b. Ömer tarafından rivayet edilen eser bir girişle yirmi üç kitaptan ve 1373 babdan meydana gelmektedir. Eserde 304 mükerrer rivayetle birlikte 3506 hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin 1319'u mevkuf ve maktû, 1883'ü merfûdur. Merfû hadislerin 242'si Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Bu hadisler genellikle makbul sayılmakla birlikte aralarında zayıf, hatta az sayıda mevzû hadislerin bulunduğunu söyleyen âlimler vardır. Bizzat müellif rivayet ettiği bazı hadislerin zayıf olduğuna işaret etmiştir. Az sayıdaki hadisin tenkide uğraması, ayrıca eserde âlî rivayetlerin yer almasından dolayı İbnü's-Salâh, Alâî ve İbn Hacer el-Askalânî, bu eseri İbn Mâce'nin es-Sünen'i yerine Kütüb-i Sitte'nin altıncı kitabı olmaya daha lâyık görmüştür.

Eserin giriş kısmında Hz. Peygamber'in bazı hususiyetleri hakkındaki rivayetlerden sonra sünnete uymanın gerekliliği, fetva vermenin zorluğu, ilmin ve âlimin önemi, hadis öğrenim ve öğretiminde titizlik gösterilmesi, hadislerin yazılması gibi konuları içeren rivayetlere yer verilmiştir. Ardından tahâret, namaz, zekât, oruç, hac konularıyla başlayıp diğer konulardaki bölümler içinde merfû, mevkuf ve maktû hadisler zikredilmiştir. Bab başlıklarında veya hadisin arkasından bazı görüşlerin ileri sürüldüğü, senedlerdeki mühmel râviler, hadisin sıhhat durumu ve muhtevası hakkında açıklamalar yapıldığı, birden çok konu ihtiva eden hadislerin ilgili yerlerde tekrar edildiği veya hadisin içerdiği konulara göre parçalara ayrılarak her parçanın ilgili bölümde nakledildiği görülmektedir. Bunların yanında aynı veya benzer başlıklar kullanılması, aynı bölümlerde aynı hadislerin verilmesi bakımından Dârimî'nin bu eseriyle Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin

el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri arasında benzerlikler bulunmaktadır. Tahkiksiz baskıları da olan es-Sünen’i Muhammed Sıddîk Hasan (Kanpûr 1293), Muhammed Ahmed Dehmân (baskı yeri yok, 1349), Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî (I-II, Kahire 1382/ 1962; Faysalâbâd 1404/1984), Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî ile Hâlid es-Sebʿ el-Alemî (I-II, Beyrut 1407/1987), Mustafa Dîb el-Bugā (I-II, Dımaşk 1412/1991) ve Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (I-IV, Beyrut 1421/ 2000) tahkik ederek neşretmiştir.

es-Sünen tarih boyunca ilmî değerine uygun bir ilgi görmemiştir. Bunda az sayıda hadis içermesi yanında eserin sonlarına doğru bazı düzensizliklerin bulunması ve muhtemelen tam tertip edilememesi etkili olmuştur. Eser yine de her dönemde okunmuş, birçok hadis derlemesine dahil edilmiş ve hakkında müstakil eserler yazılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, el-Efrâdü’l-ḥisân min Müsnedi’d-Dârimî ve el-Ebdâlü’l-ʿavâlî ve’l-muvâfaḳāti’l-ḥisân adıyla çalışmalar yapmış ve İtḥâfü’l-mehere bi-eṭrâfi’l-ʿaşere içinde es-Sünen’e de yer vermiştir (bk. İBN HACER el-ASKALÂNÎ).

Eseri Muhammed Naîm Atâ el-Ḥallü’l-müdellel ʿale’d-Dârimî (Luknov 1332, sadece bir cildi yayımlanmış) ve Nebîl b. Hâşim b. Abdullah el-Gamrî Fetḥu’l-mennân Şerḥu’l-Müsnedi’l-câmiʿ (I-X, Beyrut 1419/1999) adıyla şerhetmiş, Abdullah Aydınlı açıklama ve dipnotları ekleyerek Türkçe’ye çevirmiştir (I-VI, Sünen-i Dârimî, İstanbul 1994-1996). Eser hakkında Ahmet Yıldırım Dârimî ve Sünen’i (1990, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Seyfürrahman Mustafa Zevâʾidü’d-Dârimî ʿale’l-Kütübi’s-sitte mine’l-eḥâdîs̱i’l-merfûʿa (Ümmü’l-kurâ Üniversitesi, Mekke 1397/1977; Dımaşk 1403/ 1983) adlarıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Abdurrahman Dımaşkıyye ve Mîrfet Fâhûrî Tertîbü eḥâdîs̱i ve âs̱âri Süneni’d-Dârimî’yi (Riyad 1407/1987) ve Ahmed Abdülkādir er-Rifâî Fehârisü eḥâdîs̱i ve âs̱âri Süneni’d-Dârimî’yi (Beyrut 1409/1988) hazırlamıştır. Ayrca İbnü’n-Nûr Muhammed b. Abdullah’ın “Şülâs̱iyyâtü’d-Dârimî” (es̱-S̱ülâs̱iyyât, nşr. Ali Rızâ Abdullah - Ahmed el-Bizra, Beyrut 1986, s. 49-62) ve Abdülhamîd Şânûha’nın Taḫrîcü S̱ülâs̱iyyâti’l-Buḫârî, etTirmiẕî, İbn Mâce, ed-Dârimî (Beyrut 1405/1985) adlı çalışmaları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, es-Sünen, Kanpûr 1293, Mevlevî Ebü’l-Feth Muhammed Abdürreşîd’in girişi, s. 7-10; a.e. (trc. Abdullah Aydınlı), İstanbul 1994, tercüme edenin girişi, I, 56-65; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketbî), Kahire 1388/1968, I, 84; Ali el-Kārî, Mirḳātü’l-mefâtîḥ (nşr. Sıdkī M. Cemîl el-Attâr), Beyrut 1412/1992, I, 72; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), I, 37, 39; Abdülazîz ed-Dihlevî, Bustânü’l-Muhaddisîn (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 92; Leknevî, el-Ecvibetü’l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 76; Sıddîk Hasan Han, el-Ḥıṭṭa fî ẕikri’ṣ-ṣıḥâḥi’s-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 166; I. Goldziher, Études sur la tradition islamique (trc. L. Bercher), Paris 1952, s. 322-325; M. Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, s. 108-109; Sezgin, GAS, I, 114-115; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 92-94.

Abdullah Aydınlı

es-SÜNEN

(السنن)

İbn Mâce'nin (ö. 273/887) Kütüb-i Sitte'ye dahil olan eseri.

Kütüb-i Sitte'nin altıncı kitabı olarak kabul edilen eser, bazı âlimler tarafından babların fıkhî bakımdan güzel sıralanması ve içinde mükerrer rivayetlerin bulunmaması sebebiyle diğer hadis kitaplarından daha kullanışlı görülmüştür. Sünnete önem verme, bid'atlardan, re'y ve kıyastan, sapkın fırkalardan kaçınma, iman, kader, önde gelen bazı sahâbîlerin değeri ve ilmin fazileti konularında 266 (veya 262) hadisin yer aldığı uzun bir mukaddime ile başlayan eser Muhammed Fuâd Abdülbâkī'nin neşrine göre otuz yedi kitap, 1513 bab ve 4341 hadis; M. Mustafa el-A'zamî neşrine göre ise otuz iki kitap (Zehebî de bu görüştedir; bk. Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 280), 1515 bab ve 4397 hadis ihtiva etmektedir. Kendisinden nakledildiğine göre İbn Mâce eserini Ebû Zür'a er-Râzî'ye sunmuş, o da beğendiği eserin zamanla birçok hadis kitabını gölgede bırakacağını söylemiş, ancak otuz kadar hadisin isnadını zayıf bulmuştur. Bazı âlimlerin zayıf kabul ettiği bu rivayeti Zehebî Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'da (II, 636) aynen nakletmekte, Aʿlâmü'n-nübelâʾda ise (XIII, 278-279) eleştirmektedir. Zehebî'ye göre bu nakil doğru ise Ebû Zür'a'nın sözünü ettiği otuz hadisin hiçbir değeri olmayan rivayetler olabileceğini, esasen bu eserdeki 1000 kadar rivayetin delil olma niteliğine sahip bulunmadığını, İbn Mâce'nin bu çalışmasına münker, az da olsa mevzû hadis almak suretiyle onun değerini düşürdüğünü belirtmiştir. es-Sünen'i yayımlayan M. Fuâd Abdülbâkī, Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî'nin Miṣbâḥu'z-zücâce fî zevâʾidi İbn Mâce (II, 1520) adlı eserinde yer alan değerlendirmelerden faydalanarak es-Sünen'deki 1339 rivayetin Kütüb-i Sitte'den sadece bu eserde yer aldığını, bunlardan 428'inin râvisinin sika ve senedinin sahih, 199'unun isnadının hasen, 613'ünün isnadının zayıf, doksan dokuzunun isnadının çok zayıf, hatta asılsız olduğunu söylemektedir. Ebû Zür'a er-Râzî eserdeki otuz kadar hadisin isnadını zayıf bulurken Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî bu kadar rivayetin mevzû olduğunu ileri sürmüştür. Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin mevzû kabul ettiği otuz dört hadisle ilgili

görüşüne eleştiriler yöneltmiştir (el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühû es-Sünen, s. 192-222). Bazı âlimlerin mevzû olduğunu kabul ettiği hadisler hakkında İbn Hacer el-Askalânî çok zayıf ifadesini kullanmıştır (Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 531). Bu değerlendirmeler ışığında eserde çok miktarda mevzû rivayet bulunduğu iddiasının doğru olmadığını söylemek mümkündür. V. (XI.) yüzyıl âlimlerinden Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin eserlerinde Sünen-i İbn Mâce'den söz edilmemesi onun da diğer sünenler gibi İslâm dünyasında bu asırdan sonra yaygınlaştığı kanaatini uyandırmakta (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1132), öte yandan eseri İbn Hazm'ın görmemesi onun bu yüzyılda Endülüs'e henüz ulaşmadığını ortaya koymaktadır.

Daha önceleri Ṣaḥîḥayn ile Sünen-i İbn Mâce dışındaki üç sünen el-Uṣûlü'l-ḫamse diye anılırken bilindiği kadarıyla ilk defa İbnü'lKayserânî VI. (XII.) yüzyılın başlarında, el-Uṣûlü'l-ḫamse'de bulunmayan birçok hadisi ihtiva etmesi dolayısıyla bunlara İbn Mâce'nin es-Sünen'ini ilâve ederek Kütüb-i Sitte adını vermiştir. İbn Mâce'nin eserinin Kütüb-i Sitte'ye dahil edilip edilmemesi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu sebeple Endülüslü muhaddis Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr gibi âlimler Mâlik'in el-Muvaṭṭa'ını, daha başkaları da Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'nin es-Sünen'ini İbn Mâce'nin eserine tercih etmişlerdir. es-Sünen'in günümüze ulaşmasını sağlayan yegâne râvisi, İbn Mâce'nin talebeleri arasında en meşhuru olan hadis hâfızı Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kattân el-Kazvînî'dir. Eserin diğer râvileri içinde nüshaları erken bir zamanda

kaybolan Süleyman b. Yezîd el-Kazvînî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Îsâ el-Muttavviî el-Ebherî ve Ebû Bekir Hâmid el-Ebherî bulunmaktadır.

es-Sünen Delhi (1233, 1273, 1282, 1322/ 1905), Lahor (1311), Kahire (I-II, 1348; I-IV, 1354) ve Riyad'da (Mevsû'atü'l-ḥadîs̱i'ş-şerîf el-Kütübü's-Sitte içinde, 2000, s. 2475-2754) yayımlanmış, ayrıca itinalı bir şekilde M. Fuâd Abdülbâkī (I-II, Kahire 1372-1373; Ebû Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî bu neşrin fihristini yayımlamıştır [Beyrut 1987]), Muhammed Mustafa el-A'zamî (I-IV, Riyad 1404/1984, son iki cildi her kelimenin hangi hadiste geçtiğini gösteren ayrıntılı bir fihristle birlikte) ve Halîl Me'mûn Şîha (I-V, Beyrut 1416/1996, V. cildi fihristtir) tarafından neşredilmiştir. Liechtenstein'da bulunan Cem'iyyetü'l-merkezi'l-İslâmî eserin otuz sekiz

kitaptan ve 4485 hadisten meydana gelen farklı tertipte titiz bir neşrini gerçekleştirmiştir (1421/2000).

es-Sünen üzerinde daha çok şerh ve hâşiye türünde çalışmalar yapılmış olup bilinen en eski şerhi Moğultay b. Kılıç'ın el-İʿlâm bi-sünnetihî ʿaleyhisselâm adlı beş ciltlik tamamlanmamış eseridir. Bunun müsvedde halinde iki ciltlik müellif nüshası Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 362, hicrî 737 tarihli), müellif nüshasından istinsah edilen üç ciltlik bir diğer nüshası Bankipûr'dadır (Kettânî, s. 404). Muhammed b. Hasan ez-Zebîdî'nin Mâ tedʿû ileyhi'l-ḥâce ʿalâ Süneni İbn Mâce'si de günümüze ulaşmıştır (nüshaları için bk. Sezgin, I, 288). Süyûtî'nin Miṣbâḥu'z-zücâce ʿalâ Süneni İbn Mâce adlı şerhi es-Sünen'in Delhi 1282 (1865) tarihli baskısının hâmişinde yer almaktadır. Diğer çalışmalar arasında Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin Kifâyetü'l-ḥâce fî şerḥi İbn Mâce adlı şerhi / hâşiyesi (Kahire 1313; I-II, Beyrut, ts., [Dârü'l-cîl], Şerḥu Süneni İbn Mâce el-Ḳazvînî ismiyle) mevcut olup bu çalışma Halîl Me'mûn Şîha'nın es-Sünen neşriyle de basılmıştır (I-IV, Beyrut 1416/1996). Eserin en son şerhlerinden biri, Safâ ed-Davî Ahmed el-Adevî'nin İhdâʾü'd-dîbâce bi-şerḥi Süneni İbn Mâce'sidir (I-V, Bahreyn 1422/2001). es-Sünen'in yayımlanan ilk dört cildinde sadece 266 hadisin şerhedildiği Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ'nın Meşâriḳu'l-envâri'l-vehhâce ve meṭâliʿu'l-esrâri'l-behhâce fî şerḥi Süneni'l-İmâm İbn Mâce adlı eserinin (Riyad 1427/2006) tamamlandığı zaman oldukça geniş bir şerh olacağı anlaşılmaktadır. Ayrıca Vahîdüzzamân Han'ın Refʿu'l-ʿacâce'si (Kahire 1313, Hintçe tercümesiyle birlikte), Abdülganî b. Ebû Saîd ed-Dihlevî el-Müceddedî'nin İncâḥu'l-ḥâce adlı hâşiyesi (Delhi 1273, 1282), Muhammed b. Abdullah Pencâbî Hazârevî'nin Miftâḥu'l-ḥâce'si (Lucknow 1315), Süyûtî'nin eserinin özeti mahiyetinde olan Dimnâtî'nin Nûrü Miṣbâḥi'z-zücâce ʿalâ Süneni İbni Mâce'si (Kahire 1299) ve Sıbt İbnü'l-Acemî'nin, el-Ḥavâşî (Taʿlîḳ) ʿalâ Süneni'l-ḥâfıẓ İbn Mâce'si (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 496) zikredilebilir. Eser üzerindeki en son hâşiyelerden biri de Muhammed el-Hafîd b. Abdüssamed Kennûn'un İtḥâfü ẕi't-teşevvuḳ ve'l-ḥâce ilâ ḳırâʾati Süneni İbni Mâce adlı eseridir (tashih: Abdüssamed el-Aşşâb, I-VII, Mağrib 1421-1426/2000-2005). Bunlardan başka İbnü'n-Ni'me diye bilinen Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Halef el-Endelüsî ve Hanbelî fakihi Mes'ûd b. Ahmed el-Hârisî'nin de (Îżâḥu'l-meknûn, II, 28) es-Sünen'i şerhettikleri kaydedilmekte, Demîrî'nin beş cilt

kadar olduğu belirtilen ed-Dîbâce adlı tamamlanmamış bir şerhinden söz edilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1004). Haydar Hatiboğlu eseri Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi adıyla Türkçe'ye çevirmiş ve şerhetmiştir (I-X, İstanbul 1982-1983).

Eser hakkında zevâid ve ricâl türü çalışmalar da yapılmış olup İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin Ziyâdâtü Ebi'l-Ḥasan el-Ḳattân ʿalâ Süneni İbn Mâce'si (nşr. Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, Riyad 1412/1991), Heysemî'nin Zevâʾidü İbn Mâce ʿale'l-Kütübi'l-ḫamse'si (Âsafiye Ktp., nr. 632/1, hadis, nr. 410) ve İbnü'l-Mülakkın'ın, es-Sünen'in Kütüb-i Sitte'ye dahil diğer beş esere olan zevâidini şerhetmek üzere kaleme aldığı Mâ temessü ileyhi'l-ḥâce ʿalâ Süneni İbn Mâce'si (Edirne Selimiye Ktp., nr. 487) bunlardan bazılarıdır. Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî'nin Miṣbâḥu'z-zücâce fî zevâʾidi İbn Mâce adlı eseri, Sünen-i İbn Mâce'de bulunduğu halde Kütüb-i Ḫamse'de yer almayan hadisleri ihtiva etmektedir (nşr. Mûsâ Muhammed Ali - İzzet Ali Atıyye, I-II, Kahire, ts.; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-II, Beyrut 1986; nşr. Muhammed Müntekā el-Kişnâvî, I-IV, Beyrut 1403). Zehebî el-Mücerred fî esmâʾi ricâli Süneni İbn Mâce'sinde İbn Mâce'nin kitabında olup da Ṣaḥîḥayn'dan birinde rivayetleri yer almayan râvileri tabakalar halinde zikretmiştir. Eseri neşreden Bâsim Faysal el-Cevâbire (Riyad 1409/1988), onun elde bulunmayan yazmasındaki isimleriyle Zehebî'nin belirtmediği isimleri el-Müstedrek adıyla alfabetik olarak eserin sonuna eklemiş, ayrıca

Fihrisü esmâʾi'lmücerred fî esmâʾi ricâli Süneni İbn Mâce'yi kaleme almıştır (Riyad 1409/ 1988).

es-Sünen üzerinde daha farklı çalışmalar da yapılmıştır. Tabip filozof Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin eserin muhtelif kitaplarından derlediği ve öğrencisi Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî'ye okutup şerhettiği, onun da yeniden düzenlediği Kitâbü'l-Erbaʿîn eṭ-ṭıbbiyye el-müstaḫrece min Süneni İbn Mâce ve şerḥuhâ adlı çalışması bunlardan biridir (nşr. Abdullah Kennûn, Mecelletü Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, XVIII [1392/1972], s. 81-158; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985). Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî, Sünen-i İbn Mâce'ye mukaddime mahiyetinde Mâ temessü ileyhi'l-ḥâce li-men yuṭâliʿu Sünene İbn Mâce adlı bir eser yazmış, bunu Abdullah İbrâhim el-Ensârî, Muhammed Hüseyin ed-Dihlevî'nin

Refʿu'l-iltibâs ʿalâ baʿżı'n-nâs'ı ile birlikte yayımlamış (Devha 1404), eser ayrıca Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühû es-Sünen adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1419). Nâsırüddin el-Elbânî, Ṣaḥîḥu Süneni İbn Mâce (I-II, Beyrut 1406/ 1986; I-II, Riyad 1408/1988) ve Żaʿîfü Süneni İbn Mâce (Beyrut 1409/1988; Riyad 1408; 1417/1997) adıyla iki eser kaleme almıştır. Elbânî es-Sünen'deki hadislerden 3503'ünü sahih, 948'ini zayıf, otuz dokuzunu mevzû olarak değerlendirmiştir. Züheyr Şâvîş bu çalışmanın bir fihristini yayımlamıştır (Fehârisü Ṣaḥîḥi ve Żaʿîfi Süneni İbn Mâce, Beyrut 1408). Robson'un "The Transmission of Ibn Maga's-'Sunan'" adlı makalesini (JSS, III [1958], s. 129-141) Musa Erkaya Türkçe'ye çevirmiştir (Dinî Araştırmalar, VIII/23 [2005], s. 287-298).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, es-Sünen (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1373/1953, neşredenin girişi, II, 1519-1520; a.e. (nşr. M. Mustafa el-A'zamî), Riyad 1403/ 1983, neşredenin girişi, I, 15-16; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 636; III, 1132; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 278-280; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 531-532; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1004; Brockelmann, GAL Suppl., II, 82; Îżâḥu'l-meknûn, II, 28; Sezgin, GAS (Ar.), I, 287-288; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 33; Sa'dî el-Hâşimî, Ebû Zürʿa er-Râzî ve cühûdühû fi's-sünneti'n-nebeviyye, Medine 1409/1989, III, 1010-1020; M. Abdürreşîd en-Nu'mânî, el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühû es-Sünen (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1419, s. 177-180, 192-222; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 404-405; Osman Güner, "İbn Mâce'nin Süneni ve Kütüb-i Sitte'deki yeri", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Samsun 1996, s. 191-207; İsmail L. Çakan, "Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir", DİA, VI, 468; M. Yaşar Kandemir, "Moğultay b. Kılıç", a.e., XXX, 230.

M. Yaşar Kandemir

es-SÜNEN

(السنن)

Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) Kütüb-i Sitte'ye dahil olan eseri.

Ebû Dâvûd, rivayete göre hayatı boyunca yazdığı 500.000 hadis arasından senedinde kopukluk bulunmayan ve râvilerinin zayıflığı hakkında görüş birliğine varılmayan ahkâma dair 4800'ünü seçerek eserini meydana getirmiş ve hocası Ahmed b. Hanbel'e sunarak onun takdirini kazanmıştır (Hatîb, IX, 56). Müellif, eserine kaydettiği hadislerin sahih olmasına dikkat etmekle birlikte sahih hadis bulamadığı konularda Hz. Peygamber'e aidiyeti muhtemel olan zayıf hadis almakta sakınca görmemiş ve bu tür rivayetleri fakihlerin kıyasına tercih etmiştir. Kendisinden es-Sünen'in mahiyetini öğrenmek isteyen Mekkeliler'e yazdığı ve Risâle ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenih (Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenih, nşr. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1394) adını verdiği mektubunda eserinin özelliklerini anlatmıştır. Buna göre Ebû Dâvûd es-Sünen'de bildiği hadislerin en sahihlerini bir araya getirmiş, ancak bunlardan iki ayrı sahih senedle rivayet edilen, fakat birinin isnadı daha kuvvetli, diğerinin râvisi hıfz yönünden daha güçlü olduğunda çoğu zaman hıfzı kuvvetli olanı tercih etmiş, bir babda birçok sahih hadis bulunsa bile o baba sadece bir veya iki hadis almış, bir hadisin farklı rivayetlerinde önemli bilgiler varsa o rivayetleri farklı senedlerle zikretmiş, hadisleri genellikle kısaltmış ve uzun hadislerin sadece konuyla ilgili kısmını yazmış, muhaddislerin terkinde ittifak ettiği râvilerin rivayetlerine yer vermemiştir. Hadisleri titiz bir çalışmayla derleyen Ebû Dâvûd, sahih isnadla rivayet edilen her rivayeti eserine aldığı kanaatiyle Resûlullah'ın sünneti konusunda sadece bu eserle yetinilebileceğini belirtmiştir. Bir konuda müsned rivayet bulunmadığı için münker veya çok zayıf rivayetleri eserine alma gereğini duyduğunda bu duruma işaret etmiş, üzerinde herhangi bir değerlendirme yapmadığı rivayetlerin delil olarak kullanılabileceğini söylemiştir. es-Sünen'e yalnız ahkâm hadislerini alıp zühde ve faziletli amellere dair rivayetlere yer vermediğini, kitabındaki 4800 hadisten 600 kadarının mürsel olduğunu ifade etmiştir. Ebû Dâvûd'un el-Merâsîl adlı eserindeki rivayetlerin 600'e

yakın olması, ayrıca el-Merâsîl'in es-Sünen'in bazı nüshalarının sonunda bulunması (Köprülü Ktp., nr. 363), yine es-Sünen'in bazı nüshalarında "Hâzâ âhirü'l-merâsîl min Kitâbi's-Sünen" kaydının görülmesi el-Merâsîl'in es-Sünen'in tekmilesi olduğunu göstermektedir (bk. el-MERÂSÎL).

es-Sünen'deki rivayetlerin yarısından fazlası hem Buhârî hem Müslim'in veya sadece bunlardan birinin rivayet ettiği hadislerle ceyyid kabul edilen, isnadı sâlih olan, iki veya daha fazla leyyin tarikten geldiği için makbul sayılan, ayrıca râvisinin hâfıza zayıflığı yüzünden isnadı zayıf kabul edilen (Ebû Dâvûd bu tür hadisler hakkında genellikle bir değerlendirme yapmaz) ve râvisi çok zayıf olan hadislerden meydana gelir. İsnadı zayıf sayılan ve râvisinin zayıf olduğu açıkça görülen hadisleri eserine almakta sakınca görmeyen Ebû Dâvûd bu tür hadislerin zayıflığını genellikle açıklamıştır. Onun asıl amacı fakihlerin delil olarak kullandığı ahkâm hadislerini bir araya getirmektir. Aşırı derecede zayıf sayılmayan rivayetleri re'y ve kıyasa tercih ettiği için bu tür hadislerin kabulünde farklı bir ölçü uygulamıştır. es-Sünen'deki rivayetler genellikle hasen kabul edilmiş, ahkâm hadislerinin başarıyla derlendiği eser Kütüb-i Sitte'nin üçüncü kitabı kabul edilmiştir (M. Reşâd Halîfe, s. 162). Wensick'in el-Muʿcemü'l-müfehres'teki sayımına göre es-Sünen'de kırk kitap, 1889 bab ve 4800 hadis bulunmaktadır. Muhtelif neşirlere göre ise bu sayılar değişmektedir (meselâ Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd neşrinde otuz beş kitap, 1871 bab ve 5274 hadis, Muhammed Avvâme neşrinde otuz altı kitap, 1850 bab ve 5232 hadis bulunmaktadır). "Kitâbü'l-Luḳaṭa" ve "Kitâbü'l-Mehdî"de olduğu gibi bazı bablarda isim görülmemekte, bazı bablarda ise bir başlık açılmakla birlikte bab adı zikredilmemektedir. es-Sünen'i Ebû Dâvûd'dan rivayet eden talebelerinden biri onu hocasından yirmi yıl boyunca birkaç defa (Zehebî, XV, 307) ve Ebû Dâvûd'un vefatından önce dinleyen Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Amr el-Lü'lüî'dir. İbn Dâse diye anılan diğer talebesi Ebû Bekir Muhammed b. Bekir b. Muhammed el-Basrî eseri hocasından son şekliyle tam olarak dinleyen râvi olarak bilinmektedir (a.g.e., XV, 538). es-Sünen'in tanınmış râvileri arasında sûfî muhaddis Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî de bulunmaktadır.

es-Sünen Leknev'de (1840, 1877, 1305, I-II, 1318, Ebü'l-Hasenât Muhammed el-Fencânî'nin şerhiyle birlikte), Delhi'de

(1271-1272, I-II, 1283, bazı açıklamalarla birlikte, 1890, bazı açıklamalarla birlikte), Kahire'de (I-II, 1279-1280 [Ṣaḥîḥu Süneni'l-Muṣṭafâ adıyla], 1292, 1310; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî'nin Şerḥu'l-Muvaṭṭa'ının kenarında; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, 1348, 1354, 1369/1950; nşr. Ahmed Sa'd Ali, I-II, 1371/ 1952), Haydarâbâd'da (1321), Beyrut'ta (1403/ 1983; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-III, 1409/1988; nşr. Muhammed Avvâme, I-V, 1419/1998 [İbn Hacer el-Askalânî nüshasını esas alarak]; nşr. Heysem b. Nizâr Temîm, 1999), Humus'ta (nşr. İzzet Ubeyd - Âdil es-Seyyid, 1388/1969, 1394/1974; nşr. Muhammed Ali es-Seyyid, I-V, 1979) ve Riyad'da (nşr. Nâsırüddin el-Elbânî, ts.; Mevsûʿatü'l-ḥadîs̱i'ş-şerîf el-Kütübü's-Sitte içinde, 2000, s. 1221-1626) yayımlanmıştır. Cem'iyyetü'l-merkezi'l-İslâmî eserin kırk iki kitap, 1885 bab ve 5276 hadisten meydana gelen bir neşrini gerçekleştirmiştir (I-II, Liechtenstein 1421/2000).

es-Sünen'in en önemli şerhleri şunlardır: Hattâbî'nin Meʿâlimü's-sünen'i, genellikle hadislerde geçen nâdir kelimelerin ve hadisin mânasının açıklandığı, ihtiva ettiği fıkhî sonuçların belirtildiği bir çalışma olup eser aynı zamanda ilk hadis şerhi olarak bilinmektedir. Nüshalarının önemli bir kısmı İstanbul'daki kütüphanelerde kayıtlı olan eserin belli başlı baskıları şunlardır: nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, I-IV, Halep 1339-1343, 1932-1934; nşr. İzzet Ubeyd ed-De''âs - Âdil es-Seyyid, I-V, Humus 1389-1394/1969-1974; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-VIII, Kahire 1367-1369 (Münzirî'nin Muḫtaṣaru Süneni Ebî Dâvûd'u ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tehẕîb'iyle birlikte). Eseri İbn Hilâl el-Makdisî'nin ʿUcâletü'l-ʿâlim min Kitâbi'l-Meʿâlim adıyla ihtisar ettiği belirtilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1005). İbnü'l-Irâkī'nin Şerḥu Süneni Ebî Dâvûd'u yedi cilt olmakla birlikte eserde ancak sehiv secdesi bahsine kadar olan kısım şerhedilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki başı ve sonu eksik iki nüsha (Cârullah Efendi, nr. 316, 131 varak; nr. 318, 79 varak) muhtemelen bu tamamlanamamış çalışmadır. Ömer b. Reslân el-Bulkīnî'ye ait şerhin beş ciltlik nüshası Medine'de Mahmûdiye Kütüphanesi'ndedir (nr. 74). Ahmed b. Hüseyin er-Remlî şerhinin muhtelif nüshaları Türkiye'deki kütüphanelerde bulunmaktadır (Sezgin, I, 151). Süyûtî'nin Mirḳātü'ṣ-ṣuʿûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd'unu (nüshaları için bk. a.g.e., I, 151) Dimnâtî Derecâtü Mirḳāti'ṣ-ṣuʿûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd adıyla ihtisar etmiştir (Kahire 1298). Hindistanlı hadis ve fıkıh âlimi

Azîmâbâdî’nin ʿAvnü’l-maʿbûd’u es-Sünen’in önemli şerhlerinden biridir. Azîmâbâdî, es-Sünen’i oldukça geniş bir şekilde şerhetmek amacıyla Ġāyetü’l-maḳṣûd adlı bir eser kaleme almaya başlamış, daha sonra bu çalışmasını bitiremeyeceğini düşünerek onu ʿAvnü’l-maʿbûd adıyla ihtisar etmiştir. Bu eserin başka müelliflere ait olduğu konusundaki tereddütler yersizdir (bk. AZÎMÂBÂDÎ). ʿAvnü’l-maʿbûd, es-Sünen’in on bir nüshası esas alınarak dört cilt halinde neşredilmiş (Delhi 1322), ayrıca dört büyük cilt olarak (Delhi 1918-1923) ve Abdurrahman Muhammed Osman tarafından on dört cilt halinde (Medine-Kahire 1388-1389/1968-1969) yayımlanmıştır. Hindistanlı hadis âlimi Halîl Ahmed Sehârenpûrî’nin Hanefî mezhebi görüşleri doğrultusunda kaleme aldığı ve maksadı açıklayacak kadar bir şerhle yetindiği Beẕlü’l-mechûd’u Bedreddin el-Aynî’nin ʿUmdetü’l-ḳārî ve Ali el-Kārî’nin Mirḳātü’l-mefâtîḥ’i gibi eserlerden faydalanılarak yazılmıştır. Müellif es-Sünen’in nüsha farklarına işaret etmiş, senedsiz zikredilen hadislerin kaynaklarını göstermeye çalışmış, râvileri kısaca değerlendirirken Ebû Dâvûd’un bu konudaki görüşlerine öncelik tanımıştır. Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî’nin ta‘likleriyle yirmi cilt halinde yayımlanan eserin ilk altı cildi Leknev’de, diğer ciltleri Kahire’de neşredilmiş (1393/1973), eseri ayrıca Takıyyüddin en-Nedvî yayımlamıştır (I-XIV, Beyrut 2006). Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, dört mezhebin görüşlerine yer vererek kaleme aldığı el-Menhelü’l-ʿazbi’l-mevrûd’u ancak “Kitâbü’l-Ḥacc”a kadar yazabilmiş (I-X, Kahire 1351), eseri tamamlamak isteyen oğlu Emîn Mahmûd Hattâb bu çalışmaya Fetḥu’l-meliki’l-maʿbûd tekmiletü’l-Menheli’l-ʿazbi’l-mevrûd adıyla dört cilt daha ilâve etmişse de (Kahire 1375-1383/1955-1963) şerhi bitirememiştir. Mustafa Ali el-Beyyûmî eserin Miftâḥu’l-Menheli’l-ʿazbi’l-mevrûd adlı bir fihristini hazırlamıştır (Riyad 1356, 1394/ 1974). Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî’nin Fetḥu’l-vedûd ʿalâ Süneni Ebî Dâvûd adlı şerhinin pek çok nüshası mevcuttur (Sezgin, I, 294).

Eser hakkında bazı âlimlerin yarım kalmış çalışmaları bulunmaktadır. Bunlardan Nevevî’nin, “Kitâbü’l-Vuḍûʾ”un bir kısmına kadar olan hadisleri ihtiva eden el-Îcâz fî şerḥi Süneni Ebî Dâvûd’unun bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 200). Ayrıca Mes‘ûd b. Ahmed el-Hârisî ve Moğultay b. Kılıç’ın Şerḥu Süneni Ebî Dâvûd adlı çalışmaları, İbn Hilâl el-Makdisî’nin İntihâʾü’s-senen ve’ktifâʾü’s-Sünen’i (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1006), Bedreddin el-Aynî’nin Şerḥu Süneni Ebî

Dâvûd’u (eserin müellif hattıyla olan nüshasının iki cildi Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bulunmaktadır [nr. 286]) zikredilebilir. İbnü’l-Mülakkın da es-Sünen’in Ṣaḥîḥayn üzerine olan zevâidini iki cilt halinde şerhetmiştir (a.g.e., II, 1005).

es-Sünen’le ilgili ihtisar, tashih vb. çalışmalar da yapılmıştır. Münzirî, Muḫtaṣaru Süneni Ebî Dâvûd (el-Müctebâ [el-Müctenâ] mine’s-Sünen) adlı kitabını Sünenü Ebî Dâvûd’un Lü’lüî nüshasını esas alarak yazmış, hadislerin Kütüb-i Sitte’de bulunduğu yerleri göstermiş, rivayetlerin sağlamlık derecesini belirtmiştir (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Hâmid el-Fıkī, Hattâbî’nin Meʿâlimü’s-Sünen ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Tehẕîb’i ile birlikte, I-VIII, Kahire 1367-1369). Münzirî ayrıca es-Sünen’de gördüğü bazı hataları Şerḥu’s-Sünen (Ḥâşiyetü’s-Sünen) adlı küçük hacimli çalışmasında tashih etmiş (nşr. Telattuf Hüseyin el-Azîm, Delhi, ts., taşbaskı) ve Kitâbü’l-ʿİddi’l-mevrûd fî ḥavâşî Süneni Ebî Dâvûd adlı bir de hâşiye kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 130). İbn Kayyim el-Cevziyye’nin bazı hadisler üzerinde açıklamalar yaptığı Tehẕîbü Muḫtaṣari Süneni Ebî Dâvûd adlı çalışması da zikredilmelidir (Delhi 1891; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-VIII, Kahire 1367-1369, Münzirî’nin anılan Muḫtaṣar’ı ve Hattâbî’nin Meʿâlimü’s-Sünen’i ile birlikte). Mahmûd Hasan Diyûbendî, Taṣḥîḥu Ebî Dâvûd adlı eserinde Sünenü Ebî Dâvûd’un matbu ve yazma nüshalarını inceleyerek sağlam bir nüsha meydana getirmiştir (Delhi 1318/ 1900). Nâsırüddin el-Elbânî es-Sünen’deki rivayetleri sahih ve zayıf olarak iki kısma ayırmış, bunları Ṣaḥîḥu Süneni Ebî Dâvûd (I-III, Riyad 1989) ve Żaʿîfü Süneni Ebî Dâvûd (Beyrut 1991) adıyla yayımlamıştır. es-Sünen hakkında Kāsım b. Asbağ ile İbn Mencûye birer müstahrec kaleme almış, Hüseyin Kayapınar ile Necati Yeniel eseri Türkçe’ye çevirip şerhetmişlerdir (I-XV, İstanbul 1987-2000). Muhammed Sabrân Efendi el-Endonisî, el-Metrûkûn ve’l-maʿhûlûn ve merviyyâtühüm fî Süneni Ebî Dâvûd es-Sicistânî adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır

(Mekke 1396). es-Sünen’in nüshaları üzerine Robson’un kaleme aldığı “The Transmission of Abu Dawud’s Sunan” adlı makaleyi (BSOAS, XIV [1952], s. 579-588) Talat Koçyiğit Türkçe’ye çevirmiştir (AÜİFD, V/4 [1956], s. 173-182).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, es-Sünen (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), neşredenin girişi, I, 3-16; a.e.: Süneni Ebî Dâvûd Terceme ve Şerhi (trc. Hüseyin Kayapınar - Necati Akdeniz), İstanbul 1987, İsmail L. Çakan'ın Mukaddime'si, I, s. XXX-LVI; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 55-58; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 307-308, 538-539; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1004-1006; Sıddîk Hasan Han, el-Ḥıṭṭa fî ẕikri'ṣ-ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 211-218; Sezgin, GAS (Ar.), I, 150-152, 294; M. Reşâd Halîfe, Medresetü'l-ḥadîs̱ fî Mıṣr, Kahire 1403/1983, s. 154-163; Sâlih Yûsuf Ma'tûk, Bedrüddîn el-ʿAynî ve es̱eruhû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1407/1987, s. 184-193; Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Ebû Dâvûd ḥayâtühû ve Sünenüh, Beyrut-Dımaşk 1405/1985; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 77-86, 162-164; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 3-4, 22, 29-30; Abdülhamit Birışık, "Mahmûd Hasan Diyûbendî", DİA, XXVII, 367.

M. Yaşar Kandemir

es-SÜNEN

(السنن)

Nesâî’nin (ö. 303/915) Kütüb-i Sitte’ye dahil olan eseri.

el-Müctebâ diye bilinen eser güvenilir hadis kitaplarından biridir. Nesâî es-Sünenü’l-kübrâ adını verdiği, seksen iki kitap ve 11.770 hadisten meydana gelen eserini Remle emîrine takdim etmiş, emîr bu hacimli çalışmadaki bütün hadislerin sahih olmadığını öğrenince Nesâî’den sahih hadisleri ayrı bir kitapta toplamasını istemiş, o da es-Sünenü’l-kübrâ’da isnadını tenkit ettiği hadisleri ayıklayarak elli bir kitap, 2538 bab ve 5758 (5761) hadisten ibaret ikinci bir çalışma yapmış ve ahkâma dair hadisleri bir araya getirdiği eserine “seçilmiş hadisler” anlamında el-Müctebâ (el-Müctenâ) adını vermiştir. Ayrıca es-Sünenü’ṣ-ṣuġrâ olarak da anılan bu eserde ahkâm hadisleri dışında sadece iman konusundaki rivayetlere yer verilmiştir. es-Sünen’deki hadislerin seçiminde Buhârî ve Müslim’in metodunu dikkate alan müellif aynı konudaki hadislerin bir yerde toplanmasına ve çeşitli senedlerle zikredilmesine özen göstermiş, gerektiğinde hadisleri çeşitli konularda tekrarlamış, hadisler arasındaki rivayet farklarını belirtmeye önem vermiş, yer yer hadislerden fıkhî hükümler çıkarıp fakihlerin görüş ve fetvalarını zikretmiş, hadislerdeki rivayet kusurlarını da göstermeye çalışmıştır. Râvi tenkidindeki titizliği ve Buhârî ile Müslim’in güvenilir kabul ettiği bazı râvileri eleştirmesi sebebiyle onun hadis kabulündeki şartlarının Buhârî ve Müslim’den daha ileri derece olduğu söylenmiş, sünenlerin en az sayıda zayıf hadis ihtiva edeni olduğu için Kütüb-i Sitte sıralamasında Ṣaḥîḥayn’dan sonra üçüncü sırada gelmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Nesâî’nin hadis münekkitlerinin terkinde ittifak etmedikleri râvilerin rivayetlerini eserine alması, el-Müctebâ’nın Ṣaḥîḥayn ile mukayese edilemeyeceğini göstermektedir. es-Sünen hakkındaki görüşler Nesâî’nin de kendine has bir sıhhat anlayışı olduğunu, rivayetleri ve râvileri buna göre değerlendirdiğini ve güvenilir bulduğu hadisleri eserine aldığını ortaya koymaktadır. Kütüb-i Sitte’ye dahil sünenlerin râvileri arasında en son vefat eden Nesâî olduğu için onun en âlî rivayetleri rubâî (dört râvili), en nâzil rivayetleri ise kendisinin belirttiği gibi uşârîdir (on râvili; bk.

“İftitâḥ”, 69). İbnü’s-Seken, kendisinden bazı hadis kitaplarını tavsiye etmesi istendiği zaman Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri ile Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin es-Sünen’lerini güvenilir bulduğunu belirtmiştir (Mizzî, I, 168). es-Sünen’in en önemli râvisi talebeleri içinde Nesâî’den çokça faydalandığı için “sâhibü’n-Nesâî” diye anılan İbnü’s-Sünnî’dir. Zehebî, es-Sünenü’l-kübrâ’yı el-Müctebâ adıyla onun ihtisar ettiğini ileri sürmüşse de Sehâvî bu görüşe katılmamıştır. Nesâî’in oğlu Abdülkerîm ile Velîd diye tanınan zâhid Ebû Bekir Muhammed b. Kāsım el-Mısrî de eseri rivayet edenler arasındadır.

es-Sünen Delhi’de (1256, taş baskısı; I-II, 1281, 1315, 1316, 1325), Kanpûr’da (1265, 1312), Leknev’de (1869), Bulak’ta (1276), Kahire’de (I-VIII, 1312; Süyûtî’nin şerhi ve Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî’nin hâşiyesiyle birlikte, Hasan Muhammed el-Mes‘ûdî’nin kontrolünde, I-VIII, 1348/1930), Bombay’da (nşr. Abdüssamed Şerefeddin, 1392), Beyrut’ta (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-IX, 1406, 1409, kitapları, babları ve hadisleri numaralanıp çok yönlü fihristleri yapılmak suretiyle Süyûtî ve Sindî’nin hâşiyeleriyle birlikte) ve Riyad’da (Mevsûʿatü’l-ḥadîs̱i’ş-şerîf el-Kütübü’s-Sitte [2000], s. 2085-2472) yayımlanmıştır. Liechtenstein’de bulunan Cem‘iyyetü’l-merkezi’l-İslâmî eserin elli iki kitap, 2538 bab ve 5776 hadisten meydana gelen farklı tertipte titiz bir neşrini gerçekleştirmiştir (I-II, 1421/ 2000). es-Sünen’i Ahmed Muhtar Büyükçınar, Ahmet Tekin, Ömer Faruk Harman ve Yaşar Erol Türkçe’ye tercüme etmiştir (I-VIII, İstanbul 1981). Eserin 255 (869) tarihli bir yazması Şam’da Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’dedir. J. Robson es-Sünen’in nüshaları üzerine bir makale kaleme almıştır (“The Transmission of Nasa’i’s ‘Sunan’”, JSS, I, 1956, s. 38-59).

Eser üzerinde muhtelif şerhler yazılmış olup yakın zamana kadar bunların en meşhuru ve en çok istifade edileni Süyûtî’nin Zehrü’r-rubâ ʿale’l-Müctebâ’sı idiyse de Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî’nin 1894 yılında tamamladığı Ḥâşiye, Süyûtî’nin şerhinden daha kapsamlıdır. Bu şerh ve hâşiye es-Sünen’le birlikte Kahire’de (I-II, 1312, 1348; I-IV, 1932; I-VIII, 1964), Kanpûr’da (1848, 1882), Delhi’de (1272, 1281) ve Lahor’da (nşr. Muhammed Atâullah el-Fûcyânî, I-IV, 1376) pek çok defa basılmıştır. Dimnâtî, Zehrü’r-rubâ’yı ʿArfü Zehri’r-rubâ ʿale’l-Müctebâ adıyla ihtisar etmiştir (Kahire 1299). İbnü’n-Ni‘me diye bilinen Endülüslü hadis hâfızı ve

müfessir Ebü’l-Hasan Ali b. Abdullah b. Halef’in on cilt olduğu söylenen (Ziriklî, IV, 304) el-İmʿân fî şerḥi Süneni (Muṣannefi)’n-Nesâʾî Ebî ʿAbdirraḥmân adlı şerhinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı, ayrıca bu eserin el-Müctebâ ve es-Sünenü’l-kübrâ’dan hangisine dair olduğu bilinmemektedir. Abdurrahman b. Ahmed el-Behkelî’nin Teysîrü’l-yüsrâ şerḥu’l-Müctebâ mine’s-Süneni’l-kübrâ adlı bir çalışması vardır (I-IV, San‘a, el-Mektebetü’l-Garbiyye bi’l-Câmii’l-kebîr, nr. 54-58). Muhammed Muhtâr b. Muhammed b. Ahmed eş-Şinkītî’nin Şürûḳu envâri’l-mineni’l-kübrâ el-ilâhiyye bi-keşfi esrâri’s-Süneni’ṣ-ṣuġrâ en-Nesâʾiyye adını verdiği Şerḥu Süneni’n-Nesâʾî’sinde (I-III, Kahire 1410/ 1989) hadislerin râvileri hakkında bilgi verilmekte, hadisi tahrîc eden musannifleri zikredilmekte ve hadisten elde edilen hükümlerle âlimlerin hadis hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmektedir. es-Sünen’in en geniş şerhi, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî’nin Ẕaḫîretü’l-ʿuḳbâ fî şerḥi’l-Müctebâ adını verdiği Şerḥu Süneni’n-Nesâʾî’sidir (I-XLII, Mekke 1428/2007, son iki cildi fihrist). Müellif hadislerin râvileri, lafızları ve mânaları hakkında açıklamalar yapmıştır. es-Sünen’i Vahîdüzzaman Han’ın Ravżu’r-rubâ ʿan tercemeti’l-Müctebâ adıyla şerhettiği ve eserin Lahor’da Hintçe tercümesiyle birlikte yayımlandığı söylenmektedir. Eser üzerindeki diğer çalışmalar arasında

Ebîverdî’nin Kitâbü Ebî ʿAbdirraḥmân en-Nesâʾî fi’s-Süneni’l-meʾs̱ûre ve şerḥi ġarîbih adlı eseri zikredilebilir. İbnü’l-Mülakkın’ın es-Sünen’in Kütüb-i Ḫamse’ye olan zevâidini şerhettiği kaydedilmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1006). Seyyid Kesrevî Hasan da İsʿâdü’r-râʾî bi-efrâd ve zevâʾidi’n-Nesâʾî ʿale’l-kütübi’l-ḫamse adıyla bir eser kaleme almış (I-II, Beyrut 1419/1998), es-Sünenü’l-kübrâ ve el-Müctebâ’daki mürsel rivayetleri Taḳrîbü’n-nâʾî min merâsîli’n-Nesâʾî adıyla bir araya getirmiştir (Beyrut 1418/1998). Kütüb-i Sitte’nin her birine dair hatim merasimlerinde okunmak üzere birer eser kaleme alan Şemseddin es-Sehâvî, es-Sünen hakkındaki çalışmasına Buġyetü’r-râġıbi’l-mütemennî fî ḫatmi’n-Nesâʾî rivâyeti İbni’s-Sünnî adını vermiştir (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, Kahire-Beyrut 1411/1991; nşr. Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhim Abdüllatîf, Riyad 1414/ 1993). Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî’nin es-Sünen hakkındaki takrirleri el-Feyżü’s-semâʾî ʿalâ Süneni’n-Nesâʾî adıyla neşredilmiştir (I, Sehârenpûr 1985-). Nâsırüddin el-Elbânî, Ṣaḥîḥu Süneni’n-Nesâʾî (I-III, Beyrut 1408/1988) ve Żaʿîfü Süneni’n-Nesâʾî

(Beyrut 1410/1990) adıyla iki eser yayımlamıştır. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî'nin Bez̠lü'l-iḥsân bi-taḳrîbi Süneni'n-Nesâʾî Ebî ʿAbdirraḥmân adlı bir çalışması bulunmaktadır (Kahire 1410). Muhammed Eymen eş-Şebrâvî esere Fetḥu'l-muġīs̱ adını verdiği oldukça geniş bir fihrist hazırlamış ve Fihrisü Süneni'n-Nesâʾî adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1988, 1411/1991). Vasiyyullah b. Muhammed Abbas eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-mechûlûn ve'l-metrûkûn fî (Müctebâ)'n-Nesâʾî adıyla yüksek lisans tezi yapmıştır (1396, Câmiatü Ümmi'l-kurâ ed-dirâsâtü'l-ulyâ eş-şer'iyye).

BİBLİYOGRAFYA

Nesâî, ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle (nşr. Fâruk Hamâde), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 39-89; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, I, 167-173; Süyûtî, Zehrü'r-rubâ ʿale'l-Müctebâ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1409/1988, I, 3-6; a.mlf., Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 102, 167; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1006-1007; Sıddîk Hasan Han, el-Ḥıṭṭa fî ẕikri'ṣ-ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 219-220; Sezgin, GAS (Ar.), I, 329-330; Maʿa'l-Mektebe, s. 415-416; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 304; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 86-88; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 24-25; Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî, Şerḥu Süneni'n-Nesâʾî: Ẕaḫîretü'l-ʿuḳbâ fî şerḥi'l-Müctebâ, Mekke 1428/2007, I, 20-56.

M. Yaşar Kandemir

es-SÜNEN

(السنن)

Dârekutnî’nin (ö. 385/995) ahkâmla ilgili, özellikle illetli hadisleri içeren eseri.

Diğer sünenlerin aksine ahkâmla ilgili illetli hadisleri, bunların arasındaki farklılıkları ve kusurları ortaya koymak amacıyla yazılan eserde sahih, hasen, zayıf ve mevzû her tür hadisin yer aldığı, hatta bazı bölümlerinde hiçbir makbul hadise rastlanmadığı görülmektedir. es-Sünen’de yirmi üç kitap içinde yaklaşık 5687 merfû, mevkuf ve maktû hadis bulunmaktadır. Müellif bunların bazısının sıhhat derecesini açıklamışsa da çoğu hakkında bir şey söylememiştir. Kitap sonraki dönemlere Dârekutnî’nin birkaç talebesinin rivayetiyle ulaşmış olup bunlardan Ebû Bekir Muhammed b. Abdülmelik b. Bişrân, Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed b. Abdürrahîm ve Ebû Bekir el-Berkānî’nin nüshalarındaki hadislerin sened ve metinleri arasında bazı farklılıkların bulunduğu, Ebû Tâhir’in rivayetinde “Kitâbü’s-Sebaḳ”ın eksik olduğu bildirilmektedir. es-Sünen Delhi’de (1306, 1310/1892, et-Taʿlîḳu’l-muġnî ile birlikte), Kahire’de (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî, I-IV, 1386/1966, et-Taʿlîḳu’l-muġnî ile birlikte), Medine’de (I-IV, 1386/1966, et-Taʿlîḳu’l-muġnî ile birlikte), Beyrut’ta (I-IV, 1406/1985, et-Taʿlîḳu’l-muġnî ile birlikte; nşr. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ, I-IV, 1417/1996; nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz, I-III, 2001; nşr. Hasan Abdülmün‘im Şelebî, I-VI, 2004; nşr. Abdülganî Mestû, 2006) yayımlanmıştır.

es-Sünen üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmış olup bunlardan Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ el-Gassânî’nin Taḫrîcü’l-eḥâdîs̱i’ḍ-ḍıʿâf min Süneni’d-Dâreḳuṭnî (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad 1411/1991), Azîmâbâdî’nin et-Taʿlîḳu’l-muġnî ʿalâ Süneni’d-Dâreḳuṭnî adlı şerhi (I-II, Delhi 1910; I-IV, Kahire, ts. [es-Sünen ile birlikte]), Muhammed Selîm ve arkadaşlarının Fihrisü eḥâdîs̱ ve âs̱âri Süneni’d-Dâreḳuṭnî (I-II, Beyrut 1986), Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî’nin Fehârisü Süneni’d-Dâreḳuṭnî (Beyrut 1406/ 1986) ve el-Muʿcemü’l-müfehres li-elfâẓi’l-ḥadîs̱i’n-

nebeviyyi’ş-şerîf fî Süneni’d-Dâreḳuṭnî (Beyrut 1406/1986) adlı eserleri zikredilebilir. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî, el-İmâmü’d-Dâreḳuṭnî ve Kitâbühü’s-Sünen adlı bir doktora tezi (1403, Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), Muhammed Râzî Hâc Osman el-Metrûkûn ve merviyyâtühüm fî Süneni’d-Dâreḳuṭnî (1401, Medine İslâm Üniversitesi), Mehmet Dinçoğlu Darekutnî ve Sünen Adlı Eseri (1993, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) başlıklı birer yüksek lisans çalışması yapmışlardır. Abdülfettâh Ebû Gudde, es-Sünnetü’n-nebeviyye ve beyânü medlûlihâ eş-şerʿî ve’t-taʿrîf bi-ḥâli Süneni’d-Dâreḳuṭnî adlı eserinde (Dımaşk 1412/1992) es-Sünen’i özlü bir şekilde tanıtmıştır. Ebû Gudde’nin bu küçük çaplı eserini Harun Reşit Demirel “Sünnet Kavramının Hukukî Anlamı ve Dârekutnî’nin Sünen’i Üzerine Bir İnceleme” (bk. bibl.), Enbiya Yıldırım ve Mesut Duman, “Sünnet İfadesinin Dinî Anlamı ve Dârekutnî’nin Sünen’inin Konumu” (Usûl İslam Araştırmaları, sy. 5 [Adapazarı 2006], s. 77-108) adıyla Türkçe’ye çevirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 2003, Şuayb el-Arnaût’un girişi, I, 30-62; Abdülazîz ed-Dihlevî, Bustânü’l-Muhaddisîn (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 93-94; Azîmâbâdî, et-Taʿlîḳu’l-muġnî ʿale’d-Dâreḳuṭnî (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî, Sünenü’d-Dâreḳuṭnî içinde), Kahire 1386/1966, I, 9-10; Sezgin, GAS, I, 207; M. Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, s. 110-111; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 95-96; Abdülfettâh Ebû Gudde, es-Sünnetü’n-nebeviyye ve beyânü medlûlihâ eş-şerʿî ve’t-taʿrîf bi-ḥâli Süneni’d-Dâreḳuṭnî, Dımaşk 1412/1992, s. 22-40; a.mlf., “Sünnet Kavramının Hukukî Anlamı ve Dârekutnî’nin Sünen’i Üzerine Bir İnceleme” (trc. Harun Reşit Demirel), www.dinbilimleri.com/dergi/cilt5/sayı1/makale/demirel.pdf), s. 305-331.

Abdullah Aydınlı

es-SÜNENÜ'l-KÜBRÂ

(السنن الكبرى)

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin (ö. 458/1066) ahkâm hadislerini bir araya getirdiği eseri.

es-Sünenü'l-kebîr diye de anılan eser fıkıh bablarına göre tasnif edilmiş bir çalışma olup tertibinde Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ı esas alınmıştır. İçinde merfû hadisler yanında çokça mevkuf ve maktû rivayet bulunduğu için musannef türü eserlere benzediği de belirtilmektedir. Kitabın telif amacı Hz. Peygamber'in ahkâma dair hadislerini ve uygulamalarını bir araya getirmek, şer'î hükümlerde delil kabul edilen mevkuf ve maktû haberleri konularına uygun fıkıh babları altında toplamak, böylece Şâfiî mezhebinin Kitap ve Sünnet'e dayanan bir mezhep olduğunu kanıtlamaktır

(Necm Abdurrahman Halef, eṣ-Ṣınâʿatü'l-ḥadîs̱iyye, s. 104).

Beyhakī'nin 399'da (1008) daha on beş yaşında iken hadis yazmaya başlaması, 405 (1014) yılında vefat eden hocası Hâkim en-Nîsâbûrî'den semâ yoluyla 10.000 civarında hadis rivayet etmesi ve bunlardan 8491'ine es-Sünenü'l-kübrâ'da yer vermesi (a.g.e., s. 41, 49) eserinin malzemesini çok erken bir dönemde toplamaya yöneldiğini göstermekte, tasnifin ise uzun bir zaman dilimi içerisinde gerçekleştirildiği bilinmektedir. es-Sünenü'l-kübrâ'nın başında yer alan semâ kaydında eserin 405'te (1014) veya daha öncesinde yazılmaya başlandığını ima eden bir bilgi yer almaktaysa da (I, 2) bunun doğru olmadığı, semâ kaydı hakkında bilgi verenlerin hatasından kaynaklandığı anlaşılmıştır (Necm Abdurrahman Halef, el-İmâmü'l-Beyhaḳī, s. 111). Genç yaşta ilmî seyahatlere çıkan ve yirmiden fazla ilim merkezini dolaşan Beyhakī, hadis ve ricâli konusunda elde ettiği geniş birikim ve topladığı malzeme ile 430 (1038) yılında Beyhak'a dönerek eser telifine yönelmiş, el-Mebsûṭ adlı eserinden sonra es-Sünenü'l-kübrâ'yı telife başlamış ve 12 Cemâziyelâhir 432'de (17 Şubat 1041) eserini tamamlamıştır (es-Sünenü'l-kübrâ, X, 351).

es-Sünenü'l-kübrâ, ihtiva ettiği 30.000'e yakın isnad ve 26.490 müsned rivayetle (Necm Abdurrahman Halef, eṣ-Ṣınâʿatü'l-ḥadîs̱iyye, s. 16) en çok hadis içeren sünenlerden biri sayılır. Kitap ve bab esasına göre düzenlenen eser yetmiş bir kitaptan meydana gelir. Beyhakī eserini kaleme alırken kendisinden önce yazılan sünen türü eserlerden usul ve malzeme yönünden fazlasıyla istifade etmiş, rivayetlerin bir kısmını kendisine ulaşan muttasıl senedlerle hocalarından, bir kısmını daha önce telif edilen eserlerden semâ yoluyla almıştır. Kaynak olarak kullandığı eserlerin büyük bir kısmı sahîfe, cüz, müsned, musannef, sahih, sünen, müstedrek, müstahrec, emâlî ve fevâid gibi eserler olmakla birlikte tefsir, fıkıh, fıkıh usulü, megāzî, siyer, tarih, ensâb, menâkıb ve muʻcem türü kitaplardan da yararlanmıştır. Bu eserlerin rivayetleri üzerinde yapılan değerlendirmelerden haberdar olmuş ve bunlardan şartlarına uyanları seçme imkânı bulmuştur. Necm Abdurrahman Halef, Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'da kullandığı kaynaklardan 169'unun adını tesbit etmiş, ancak adı geçmeyenlerin bu rakamdan birkaç misli daha fazla olduğunu belirtmiştir (Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, XVIII/71-72 [1406], s. 65-95). Tâbiînden Süfyân es-Sevrî'nin Kitâbü'l-Ferâʾiż'i büyük ölçüde es-Sünenü'l-kübrâ içinde günümüze ulaşmıştır.

Önceki eserlerde yer almayan birçok hadis ihtiva eden es-Sünenü'l-kübrâ'da hadisler bilinen bütün tarikleriyle zikredilmiş, şâhid ve tâbileri gösterilmiş, râviler cerh ve taʻdîl açısından değerlendirilmiş, rivayetler sahih olup olmama yönüyle incelenmiş, hadis ve eserlerden çıkarılabilecek hükümler belirtilmiş, garîb lafızlar ve illetler açıklanmış, nâsih ve mensuh rivayetlere işaret edilmiş ve birbirine zıt gibi görünen rivayetlerin ihtilâfları giderilmeye çalışılmıştır. Eserde delil olarak kullanılan hadisleri güçlendirmek maksadıyla sık sık farklı isnadlar sıralanmış, bazan aynı hadisle ilgili dört veya beş isnad birbirine bağlanmıştır. Bu arada tekrara düşmekten sakınılmakla birlikte farklı konulara delil teşkil eden bir rivayetin birkaç yerde zikredildiği olmuştur. Merfû hadis bulunmayan yerlerde mevkuf ve mürsel hadisler delil olarak zikredilmiş, bazan merfû rivayet olduğu halde zayıf görülmesi yüzünden mevkuf ve mürsel rivayetler ona tercih edilmiştir. Senedi zayıf veya metni kusurlu rivayetler delil olarak kullanılmamakla birlikte bunların da ihticâca uygun bulunmadığını göstermek için zikredildiği olmuştur. es-Sünenü'l-kübrâ'da müellif zaman zaman eserin metodu hakkında bilgisi olmayan okuyucuyu yanıltabilecek

ifadelere yer vermiş, Hâkim en-Nîsâbûrî yerine Ebû Abdullah el-Hâfız, İbn Huzeyme yerine Ebû Bekir b. İshak, İbn Adî yerine Ebû Ahmed, Dârekutnî yerine Ali veya Ali b. Ömer demiştir. Eseri Beyhakī'den rivayet eden râviler de "kāle'l-İmâm Ahmed", "kāle'ş-şeyh" ve "kāle Ebû Bekir" gibi ifadeler kullanmışlardır (örnekler için bk. es-Sünenü'l-kübrâ, I, 314; IX, 128; X, 54).

İbnü's-Salâh, hadis ilmine tâlip olanların okuması gereken kitapları sıralarken Ṣaḥîḥayn ile Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin es-Sünen'lerinden sonra es-Sünenü'l-kübrâ'yı zikrederek onu Kütüb-i Sitte'nin altıncı kitabı kabul etmiştir (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 251). Zehebî de eserin benzersiz olduğuna işaret etmiş (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 166), Sübkî tertip ve güzelliği itibariyle eşsiz olduğunu söylemiş (Ṭabaḳāt, IV, 9), Şemseddin es-Sehâvî, bütün sünenlerin önünde yer alması gerektiğini ifade ettikten sonra hadis âlimlerinin Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin es-Sünen'lerini öne almalarının müelliflerinin daha önce vefat etmiş ve şöhretlerinin yayılmış olmasından kaynaklandığını belirtmiştir (Fetḥu'l-muġīs̱, II, 376-377). Alâeddin İbnü't-Türkmânî, es-Sünenü'l-kübrâ'da tesbit ettiği bazı kusurlara işaret etmek üzere el-Cevherü'n-naḳī fi'r-red ʿale'l-Beyḥaḳī adıyla bir eser yazmış (I-II, Kahire 1316, 1329), ancak bazı itirazlarında isabet bulunmadığı kaydedilmiştir (Necm Abdurrahman Halef, eṣ-Ṣınâʿatü'l-ḥadîs̱iyye, s. 8).

es-Sünenü'l-kübrâ, Alâeddin İbnü't-Türkmânî'nin el-Cevherü'n-naḳī'siyle birlikte neşredilmiştir (I-X, Haydarâbâd 1344-1357; Beyrut-Riyad 1406/1986). Her cildin sonunda ayrıntılı fihristlerin yer aldığı bu neşir için Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî Fihrisü eḥâdîs̱i's-Süneni'l-kübrâ (Beyrut 1406/1986), İbrâhim Şemseddin Fehârisü eḥâdîs̱ ve âs̱âri's-Süneni'l-kübrâ (Beyrut 1415/1994) adıyla fihristler hazırlamıştır. Eser Beyhakī başta olmak üzere birçok âlim tarafından ihtisar edilmiştir. Müellifin Muḫtaṣarü's-Süneni'l-kübrâ adlı muhtasarından sonra (Sem'ânî, I, 425) Hanefî fakihi İbn Abdülhak el-Vâsıtî eseri beş cilt halinde kısaltmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1007). Zehebî'nin el-Mühez̠z̠eb fi'ḫtiṣâri's-Süneni'l-kebîr'i (Muḫtaṣarü's-Süneni'l-kübrâ), ilk râviler dışında senedlerin hazfedilmesi ve mükerrer metinlerin çıkarılmasıyla hazırlanmış, Kütüb-i Sitte müellifleri tarafından rivayet edilen hadislerin çoğu remizlerle gösterilmiş, böylece kitabın hacmi yarıya indirilmiştir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 467; TSMK, Medine, nr.

258-259); ayrıca eserin oldukça hatalı ve eksik bir baskısı yapılmıştır (nşr. Hammâd İbrâhim Ahmed - Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-IV, Kahire 1390/1970). Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa‘rânî’nin muhtasarı yanında (a.g.e., a.y.) Dâh eş-Şinkītî lakabıyla bilinen çağdaş müellif Muhammed b. Ahmed el-Moritânî de Fetḥu’l-İlâh fi’ḫtiṣâri’s-Süneni’l-kübrâ adıyla bir eser kaleme almış, ancak çalışmasında zaman zaman Beyhakī’nin değerlendirmelerini ve hadislerin kaynaklarını kaldırdığı için eleştirilmiştir (Necm Abdurrahman Halef, eṣ-Ṣınâʿatü’l-ḥadîs̱iyye, s. 116-117). Bu muhtasar Rıdvân es-Seyyid’in notlarıyla birlikte yayımlanmıştır (I-V, Beyrut 1398/1978). Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî, Fevâʾidü’l-münteḳī li-zevâʾidi’l-Beyhaḳī adlı eserinde es-Sünenü’l-kübrâ’nın Kütüb-i Sitte’ye olan zevâidini tahrîc etmiş, bu zevâidin müellif hattıyla eksik bir nüshası günümüze ulaşmıştır (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hadis, nr. 357). Bu eser de İbnü’l-Annâbî diye meşhur olan Muhammed b. Mahmûd el-Cezâirî tarafından

el-Muḳteṭaf min Fevâʾidi’l-münteḳā li-zevâʾidi’l-Beyhaḳī adıyla ihtisar edilmiş, bu muhtasarın bir kısmı zamanımıza kadar gelmiştir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 20334b). Beyhakī, el-Medḫal ilâ Kitâbi’s-Sünen adlı es-Sünenü’l-kübrâ’ya giriş mahiyetindeki eserinde daha çok ilmin önemi ve âlimlerin fazileti gibi konulara değinmiştir. Muhammed Ziyâürrahman el-A‘zamî tarafından usûl-i hadîse dair kaybolmuş olan birinci cüzünün bulunmadığı eksik bir nüshası esas alınarak yayımlanan el-Medḫal (Küveyt 1405/1985) Zehebî tarafından ihtisar edilmiştir (Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 383). es-Sünenü’l-kübrâ üzerine yoğunlaşan Necm Abdurrahman Halef eseri isnad, metin, cerh ve ta‘dîl ile hadis teknikleri ve kaynakları açısından incelemiş, bu konularda müstakil eser ve makaleler yazmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344-57, I, 2, 314; IX, 128; X, 54, 351; a.mlf., es-Sünenü’ṣ-ṣaġīr (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Karaçi 1410/1989, neşredenin girişi, I, 65-66; a.mlf., ez-Zühdü’l-kebîr (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1408/1987, neşredenin

girişi, s. 37-38, 43-44; Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, et-Taḥbîr fi’l-muʿcemi’l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, I, 425; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîṣ, s. 251; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 166; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 9; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 376-377; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1007; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 33; Necm Abdurrahman Halef, ʿUlûmü’l-isnâd mine’s-Süneni’l-kübrâ, Riyad 1409/1989, s. 174, 179, 181, 183, 201-202; a.mlf., eṣ-Ṣınâʿatü’l-ḥadîs̱iyye fi’s-Süneni’l-kübrâ li’l-İmâm el-Beyḥaḳī, Mansûre 1412/1992, s. 8, 16, 41, 49, 80, 103-175; a.mlf., el-İmâmü’l-Beyḥaḳī, Dımaşk 1414/ 1994, s. 111, 117-118, 143-177; a.mlf., “Mevâridü’l-İmâm el-Beyḥaḳī fî kitâbihi’s-Süneni’l-kübrâ”, Mecelletü’l-Câmiʿati’l-İslâmiyye, XVIII/ 71-72, Medine 1406, s. 65-95; Ahmed b. Atıyye b. Ali el-Gāmidî, el-Beyḥaḳī ve mevḳıfühû mine’l-ilâhiyyât, Medine 1412/1992, s. 76-78, 79-80; Abdüssettâr eş-Şeyh, el-Ḥâfıẓu’ẕ-Ẕehebî, Dımaşk 1414/1994, s. 383.

Mehmet Efendioğlu

SÜNNET

(السنّة)

Hz. Peygamber’in söz, fiil ve onaylarının ortak adı, şer‘î delillerin ikincisi.

Sözlükte “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” mânalarındaki sünnet kelimesinin terim anlamı fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelâm ilimlerinde farklılıklar göstermekle birlikte bunların hepsi Resûl-i Ekrem’le ilişkili olma veya onun yolunu izleme noktasında birleşir. Fıkıh usulü terminolojisinde sünnet öncelikle şer‘î hükümlerin meşruiyet delillerinden ikincisini ifade eder ve “Resûlullah’ın söz, fiil veya tasvipleri” (takrirleri) şeklinde tanımlanır (Teftâzânî, II, 2). Hadis ilminde de farklı anlayışlar mevcuttur, ancak hadis âlimlerinin çoğunluğunca sünnet hadisle eş anlamlı sayılmakta ve yapılan tanım fıkıh usulüyle paralellik göstermektedir (bk. HADİS). Yine fıkıh usulünde dinen yapılması kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen fiilleri belirten geniş anlamıyla mendubun en önemli bölümünü sünnetler oluşturur ve fürû-i fıkıh bağlamında sünnet terimi fiillerin dinî açıdan değerlendirilmesi sırasında bu anlamıyla kullanılır (bk. SÜNNET). Kelâm ilminde sünnet “Hz. Peygamber ve ashabının itikad ve amelde takip ettikleri yol” anlamındadır (aş.bk.).

Kur’ân-ı Kerîm’de sünnet kelimesi iki yerde çoğul şekliyle (sünen) olmak üzere on altı defa geçer. Bunların bir kısmında “geçmiş ümmetlerin başına gelen ders alınacak olaylar” ve “geçmiş ümmetlerin takip ettiği doğru yollar” anlamında, çoğunda ise lafza-i celâle veya zamire izâfetle “Allah’ın muamelesinde içkin olan kurallılık / kanunîlik” mânasında kullanılır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “snn” md.; ayrıca bk. SÜNNETULLAH). Hadislerde sünnet kelimesi ve çoğulu gerek Hz. Peygamber’e, halifelere ve başka insanlara atfedilerek sözlük anlamları çerçevesinde, gerekse “Resûl-i Ekrem’in peygamber sıfatıyla uygulayıp öğrettiği davranışlar” anlamında geniş biçimde yer almıştır. “Kim güzel bir âdet (sünnet-i hasene) başlatırsa kendisine hem o güzel davranışın karşılığı hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin sevabı verilir; yine kim kötü bir âdet başlatırsa kendisine hem o davranışın hem de kıyamete kadar onu örnek alan

kimselerin günahı yüklenir" (İbn Mâce, "Mukaddime", 14); "Benim ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine uyun" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5) meâlindeki hadisler birinci gruptakilere, "Size iki şey bıraktım, onlara tutunduğunuz sürece sapmazsınız: Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünneti" (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳader", 3); "Sünnetimden yüz çeviren benden değildir" (Buhârî, "Nikâḥ", 1; Müslim, "Nikâḥ", 5) meâlindeki hadisler ikinci gruptakilere örnek gösterilebilir (ayrıca bk. Wensinck, el-Muʿcem, "sünnet" md.). Hadis kaynaklarında, Resûlullah'tan nakledilen hadisleri toplayıp bunlara uygun biçimde hayatını düzenleme yönünde çaba göstermek "ittibâu's-sünne, el-i'tisâm bi's-sünne" vb. ifadelerle anılmıştır.

Sahâbe ve tâbiînin sözlerinde sünnet kelimesinin Hz. Peygamber'in örnek uygulamaları yanında Ebû Bekir'in sünneti, Ömer'in sünneti ve müslümanların sünneti ifadelerinde olduğu gibi (Buhârî, "Eḍâḥî", 1; Nesâî, VI, 458; Nevevî, IX, 20) daha çok örnek alınan diğer davranışlar, bazan da namazın sünneti ve i'tikâfın sünneti ifadelerindeki gibi (el-Muvaṭṭaʾ, "İʿtikâf", 3; Buhârî, "Eẕân", 145) "bir ibadetin yapılma şekli" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Başlangıçta sünnetin, Resûl-i Ekrem yanında onun yetiştirdiği sahâbe ile onları takip eden tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin yaşantılarında mevcut olduğu var sayıldığından sünnetin derlenmesine ilişkin ilk yazılı metinler Hz. Peygamber'in hadislerinden başka sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin dinî içerikli söz ve uygulamalarını da içermekteydi. İmam Mâlik gibi bazı âlimlerin "Medineliler'in ameli", "bizde (Medine'de) üzerinde ittifak edilmiş hususlar", "insanların uygulaması", "bilinegelen uygulama" vb. ifadelerle tanımladığı uygulama da önemli ölçüde bu anlamda sünneti içermekteydi (el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 7; "Büyûʿ", 61; ayrıca bk. AMEL-i EHL-i MEDÎNE). Ancak bu nitelikteki uygulamalarla toplumdaki örf ve âdetlerin karıştırılması tehlikesi her zaman mevcut olduğundan genel sünnet tanımının daha açık bir hale getirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Kronolojik sırayla Ebû Hanîfe, Mâlik, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan ve Şâfiî gibi ilk fakihler sünnet malzemesinin tesbitinde gittikçe artan oranda dinî nitelikli sünnet ve yerel örf ve âdetlerle karışmış sünnetleri birbirinden ayırma çabasına girmiştir. Leys b. Sa'd'ın amel-i ehl-i Medîne konusunda Mâlik'e (Yahyâ b. Maîn, IV, 487-497) ve Ebû Yûsuf'un sünnet hakkında Evzâî'ye (Şâfiî, el-Üm, VII, 337, 343) yönelttiği eleştirilerde görülen, dinî içerikli sünnetin bu nitelikte olmayan sünnetten ayrıştırılması bilinci en yüksek düzeyde ifadesini Şâfiî'nin er-

Risâle'sinde bulmuştur. Bu olgu XX. yüzyıl şarkiyatçıları tarafından, Hz. Peygamber'in söz ve tasarruflarının Kur'an yanında dinî hükümlerin ikinci kaynağı olarak tanımlanmasının, dolayısıyla Resûlullah'ın hadislerinin sünnetin veri tabanı diye belirlenmesinin ilk defa Şâfiî tarafından ortaya atıldığı veya en azından bu yaklaşımın onun tarafından sonuçlandırıldığı, daha önceki nesillerin algılamasında Resûl-i Ekrem'in rolünün

bu şekilde tanımlanmadığı, aksine sünnetin hadislerden bağımsız salt gelenek anlamı içerdiği iddiasına temel yapılmıştır. Halbuki terim olarak sünnetin başlangıçta sadece Hz. Peygamber'in rolüne işaret etmediği doğru olsa da onun söz ve davranışlarının dinî hükümlerin kaynağı olduğu düşüncesi ilk İslâm toplumundan itibaren temel bir ilke şeklinde görülmektedir. Şâfiî gibi âlimlerin yaptığı iş, sünnet kelimesinin başka kullanımlarından ayrıştırılarak sadece Resûlullah'a atfen kullanımını sağlama yönünde terimsel bir yenilik getirmektir. er-Risâle dikkatle incelendiğinde Şâfiî'nin, İslâm ilim çevrelerinde yerleşik düşüncenin izini sürerek onu ilk defa tutarlı bir teorik çerçevede ifade etmekten başka bir şey yapmadığı görülür (ayrıca bk. er-RİSÂLE). Sünnet, Resûlullah'ın ve ashabının çağından bakıldığında beşerî düzlemde yaşanan İslâmî hayat modeli idi ve bu yönüyle bir uygulamalar bütünüydü. Fakat İmam Ebû Hanîfe'nin ya da Şâfiî'nin yaşadığı dönemden bakıldığında içindeki öz İslâmî unsurların ayrıştırılarak bu uygulamaların evrensel İslâmî hayat tarzına temel teşkil edecek biçimde kurgulanması gerekiyordu. Şâfiî'nin er-Risâle'sinde görülen kurgusal dil ve söylemin sebebi budur ve Şâfiî yahut onu takip edenler mevcut anlayış ve uygulamadan bağımsız bir teori ihdas etmiş değildir. Meselâ Şâfiî öncesi fıkıh âlimleriyle Şâfiî arasında, Resûl-i Ekrem'e aidiyeti yaygın biçimde bilinen dinî içerikli uygulamaların sünneti teşkil ettiği konusunda farklı bir anlayış yoktur. Bununla birlikte tedvin çağı öncesinde yaygınlaşmamış haber-i vâhid rivayetlerin tesbiti, bunların Hz. Peygamber'in sünneti anlamında örneklik teşkil edip etmeyeceği, eğer ediyorsa hangi şartlarda ettiği konusunda Şâfiî ile diğerleri arasında farklı anlayışlar vardır. Bu husus, şarkiyatçıların araştırmalarında iddia edildiği gibi Resûl-i Ekrem'in otoritesinin kabul edilip edilmemesiyle ilgili bir tartışma olmayıp sadece ondan nakledilen verilerin sahihliğinin tesbitiyle ilgilidir ve bu çabalar neticesinde fıkıh usulü ilminde ortaya konan şekliyle sünnet teorisi ortaya çıkmıştır.

Hüküm Kaynağı Olarak Sünnet. Müslümanlar için Resûlullah'a uymanın gerekliliği onun davranışlarındaki örneklik özelliğine dikkat çeken (el-Ahzâb 33/21), ona uymayı (Âl-i İmrân 3/31) ve itaati (meselâ Âl-i İmrân 3/32) emreden, kendisine Kur'an'ı açıklama görevinin verildiğini ifade eden (en-Nahl 16/44) âyetlerden anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in kitabı ve hikmeti öğrettiğini bildiren âyetlerde geçen hikmet kelimesinin (meselâ bk. el-Bakara 2/129) İslâm'da dinî bilgiyi belirlemede Resûlullah'ın rolüne, dolayısıyla sünnete işaret ettiği bazı âlimlerce dile getirilmiştir (meselâ bk. Şâfiî, er-Risâle, s. 245-257). Bu âyetler ve Resûl-i Ekrem'in konuya ilişkin beyan ve tavırları ışığında onun yirmi iki yılı aşan peygamberlik dönemi boyunca Kur'ân-ı Kerîm'i açıklayıp uygulayan söz ve davranışları dinî hükümlerin ikinci kaynağı olarak algılanmış, daha sonra Kur'an ve Sünnet şeklinde ifade edilen bu ilke bütün İslâm mezheplerinin ittifak ettiği bir temel sayılmakla birlikte sünnet, Kur'an'ın lafzıyla da vahiy (vahy-i metlüv) olmasına karşılık lafzı değil mânası vahiy (vahy-i gayr-i metlüv) kabul edilerek Kur'an'la aynı konumda tutulmasa bile onu tamamlayan bir konumda görülmüş ve değişik açılardan sınıflamalara tâbi tutulmuştur. Bunlardan sünnetin sonraki nesillere intikal biçimini esas alan ayırım sünnetin sıhhati meselesiyle ilgilidir. Yapısal özelliği açısından uygulanan ayırımda sünnetin Hz. Peygamber'in sözleri (kavl), eylemleri (fiil) ve onaylayıcı tavırları (takrir) olmak üzere üç türden oluştuğu tesbit edilmiştir. Resûlullah'ın gördüğü ve duyduğu halde onay biçiminde yorumlanabilecek tavırları anlamına gelen takrirî sünnetin ilgili davranışın en azından yasaklanmadığını gösterdiği, sözlü sünnetin içerdiği emir ve yasakların ise ilke olarak Kur'an'dakiler gibi bağlayıcı olduğu kabul edilmiştir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm lafız ve mâna yönünden mütevâtir olduğundan büyük çoğunlukla haber-i vâhidlerden meydana gelen sünnet pratikte Kur'an'dan farklı bir konuma sahip olmuştur. Hz. Peygamber'in fiilleri tek başına bağlayıcı bir otoriteye sahip bulunmamakla birlikte çeşitli karînelerle dinî nitelik kazanabilecek mahiyette görülmüştür. Meselâ bir yiyeceği yemesi gibi, bir şeyin Resûlullah tarafından yapıldığının tesbit edilmesi o şeyin en azından günah olmayıp mubah sayıldığını gösterir. Bir eylemi Resûl-i Ekrem'in dinî bir vecîbeyi yerine getirmek için yaptığı biliniyorsa o eylem bağlayıcı bir kural olur; diğer bir ifadeyle sözlü bir emrin nasıl yapılacağını gösteren eylem o emrin hükmünü alır. Meselâ Hz. Peygamber'in namazın nasıl kılınacağını gösteren fiilî hadisleri böyledir. Onun dinî vecîbeler dışında ibadet (takarrub, kurbet) amacıyla yaptığı

bilinen eylemlerin müslümanlar bakımından zorunlu olmasa da dinen teşvik edildiği kabul edilir; bir eylemi çoğunlukla yapıp bazan terketmesi ise o eylemin daha güçlü biçimde tavsiye edildiğini gösterir.

Sünnetin kaynaklık değerini belirleme bağlamında Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ifadesiyle hem bir beşer olduğu hem de vahiy alma özelliğine sahip bulunduğu dikkate alınıp (el-Kehf 18/110; Fussılet 41/6) İslâm âlimlerince belirli ayırımlar yapılmıştır. Buna göre Resûlullah'ın sırf insan olarak davranışları dinî hüküm ifade etmese de ona olan sevginin bir tezahürü şeklinde bu konuda onu izleyenin niyetinden dolayı uhrevî mükâfat elde edebileceği kabul edilmiştir. Resûl-i Ekrem'in peygamber sıfatıyla yaptığı davranışları ise dinî hüküm kaynağıdır. Ayrıca onun devlet başkanı, kumandan, yargıç, aile reisi, kanaat önderi vb. rolleri ve konumları da vardır. Bu sıfatlar bir yönüyle Resûlullah'ın insanî özelliklerinden öğeler taşırken aynı zamanda peygamberlik özelliğinden doğan öğeler de barındırmaktadır. Dolayısıyla onun bir söz veya tasarrufunun dinî-evrensel bir nitelik mi taşıdığı yoksa salt insanî bir kanaat veya yargı mı içerdiğinin tesbit edilmesi dinî hüküm kaynağı olan sünnetin kapsamının tanımlanması açısından önemlidir. Bu belirlemede Kur'ânî tebliğin temel ölçü alınması gerektiği ise açıktır.

Sünnet fıkhî hüküm kaynakları sıralamasında teorik olarak Kur'an'dan sonra gelse de İslâm düşüncesinde sünnetle Kur'an'ın bir bütünlük arzettiği var sayılır ve ancak Kur'an'da mevcut bir hükmün sünnette yer alan bir rivayetle fiilen çelişip uzlaştırılmasının mümkün olmadığı durumlarda Kur'an'daki hükmün alınıp o rivayetin terkedileceği kabul edilir. Fakat bu durumda bir âlimin açık diye nitelediğini diğeri kapalı görebildiği veya birinin uzlaştırılabilir saydığı âyet ve hadisleri diğeri uzlaştırılamaz sayabildiği için ictihad ve uygulamada farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Esasen sünnette yer alan hükümler Kur'an'daki hükümlerle karşılaştırıldığında dört durum ortaya çıkar. 1. Kur'an'daki hükme tamamen uyan sünnet. Bu durumda sünnet Kur'an'ı teyit edici niteliktedir. Meselâ, "Gönül hoşnutluğu olmaksızın bir müslümanın malı bir başkasına helâl olmaz" hadisi (Müsned, V, 72), "Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret müstesna mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin" âyetinin (en-Nisâ 4/29) getirdiği hükmü ifade etmektedir. 2. Kur'an'daki hükmü açıklayan sünnet.

Kur’an’daki mücmel ve müşkil lafızları açıklığa kavuşturan, umumi hükümleri tahsis eden ve mutlak

hükümleri takyit eden sünnet bu kısmı oluşturur. Meselâ namaz vakitlerini ve rek‘atlarını, namazda kıraati bildiren hadisler, “Namazı kılın” âyetini (el-Bakara 2/43) açıklamaktadır. “Bir kadın halası veya teyzesi üzerine nikâhlanamaz” hadisi (Buhârî, “Nikâḥ”, 27), “Bunların yukarıda sayılanların dışındakiler size helâl kılındı” âyetinin (en-Nisâ 4/24) umumunu tahsis etmektedir. 3. Kur’an’da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm getiren sünnet. Meselâ ninenin miras hakkına sahip olduğunu bildiren, sadaka-i fıtrı ve vitir namazını teşrî‘ kılan hadisler böyledir. 4. Kur’an’daki hükmü nesheden sünnet. Anne, baba ve akrabaya vasiyet yapılabileceğini bildiren âyetin (el-Bakara 2/180), “Mirasçıya vasiyet yoktur” hadisiyle (Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 6) neshedilmesi bu durumun örnekleri arasında zikredilir. Ancak bu görüş Kur’an’ın sünnetle neshedilebileceğini kabul eden çoğunluğa aittir (bk. NESİH).

Sıhhat Açısından Sünnet. Hz. Peygamber’den nakledilen sünnet malzemesinin ona aidiyetinin doğruluğunu (sıhhat) tesbitte nasıl bir yol izleneceği hususu kelâmda ve fıkıh usulünde haber teorisi esas alınarak çözülmüştür. Bir kimseye görmediği olayla ilgili verilen bilginin (haber) aklî açıdan kesin doğru, kesin yanlış ve ihtimalli olmak üzere üçe ayrıldığı bu teoriye göre meselâ Hz. Muhammed’in yaşadığı, Kur’an’ı tebliğ ettiği, namaz, oruç ve hac gibi dinin temel hükümlerini insanlara öğrettiği vb. bilgiler o dönemden itibaren büyük kitleler tarafından nesilden nesile tevâtür yoluyla aktarılan kesin doğru haberlerdir (bk. MÜTEVÂTİR). Buna karşılık onun Hz. Mûsâ döneminde yaşadığı gibi tarihî gerçeklere aykırı bilgiler kesin yanlış haberlerdir. Bu iki kategori dışında kalan haberler ise ihtimalli olarak nitelenmiş ve bilgi değeri tartışmaya açık sayılmıştır (bk. HABER-i VÂHİD). Konu bilgi kuramı açısından değerlendirildiğinde mütevâtirin zorunlu kesin bilgi, haber-i vâhidin ise kesin olmayan baskın kanaat oluşturduğu kabul edilir. Hanefîler bu ikisi arasında meşhur haber diye bir üçüncü kategoriden söz eder. Meşhur onlara göre baskın kanaatin üstünde, fakat kesin zorunlu bilginin altında insanın kalbini ve zihnini tatmin eden bir bilgi türüdür (bk. MEŞHUR). Mütevâtir sünnetin dinî hüküm inşasında kaynak değeri taşıdığında görüş ayrılığı yoktur; meşhur haberler de büyük çoğunluk tarafından bu kapsamda görülür. Haber-i

vâhidin dinî hüküm koyup koyamayacağı ise tartışma konusudur. Ehl-i hadîs ve onlar gibi düşünen bazı fıkıh mezhepleri, bu nitelikte de olsa hadisçilerin ölçülerine göre sahih kabul edilen hadisin dinî hükümlere dayanak teşkil edeceği görüşündedir. Ancak İslâm âlimlerinin çoğunluğu, bu tür hadislerin prensip olarak İslâm'ın inanç esasları dışındaki konularda ve Kur'an'la mütevâtir sünnet yanında müctehidin inceleme süzgecinden geçirilmesinden sonra hüküm kaynağı olabileceği kanaatindedir. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber'in otoritesinin sorgulanması değil ona nisbet edilen bilgiyle ilgili güvenilirlik kuşkusunun dile getirilmesidir. Böylece İslâm'ın esasları kesin bilgi sağlayan yollarla tesbit edilirken temel İslâmî hükümlerin dışındaki alanlarda ihtimalli bilgilere dayanılabilmesi, zaman ve şartlara göre farklı şekillerde yorumlanabilecek esnek bir İslâm anlayışının oluşmasına imkân hazırlamıştır. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu fıkıh, kelâm ve ahlâkla ilgili prensipleri belirlerken mütevâtiri hareket noktası almış ve ihtimalli bilgileri bu ana esaslar çerçevesinde yorumlamıştır. Böylece sünnet bir yandan tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf eserlerinin ortak paydasını oluşturan bir öz ve temeli yaşatmış, öte yandan değişen zaman ve şartlarda ortaya çıkan alternatif yorumlar olan mezheplerin meydana gelmesine zemin hazırlayan etkenler arasında özel bir yere sahip olmuştur.

Sünnet ve Çağdaş Tartışmalar. Klasik sünnet teorisi XVIII. yüzyıla kadar büyük ölçüde korunmuştur. Daha sonra İslâm dünyası sömürgeci güçlerin saldırılarına mâruz kaldıkça geleneksel dinî düşünceler sorgulanmaya ve İslâm toplumunda ıslah çağrıları dile getirilmeye başlanmıştır. Bu ıslah projelerinin temel iddiasına göre İslâm düşüncesinde İslâm'ın özünden, yani Kur'an ve Sünnet'ten sapma meydana geldiği için müslümanlar gerilemiştir ve Kur'an'la Sünnet'e dönüş olmaksızın bu gerilemeyi durdurmak mümkün değildir. Bu bağlamda sünnet denildiğinde çoğunluk, geçmişte İslâm âlimlerinin çeşitli ekoller aracılığıyla geliştirdikleri sünnet yorumlarını içine alan bir sünnet anlayışına sahipken ehl-i hadîs veya Selefî nitelemesiyle öne çıkan gruplar sünneti sadece hadis mecmualarına hasreden bir yaklaşımı benimser. İkinci tür anlayış, çoğunluk tarafından bazı noktalarda İslâm düşüncesini zengin birikiminden mahrum bırakmak ve müslümanların düşüncesini dar kalıplara hapsetmekle eleştirilmektedir. Öte yandan modernizmin etkisiyle geleneği yanlışlardan arındırma söylemiyle ortaya çıkan başka yaklaşımlar da vardır. Bunların en radikali,

İslâm’ın Kur’an dışında vahiy temelli bilgi kaynağı bulunmadığını iddia eden Kur’ancılık / meâlcilik düşüncesidir. Diğer bir kesim ise sünnetin otoritesini inkâr etmemekle birlikte hadislerin özellikle modernist ideolojiyle çeliştiği kabul edilen unsurlarının uydurma olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda kadınlarla ilgili hadisler önemli bir yer tutmaktadır. Modernist yöntem, tutarlı bir metodolojiye dayanmadan sırf modern hayatla veya aydınlanmacı akılla çeliştiği varsayımından hareket edip hadislerin sıhhatine dair keyfî hüküm vermekle itham edilmiştir. Modernizmin dar din anlayışını esas alan bir başka yaklaşım ise Hz. Peygamber’in otoritesini bu anlamıyla dinî alana hapsederek, onun hayatın her alanınıyla ilgili öğretilerini ve örnekliğini (sünnetini) sadece kişiyle yaratıcısı arasındaki mânevî-ruhanî saha ile sınırlamaktadır. Bu yaklaşım, büyük çoğunluk tarafından madde-mâna ve dünya-âhiret arasında dengeli bir tutumu benimseyen İslâm’ın özelliklerine uymamakla eleştirilmiştir. Kısacası, günümüz İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre sünnet, Kur’an ilkelerinin hayata geçirilmiş ve günlük yaşayış formlarına dökülmüş şekli olup sünneti esas almayan düşünce ve hayat tarzının İslâmî nitelik kazanması mümkün değildir. Ancak sünnetin yalnız hadislere indirgenip lafızcı (literalist) yorumlama yöntemine tâbi kılınmasıyla modern çağın zorlamaları sonucunda bir kısmının feda edilmesi yaklaşımları arasında dengeli ve tutarlı yöntemler takip edilerek yorumlanması ve Hz. Peygamber’in evrensel mesajının günümüz dünyasına anlaşılır şekilde sunulması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “snn” md.; et-Taʿrîfât, “sünnet” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 979-983; Müsned, V, 72; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, tür.yer.; a.mlf., el-Üm, VII, 337, 343; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, IV, 487-497; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VI, 126-128; Nesâî, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/ 1991, VI, 458; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 237-238; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, III, 35-244; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu’l-Lümaʿ (nşr.

Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 545-564; II, 567-656; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 374-381; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), Cidde, ts. (Şerîketü'l-Medîneti'l-münevvere), II, 120-292; Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 20; Şâtıbî, el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1993, IV, 1-5; Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ,

Kahire 1377/1957, II, 2; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1954, tür.yer.; a.mlf., "Sur l'expression 'sunna du prophete'", Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé, Tehran 1963, s. 361-365; a.mlf., An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 28-36; M. M. Bravmann, The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts, Leiden 1972, s. 123-198; Charles J. Adams, "The Authority of Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims", Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes (ed. D. P. Little), Leiden 1976, s. 25-47; M. Mustafa el-A'zami, On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence, Riyad 1985, tür.yer.; M. Yusuf Guraya, Origins of Islamic Jurisprudence: With Special Reference to Muwatta Imam Malik, Lahore 1985, tür.yer.; Mehmed Hayri Kırbaşoğlu, İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım, Ankara 1993, tür.yer.; a.mlf., İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Ankara 1999, tür.yer.; Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, Karachi 1994, s. 27-84; Ahmad Hasan, The Early Development of Islamic Jurisprudence, Islamabad 1994, s. 85-114; Abdülganî Abdülhâliḳ, Ḥücciyyetü's-sünne, Riyad 1415/1995, s. 45-84; D. Brown, Rethinking Tradition: Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakistan, Cambridge 1996, tür.yer.; Adem Yerinde, Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 110-135; Musa Cârullah Bigiyef, Kur'an ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbu's-Sünne (trc. Mehmet Görmez), Ankara 1998, s. 7-11; Abdullah Aydınlı, "Rivayet Asrında Sünnet Kavramı", Kur'an ve Sünnet Sempozyumu, 1-2 Kasım 1997: Bildiriler, İstanbul 1999, s. 91-98; Yasin Dutton, The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal, Surrey 1999, tür.yer.; a.mlf., "Sunna, Hadith and Madinan 'Amal", Journal of Islamic Studies, IV, Oxford 1993, s. 1-31; a.mlf., "'Amal v. Hadīth in Islamic Law: The Case of Sadl al-Yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) While Doing the

Prayer”, Islamic Law and Society, III/1, Leiden 1996, s. 13-40; Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafiî’nin Rolü (haz. M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 2000, tür.yer.; İbrahim Hatiboğlu, Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları, İstanbul 2004, tür.yer.; Murteza Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi, İstanbul 2004, tür.yer.; a.mlf., Sünnet: Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajı, İstanbul 2006, tür.yer.; Zafar Ishaq Ansari, “Juristic Terminology Before Shafi‘i: A Semantic Analysis with Special Reference to Kufa”, Arabica, XIX, Leiden 1972, s. 255-300; J. Burton, “Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunnah”, BSMES, XI (1984), s. 3-17; G. H. A. Juynboll, “Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, X, Jerusalem 1987, s. 97-118; a.mlf. - D. W. Brown, “Sunna”, EI² (İng.), IX, 878-881.

Murteza Bedir

Kelâm.

Kelâm âlimleri sünneti “Hz. Peygamber ve ashabının itikad ve amelde takip ettiği yol” diye tanımlamış, bid‘atı da bunun karşıtı olarak kullanmıştır. Diğer bir ifadeyle sünnet ümmetin hâkim din anlayışını, bid‘at ve dalâlet ise bu yoldan sapmayı ifade eder. İslâm’ın ilk dönemlerinde gerçekleştirilen fetihler sonucunda değişik inanç ve kültürlere sahip insanların kendilerini İslâm dünyası içinde bulmaları neticesinde bazı bölgelerde bid‘at ve hurafeler zuhur etmeye başlamış, bunu önlemek amacıyla Kur’an’da ve Sünnet’te yer alıp sahâbenin benimsediği inançları ortaya koyan risâleler yazılmış, bunlara genel olarak “Kitâbü’s-Sünne” adı verilmiştir. Vâkıdî’nin Kitâbü’s-Sünne ve’l-cemâʿa’sı, İbn Ebû Âsım, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir el-Hallâl, İbn Bâbeveyh el-Kummî ve Ebü’l-Kāsım el-Lâlekâî’nin Kitâbü’s-Sünne’leri bunlara örnektir. Kitâbü’s-sünneler içinde ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı, cedele başvurmanın ve dünya ehliyle oturup kalkmanın kötülüğü, sünnete uymanın gerekliliği, fiten ve melâhim, kabir azabı, şefaat gibi konulara ve Havâric, Cehmiyye, Mürcie gibi mezheplerin görüşlerini reddeden rivayetlere yer verilmiştir. Bu eserlerin müellifleri, mütevâtir olup olmadığına bakmaksızın sika râviler tarafından rivayet edilen haberlere dayanan inançlara itibar etmekte sakınca

görmemiştir. İbn Kuteybe, İbn Huzeyme, Tahâvî, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī gibi müelliflerin eserleri böyledir. Söz konusu müelliflerin bazan zayıf, hatta uydurma hadislere yer verdiklerini gören kelâm âlimleri, yazılış amaçlarının aksine bid‘atların taşıyıcısı haline gelen bu tür eserlerde yer alan rivayetleri tenkit etme ve değerlendirme ihtiyacı duymuşlardır (bk. KİTÂBÜ’s-SÜNNE). Müteahhir Selef âlimlerinden İbn Teymiyye itikadın esasta Kur’an ve Sünnet’e dayandığını, sahih rivayetlerle nakledilen hadislerin akla aykırı olmayacağını, dolayısıyla bir kişinin kendi aklını esas alıp bu tür haberlere karşı çıkmasının tasvip edilemeyeceğini belirtir. İslâm’ın inanç esaslarını tesbit edip bid‘atlara karşı durmaya çalışan kelâmcılar itikadî meselelerde kullanılacak verilerin kesin ve güvenilir olmasını şart koşmuş, bir haberin kesin bilgi ifade etmesinin ancak tevâtür yoluyla rivayet edilmesi halinde mümkün olacağını savunmuştur. Kesin bilginin aklıselim, sağlam duyular ve doğru haber yollarından biriyle gerçekleşebileceğini, doğru haberin de mûcize ile teyit edilmiş resulün haberi ve mütevâtir haberden meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Böylece mütevâtir derecesine ulaşmamış haberin tek başına delil olarak kullanılması kelâmcılarla hadisçiler arasındaki tartışma konularından birini teşkil etmiştir.

İlk dönem Şiî kaynaklarında bir fiilin sünnet olması veya bir haberin kesin bilgi ifade etmesi için onu rivayet edenler arasında Ehl-i beyt’e mensup kişilerin bulunması gerektiğini bildiren, ilk üç halife ile Âişe, Talha ve Zübeyr gibi ileri gelen sahâbîleri ve onlara sempati duyanları dinde samimi olmamakla itham eden bazı ifadelere rastlanmakla beraber son dönem Şiî âlimleri bu konularda daha hoşgörülü bir tutum sergilemektedir. Bunlar, “Peygamber’in size verdiklerini alın, sakındırdıklarından uzak durun” meâlindeki âyet (el-Haşr 59/7) gereğince İslâm’ın itikad konularını ve temel hükümlerini Allah’ın kitabından sonra Resûlullah’ın sünnetinden almayı kabul etmekte, bu bilgilerin Ehl-i beyt’e mensup sahâbîler tarafından rivayet edildiğini söylemektedir. Onlara göre bu tür bilgilerin temel kaynakları Küleynî’nin el-Kâfî, Şeyh Sadûk’un Men lâ yaḥḍuruhü’l-faḳīh, Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin et-Tehẕîb ve el-İstibṣâr adlı eserlerinden oluşan Kütüb-i Erbaa’dır. İmamlar, Hz. Ali’den itibaren bu bilgileri Resûl-i Ekrem’den alarak nakletmişlerdir. Hz. Ali’nin Kitâbü’l-Câmiʿa adlı eseri bu şekilde oluşmuştur. Ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği esasını benimseyen günümüz Şîa’sı sahâbeyi tekfir etmemekle beraber onların tamamına “adl”

vasfını nisbet etmez. Onlara göre sahâbenin tâbiînden farkı nübüvvet nurunu müşahede etmiş olmalarıdır, bunun ötesinde bir ayrıcalıkları yoktur (Murtazâ el-Askerî, s. 263-265; Ca‘fer es-Sübhânî, s. 82-84). Buna göre Şîa sünneti Resûlullah'ın söz, fiil ve takrirleri yanında imamların ondan gördükleri, öğrendikleri ve naklettikleri hususlar diye anlamaktadır.

İmâmet dışındaki kelâm konularında Şîa ile aralarında büyük benzerlikler olan Mu‘tezile kelâmcıları Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberleri mütevâtir ve âhâd diye ikiye ayırır ve itikadî alanda yalnızca mütevâtir rivayetlere dayanan haberlere itibar ederler. Nazzâm, tevâtürün delil olabilmesi için tecrübeye dayanması şartını da arar (Bağdâdî, s. 143-144). Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, duyularla doğrulanmayan haberlerin kesin bilgi ifade etmesi için yirmi veya daha fazla kişi tarafından nakledilmesini ve bunlardan en az birinin cennetle müjdelenmiş (kâfir veya fâsık olmayan) olmasını şart koşar (a.g.e., s. 127-128). Mu‘tezile âlimleri ilmî ve aklî esasların yanı sıra dinin ana kuralları ile çelişik gördükleri rivayetleri de reddetmişlerdir (Hayyât, s. 113; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 768-770; Tes̱bîtü delâ᾿ili'n-nübüvve, II, 528-582; Bağdâdî, s. 127-128).

Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî, Mu‘tezile'den ayrıldıktan hemen sonra yazdığı tahmin edilen el-İbâne ve Uṣûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa adlı risâlelerinde Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını ifade ederken daha sonra kaleme aldığı el-Lümaʿ ve el-Ḥas̱s̱ü ʿale'l-baḥs̱'te farklı bir tavır ortaya koymuştur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, mütevâtir haberin aklın desteğiyle kesin bilgi ifade edeceğini söyledikten sonra haber-i vâhidin ilim ifade edemeyeceğini ve bu yolla gelen bilginin Resûlullah'ın tebliğ ettiği hakikatin taşıdığı kesinlik derecesine çıkamayacağını belirtmiştir. Bu durumda, râvilerin niteliklerine bakmak ve hükmü açık olan meseleler ve sabit olmuş naslarla karşılaştırılmak suretiyle sözü edilen haberle amel edip etmemeye karar verilir. Aslında bilgi edinme yollarının en sağlam yöntemini teşkil eden duyu vasıtalarında bile duyuların güçlü olmaması, algılanacak şeyin uzakta yer alması veya çok küçük olması sebebiyle benzer sorunlar ortaya çıkmaktadır (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 14-15). Mâtürîdî'den sonra gelen kelâmcılar, bu yolu takip ederek bir haberin itikad alanında bağlayıcı delil sayılabilmesi için tevâtür şartını aramışlardır. Ancak kabir azabı, kıyamet alâmetleri ve âhiret ahvali gibi duyuları aşan konularda âhâd haberleri

kullanmakta sakınca görmemişlerdir. Bazı Hanefî fakihleri, bir hadisin sıhhatinin sadece râvilerinin sika ve senedinin muttasıl olmasıyla sabit görülemeyeceğini, hadiste lafzî inkıtâ yanında Kur'an'a, meşhur sünnete, umûmü'l-belvâya ve ilk dönem uygulamalarına aykırılık gibi mânevî inkıtâın varlığının da araştırılması gerektiğini söylemişlerdir (Serahsî, I, 364).

Kur'an, peygamber tebligatının vahiy ürünü olduğunu bildirmekte, Peygamber'i insanlara örnek göstermekte ve kendisine itaati emretmektedir. Bu durumda dinî meselelerde sünneti tamamen göz ardı eden bir anlayışı Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabullenme olarak değerlendirmek tartışmalı görünmektedir. Süyûtî bu görüş sahiplerinin İslâm'dan çıkmış sayılacağını belirtir (Akîdede Sünnetin Yeri, s. 3-4). Hadislerin Resûlullah'a aidiyetini belirleme amacı taşıyan hadis tenkitçiliğini ise sünnet inkârcılığı şeklinde takdim etmek doğru değildir. Kur'an gibi sünnet de hayatı ve insanı bir bütün şeklinde kapsar; dini dünyadan, dünyayı âhiretten ayırmaz. Sünnetin uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından insan hayatını kuşatıcı özelliğine dikkat çekilerek burada kullanılan uzunluk kavramıyla insanın doğumundan ölümüne kadar hayat sürecin, genişlikle bireyin bütün aile fertleri, ilişki kurduğu insanlar, ayrıca hayvan ve bitkilerle olan münasabetinin, derinlikle bedenruh, zâhir-bâtın, söz, amel ve niyetin kastedildiği belirtilir (Kardâvî, s. 115). Öte yandan tevâtür yoluyla gelen rivayetlere dayanmayan inançlara itibar edilmemekle birlikte başka bir asılla çatışmayan meşhur haberler akaidde delil kabul edilmekte, meselâ naklî delilin hâkim olduğu hissî mûcizeler, kıyamet alâmetleri, haberî sıfatlar, âhiret ahvali gibi konularda bu tür hadislerin delil sayılabileceği ifade edilmektedir (Topaloğlu, s. 221-226). Cenâb-ı Hak tarafından Resûl-i Ekrem'e gönderilen son ilâhî vahyin uygulamasından ibaret olan sünnet, Hz. Peygamber'in ve ashabının İslâm'ı anlama ve uygulama biçimini göstermek ve onu gelecek nesillere taşımak gibi önemli bir işlevi yerine getirmekte, müslümanlar arasında anlayış ve uygulama birliğini sağlamaktadır. Bu sayede müslümanlar dünyanın her yerinde ortak bir inanç ve duyguya sahip olmakta, ortak ibadet ve davranış biçimlerini ortaya koyabilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 42, "Bîʿat", 3; Müsned, I, 160, 191-195; III, 59; IV, 357, 359, 361; Buhârî, "ʿÎdeyn", 8, "Eḍâḥî", 1, 8, "Enbiyâʾ", 50; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6, 14, "İḳāme", 173, "Fiten", 17; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 20-22, "Ṣalât", 317; Tirmizî, "ʿİlim", 16, 17; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 130-131; a.mlf., el-İḫtilâf fi'l-lafẓ (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1349, s. 24-67; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 113; İbn Huzeyme, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1403/1983; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 14-15; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 111, 252; Hâkim, el-Müstedrek, I, 93; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 768-770; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, II, 528-582; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 127-128, 143-144; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 416; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 364; Süyûtî, Akîdede Sünnetin Yeri (trc. Yüksel Kılıçaslan), İstanbul 1987, s. 3-4; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), I, 271-272, 277-285, 311-321, 341; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 58-80; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 323; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 59-88; a.mlf., Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 41-91; Sıddîk Abdülazîm Ebü'l-Hasan, Dirâsât fi's-sünneti'n-nebeviyyeti'ş-şerîfe, Kahire 1988, s. 16-28; M. İbrâhim M. el-Hifnâvî, Dirâsât uṣûliyye fi's-sünneti'n-nebeviyye, Mansûre 1412/1991, s. 12, 155-156, 175; Adem Yerinde, Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 110-135; Bekir Topaloğlu, "Müzâkere", Sünnetin Dindeki Yeri, İstanbul 1997, s. 221-226; Murtaza Askerî, "Şia'ya Göre Sünnetin Dindeki Yeri", a.e., s. 263-277; Ali Çelik, Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at, İstanbul 1997, s. 27-30; Yûsuf el-Kardâvî, Sünneti Anlamada Yöntem (trc. Bünyamin Erul), Kayseri 1998, s. 29-54, 85-98, 115; Bünyamin Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, Ankara 1999, s. 75; Caʿfer es-Sübhânî, Resâʾil ve Maḳālât, Kum 1419, s. 82-84,

400-401; M. Salih Ekinci, Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet (trc. Metin Yiğit), İstanbul 2004, s. 247-253.

İlyas Çelebi

SÜNNET

(السنّة)

Farz yahut vâcip derecesinde olmaksızın yapılması dinen istenen fiil anlamında fıkıh usulü terimi.

Fıkıh usulünde teklifî hükümler bahsinde dinen yapılması istenen fiiller iki gruba ayrılarak talebin kesin ve bağlayıcı olmadığı durumlar için geniş anlamıyla mendup terimi kullanılır. Buna göre teklifî hüküm terminolojisi içinde sünnet mendubun en önemli bölümünü oluşturur. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin, Ebû Hanîfe'nin cuma günü imam hutbede iken insanların ona doğru yönelmesinin sünnet olduğunu söylediğini nakletmesi, ayrıca namazla ilgili bazı hususlarda sünnet ve "sünnete aykırı olarak" ifadelerine yer vermesi (el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne, I, 287, 315, 345), bu anlamıyla sünnet kelimesinin fıkıh tarihinin erken dönemlerinden itibaren kullanıldığını göstermektedir. Hanefî usulcüleri bu bağlamda sünneti "dinde takip edilen yol" diye tarif edip "Hz. Peygamber ve ashabının yolu" şeklinde açıklamıştır. Abdülazîz el-Buhârî bu tanıma "farz yahut vâcip olmaksızın" kaydını eklemiştir (Keşfü'l-esrâr, II, 552). Alâeddin es-Semerkandî'nin verdiği diğer bir tanıma göre sünnet, Resûlullah'ın sürekli biçimde yaptığı ve herhangi bir özür bulunmadan terketmediği işlerdir (Mîzânü'l-uṣûl, s. 34). Şâfiî usulcüsü Ebû İshak eş-Şîrâzî sünnetin "bağlayıcı olmamakla birlikte uyulması istenen fiil" anlamına vurgu yapar ve bunu tatavvu, mendup, nâfile ve müstehap terimleriyle eş anlamlı kabul eder. "Mesnûn" terimi de bu gruba ilâve edilebilir.

Bazı Şâfiî âlimlerinin, sünneti "herhangi bir vakitle kayıtlı olarak yapılan" biçiminde tanımlayıp buna vakit namazlarından önce ve sonra kılınan sünnetleri örnek gösterdiğini bildiren Şîrâzî bu tanımı doğru bulmaz (Şerḥu'l-Lümaʿ, I, 288-289). Sünneti "örnek alınıp uyulması için vazedilen" şeklinde tarif eden Mâlikî usulcüsü Ebü'l-Velîd el-Bâcî, müekked sünnetler hakkında vâcip terimini kullanan bazı Mâlikî âlimlerinin bu sözlerinin mecazi olduğunu söyler (İḥkâmü'l-fuṣûl, s. 173). Kavramsal çerçeveyle ilgili başka tartışmalar bulunmakla birlikte (meselâ bk. Ebü'l-

Hüseyin el-Basrî, I, 337-338; Fahreddin er-Râzî, I, 103-104) fıkıh usulü tarihinde genel kabul gören yaklaşıma göre sünnet vâcip derecesinde olmaksızın dinen yapılması istenen fiildir. Fakat aynı şekilde tanımlanan geniş anlamıyla mendubun kendi içindeki türleri ve derecelendirilmesi hususunda görüş ayrılıkları vardır. Öte yandan bu mânasıyla mendupların bütünü bakımından vâcip hükmünü alabileceği, bunların vâcibin mukaddimesi ya da hatırlatıcısı niteliğinde sayıldığı yönündeki değerlendirmeler sünnet hakkında da geçerlidir (bk. MENDUP). Cuma namazıyla beş vakit farz namazlardan önce veya sonra kılınan sünnet namazlara "sünen-i râtibe / sünen-i revâtib" (belli düzen ve devamlılık içinde kılınan sünnet) denilmektedir. Hanefî usulcüleri bu anlamdaki sünneti talebin bağlayıcı olup olmaması açısından emir veya şer'î hükmün kısımları içinde (bazıları "meşrûât", bazıları "azîmet" başlığı altında) ele almıştır. Bu çerçevede Debûsî, Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî şer'î hükümleri farz, vâcip, sünnet ve nâfile şeklinde dört kısma ayırmıştır (Taḳvîmü'l-edille, s. 77; Kenzü'l-vüṣûl, II, 548; el-Uṣûl, I, 110-115). Mütekellimîn metodunu benimseyen usulcülerin bu anlamdaki sünneti genellikle şer'î hüküm, hüsün-kubuh ve fiiller (ef'âl) gibi başlıklar altında incelediklerı görülmektedir (meselâ bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, I, 334-335; Gazzâlî, I, 65-66; Seyfeddin el-Âmidî, I, 163-165; İbnü'l-Hâcib, II, 4-5).

Çeşitleri ve Hükmü. Tâbiîn fakihlerinden Mekhûl b. Ebû Müslim sünneti işlenmesi doğru yolu izleme (hüdâ), terkedilmesi sapkınlık (dalâlet) olan ve işlenmesi iyi (hasen) olmakla birlikte terkedilmesinde sakınca bulunmayan sünnet şeklinde iki kısma ayırmıştır. Bu ayırımı benimseyerek birincisine "sünnetü'l-hüdâ", ikincisine "sünnetü'z-zevâid" adını veren Hanefî usulcülerine göre bayram namazları, ezan, kāmet ve cemaatle namaz gibi fiiller birinci tür sünnete örnek teşkil eder. Bazı usulcülerce dinin temel alâmet ve işaretleri niteliğindeki bu sünnetler için vâcip derecesinde ve vâcibe benzer gibi ifadeler kullanılmış (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 114; Molla Fenârî, I, 219), bir belde halkının bunları tamamıyla terk hususunda ısrar etmesi halinde onlara karşı kamu otoritesince zor kullanılabileceği belirtilmiştir. İbadetlerle ilgili olmakla birlikte birinci türdeki sünnetler derecesinde olmayan sünnetlerle Hz. Peygamber'in dinî anlam taşımayan beşerî davranışları ikinci kısma girer. Dolayısıyla bu grupta ibadet niteliği taşıyan ve terkedilmesi mekruh sayılan sünnetler yanında işleyenin iyi bir iş yapmış olacağı, fakat terkedenin mekruh işlemiş sayılmayacağı örnekler de

vardır. Resûl-i Ekrem'in yiyip içme, giyinme vb. hususlardaki fiillerini ona olan sevgisi ve bağlılığından ötürü taklit eden kişi sevaba hak kazanır; böyle yapmayan ise kötü bir davranışta bulunmadığı gibi dinen kınanma ve azarlanmaya da müstahak olmaz, çünkü bu tür fiiller âdete dayalıdır (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 114-115; Sadrüşşerîa, II, 124; Molla Fenârî, I, 219). Hanefîler'ce yapılan bir diğer ayırıma göre, Hz. Peygamber'in devamlı yaptığı ve sırf bağlayıcı olmadığını göstermek için nâdiren terkettiği fiillere sünnet-i müekkede adı verilir. Abdest alırken ağıza ve buruna su vermek, sabah namazının farzından önce iki rek'at namaz kılmak gibi. Bu kısma giren sünnetleri yerine getiren sevabı hak eder, terkeden ise cezayı hak etmemekle beraber kınanma veya azarlanmaya müstahak olur. Taat türünden olup Resûlullah'ın bazan yapıp bazan terkettiği fiillere ise sünnet-i gayri müekkede, nâfile ya da müstehap denilir. İkindi ve yatsı namazlarının farzlarından önce kılınan dörder rek'at namaz, pazartesi ve perşembe günleri tutulan oruç bu türe örnek verilebilir. Bu kısma giren sünnetleri yerine getiren sevabı hak eder; yapmayan ise kınanma veya azarlanmaya müstahak olmaz (Zekiyyüddin Şa'bân, s. 245-246). Diğer bir ayırıma göre sünnet vâcipte (farz) olduğu gibi aynî ve kifâî şeklinde iki kısma ayrılır. Sünnetü'l-ayn diye nitelenen fiillerin bir kişi veya grup tarafından yerine getirilmesiyle toplumun diğer kesiminden bu sünnete uyma sorumluluğu ortadan kalkmaz. Sünnetler genellikle aynî niteliktedir. Sünnetü'l-kifâye olan bir fiil bir kişi ya da bir grup tarafından yerine getirilirse diğer kişilerin onu yapması istenmez. Meselâ bir beldede bazı kişilerin ezan ve kāmeti okuması bu tür sünnete örnek teşkil eder (Bedreddin ez-Zerkeşî, I, 291-292).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 287, 315, 345; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 77-79; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, I, 334-338; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 173; Ebû

İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lüma' (nşr. Ali b. Abdülazîz el-Umeyrînî), Büreyde 1407/1987, I, 288-289; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, II, 548; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 110-115; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 65-66; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984, s. 27-28, 34; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 20, 103-104; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1406/1986, I, 163-165; İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 4-5; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, II, 548, 551-552, 563-569; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, II, 124; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 132-133, 151; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 284, 291-295; Molla Fenârî, Fuṣûlü'l-bedâyi', İstanbul 1289, I, 219; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 24; Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1966, s. 406; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh, İstanbul 1979, s. 29-30; Zekiyyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2003, s. 244-246; Muhammed Hamîdullah, "Sünnet", İA, XI, 243.

Ferhat Koca

SÜNNET

(سنّت)

Türkçe’de sünnet erkeğin cinsiyet organının ucundaki fazla derinin alınması ameliyesini ifade eder. Arapça’da bunun karşılığı olan hıtân kelimesi, kadının cinsiyet organının üst kısmındaki derinin (prepus) ve kısmen bızırın (klitoris) alınması yanında “erkek ve kadının sünnet mahalli” ve “sünnet için verilen davet” anlamlarında kullanılır. İ‘zâr hem erkek hem kadının, hafd / hifâd ise yalnız kadının sünnet edilmesini belirtir. Sünnetsiz olanlara ağlef / aklef denir. Hadislerde hıtân ve türevleri gerek sünnet ameliyesini gerekse erkek ve kadının sünnet yerlerini (el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭahâret”, 18; Buhârî, “Ġusül”, 28; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫtn” md.), hafd ise kadının sünnet edilmesini (Hâkim, III, 603) ifade etmek için kullanılır.

Sünnet, ilkel toplumlarda ve gelişmiş ülkelerde dinî-kültürel bir ritüel biçiminde uygulanmış, aynı zamanda tedavi edici ve hastalık önleyici yönüyle modern tıpta yer almıştır. Genellikle Sâmî / İbrâhimî gelenekle (Yahudilik, İslâm, Kıptî Hıristiyanlık) özdeşleştirilmekle birlikte tarih öncesi dönemlere ve farklı coğrafyalara uzanır (Eski Mısır, Afrika, Amerika ve Pasifik). Kökeniyle ilgili olarak dinî-etnik, sınıfsal veya cinsel göstergeden cinselliği / doğurganlığı etkileme işlevine ve hijyene kadar farklı açıklamalar yapılmıştır. Eski Mısır’da (en erken tarihî kayıt m.ö. 2400’ler) din adamı / yönetici sınıfı tarafından ergenlik ritüeli şeklinde uygulandığı bilinen sünnetin buradan Mısır ve civarında yaşayan Sâmîler’e ve diğer topluluklara geçtiği ileri sürülmüştür. Antik Yunan tarihçisi Herodot (m.ö. V. yüzyıl) bu uygulamayı Mısırlılar’ın yanı sıra Etiyopya, Kolki (Kolka), Fenike, Suriye ve Makron topluluklarına atfeder (Tarih, 2/104; ayrıca bk. Josephus, “Against Apion”, 1/22). Tevrat’ta erkek çocukların sünnet edilmesi Tanrı ile İbrâhim nesli arasında yapılan ahdin işareti, dolayısıyla bir tür dinî-etnik damga biçiminde sunulmakla birlikte (Tekvîn, 17/9-14) Ahd-i Atîk’in Yeremya kitabı (9/25) İsrâiloğulları ve Mısırlılar dışında Sâmî soyuna mensup bulunan Edomlular, Ammonlular ve Moavlılar’ın da erkeklerini sünnet ettiklerine işaret eder. Araplar arasında İslâm’ın ortaya çıkışından önce de İsmâilî soydan gelmeleri sebebiyle

sünnet uygulaması mevcuttu (Josephus, “Antiquities of the Jews”, 1/12.2). Mûsâ’nın Midyanlı karısından ilk doğan oğullarını bizzat sünnet ettiğine dair bir diğer Tevrat pasajından hareketle (Çıkış, 4/24-26) İbrâhim soyundan olan Midyanlılar’ın da buna âşina olduklarını söylemek mümkündür. Grek kültüründe bedenin mükemmel yapısını bozucu olarak görülen sünnet uygulaması Helenistik ve onu takip eden Roma dönemlerindeki baskılar, özellikle Selevki (Selevkos) yönetiminin yasaklaması sebebiyle (m.ö. II. yüzyıl, I. Makkabiler, 1/41-62), gerileme gösterse de yahudilerin yanı sıra bazı hıristiyan grupları, Nabatîler (Araplar) ve Mısır’ın seçkin kesimi arasında devam etmiştir.

Yahudi inancına göre ilk defa İbrânîler’in atası İbrâhim’e Tanrı tarafından emredilen ve Mûsâ şeriatında da yer alan sünnet İbrânîce ifadeyle “sünnet ahdi” (berit mila), İbrâhim’le yapılan ahdin ve yahudi kimliğinin önemli bir göstergesi olarak nesiller boyu süregelen bir uygulamadır. Tevrat’ta yer alan bilgilere göre İbrâhim doksan dokuz yaşında iken bu emri aldığında on üç yaşındaki oğlu İsmâil ve evin bütün diğer erkekleriyle birlikte kendisi de sünnet olmuş, daha sonra doğan oğlu İshak’ı aynı emrin gereği olarak sekiz günlük iken sünnet etmiştir (Tekvîn, 17/23-27; 21/4). Kitâb-ı Mukaddes araştırmacılarına göre ise Filistin’e yerleşmeden önce İsrâiloğulları eski bir Sâmî âdeti olan ergen sünnetini devam ettirmiştir; uygulamanın yeni doğan çocukların sünnetine dönüşmesi daha sonraki dönemde gerçekleşmiştir. Mısır’dan çıkan İsrâiloğulları’nın sünnetli olmalarına rağmen -Mûsâ’nın durumu şüphelidir- çölde doğanların sünnet edilmemesi ve Peygamber Yeşu’nun kutsal topraklara girmeden önce kavmin bütün yetişkin erkeklerini cenk adamı olarak sünnet etmesine yönelik bilgi de (Yeşu, 5/3-7) uygulamanın yetişkinliğe geçiş (ergen) sünnetine işaret etmektedir. Tekvîn kitabında (17/2, 9-11) ahdin görünür işareti olmanın ötesinde bizzat ahdin kendisi ve zürriyet çokluğu vaadiyle, Levililer kitabında (12/3) hijyenle, Çıkış kitabında (4/24-26) evlilik ve kefâretle ilişkilendirilen sünnet, “Tanrı’nın buyruklarına uyma” mânasında mecazen kalbin sünneti şeklinde de kullanılmıştır (Tesniye, 30/6; Yeremya, 4/ 4). Sünnet, bilhassa sürgün döneminde ve sonrasında -Mûsâ ahdinin işareti olan sebt (şabat) günü yasağıyla birlikte-yahudi olan ve olmayan ayırımının en belirgin unsurlarından (Hâkimler, 14/3; II. Samuel, 1/20; II. Makkabiler, 6/10-11) ve yahudi dinine / cemaatine katılmanın şartlarından (Çıkış, 12/43-48; Tekvîn, 34/14-16) biri kabul edilmiştir. Antik dönemde ve daha sonra hıristiyan

Ortaçağ'ında yahudi karşıtı söylemin başlıca sebeplerinden olan uygulama İbn Meymûn ve Philo gibi yahudi müellifleri tarafından sağlığı koruduğu, doğurganlığı arttırdığı, aynı zamanda cinsel arzuyu azalttığı şeklindeki deliller çerçevesinde savunulmuştur (The Guide of the Perplexed, 3/49; "The Special Laws I", i-ii). Gelenek içerisinde sünnete kutsallık, günahlardan arındırma, ölümden ve cehennemden koruma (kefâret) ve hıristiyan vaftizine benzer şekilde yahudiyi yahudi kılma gibi özellikler atfedilmiştir (Nedarim, 31b; Genesis Rabbah, 48/8). Tevrat'ta sünnet emrine uymama durumunda cemaat dışına atılma cezası zikredilmiş (Tekvîn, 17/14); sünnetin ayrıntılı biçimde tartışıldığı Rabbânî literatürde de sünnetsizlik günah kapsamında görülmüş, fakat bu durum yahudi olma özelliğini kaybetme şeklinde anlaşılmamıştır (Abodah Zarah, 27a; Sanhedrin, 99). Antik dönemde Helenizm yanlısı, modern dönemde Aydınlanmacı yahudiler tarafından terki savunulan sünnete Ortodoks ve muhafazakâr yahudilerce büyük önem atfedilmekte, bu âdet günümüzde bazı liberal yahudi gruplarınca da sürdürülmektedir. Erkek çocuklara sekiz günlükken uygulanan yahudi sünneti antik dönemde daha basit şekilde ve daha ziyade ebeler tarafından gerçekleştirilmiştir. Rabbânî dönemden itibaren -sünnet izini yok etme girişimine karşılık- üç ayrı aşamadan oluşan daha karmaşık bir uygulama olarak (Shabbath, 137a-b) bu konuda uzman kişilerce genellikle evlerde veya sinagogda dinî bir merasim eşliğinde ya da doktorlar tarafından hastahanede icra edilmektedir.

Hıristiyanlık'ta İnciller sünnetin önemli bir yahudi âdeti olduğunu, Îsâ'nın bu âdete uygun biçimde sekiz günlükken sünnet edildiğini ve uygulamayı reddetmediğini belirtir (Luka, 1/59; 2/21; Yuhanna, 7/ 23). Pavlus'un da sünneti -en azından yahudiler için-tamamen devre dışı bırakmadığına işaret eden ifadeler mevcutsa da (Resullerin İşleri, 16/1-3; Romalılar'a Mektup, 3/1-2), kurtuluş için şeriat (eski ahid) yerine imanı (yeni ahid) vurgulayan Pavlus, yeni anlamıyla sünneti fizikî olmaktan ziyade mânevî bir durum (kalbin sünneti) diye tanımlamış ve yahudi soyundan olmayan hıristiyanların sünnet edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır (Romalılar'a Mektup, 2/25-29; Korintoslular'a Birinci Mektup, 7/18-19; Galatyalılar'a Mektup, 2/3-4; 3/3-13, 28; 5/2-12; 6/12-16; Filipililer'e İkinci Mektup, 3/2-4; krş. Tesniye, 30/6; Yeremya, 4/4). Bu doğrultuda Kudüs'te toplanan ilk konsilde (Havâriler Konsili, m.s. 50) sünnet yasaklanmamakla birlikte bunun kiliseye dahil olmak isteyen paganlar için gerekli sayılmadığı görüşü

kabul görmüş (Resullerin İşleri, 15/1-20), "hıristiyan kimliğinin belirleyicisi" mânasında sünnetin yerine vaftiz uygulaması konulmuştur (Koloseliler'e İkinci Mektup, 2/11-12). Yahudi şeriatına sâdık kalan ilk yahudi-hıristiyanlar arasında (Koloseliler'e İkinci Mektup, 3/20) sünnet uygulaması devam etmiştir. Ortaçağ'da gizli bir yerde muhafaza edildiğine inanılan Îsâ'nın sünnet derisine büyük önem verilmesine, gerek Doğu gerekse Batı kiliselerinde Îsâ'nın sünnet edildiği gün (Jülyen takvimine göre 1 Ocak) kutsal bir gün diye kutlanmasına rağmen sünnet uygulaması yahudilerle bağlantısı sebebiyle Katolik dünyasında olumsuz bir içeriğe sahip olmuş ve 1442'de papalık tarafından resmen yasaklanmıştır. Günümüzde dinî bir âdet şeklinde sadece

Mısır (Kıptî), Etiyopya ve Eritre'deki Ortodoks hıristiyanların yanı sıra bazı Afrika kiliselerinde uygulanmakta, fakat bilhassa cemaate yeni katılanlar için bir gereklilik olarak görülmemektedir.

Sünnet Avustralya, Polinezya, Malinezya ve Amerika yerlileriyle çeşitli Afrika kabilelerinde eski Mısır toplumunda olduğu gibi çocukluktan yetişkinliğe geçiş (ergenlik) ve cemaate katılma (inisiyasyon) töreni kapsamında icra edilmektedir. Bu toplulukların bir kısmında ve özellikle Afrika yerlilerinde erkeklerin yanı sıra kızlar da sünnet edilir. Söz konusu geçiş merasiminin amacı, ergenliğe ulaşan erkek ve kızları evlilik hayatına ve sosyal yaşamda üstlenecekleri rollere hazırlamak ve ilgili kuralları öğretmek suretiyle onları yetişkin ve tam bir erkek / kız birey durumuna getirmektir. Genellikle toplumdan tamamen soyutlanma, yarı inziva ve topluma yeniden katılma şeklindeki üç aşamadan oluşan merasimde bilhassa erkek çocukların bu süreç yoluyla annelerinin etkisinden, yani kadınların alanından sıyrılıp yetişkin erkekler dünyasına (avcılık ve savaşçılık) katılması hedeflenir. Sosyal ve cinsel kimlik oluşturmaya hizmet eden bu geçiş töreninin ilgili aşamaları sembolik anlamda ölmeyi ve yeni kimlikle doğmayı temsil eder. Erkek çocuklar için genellikle toplu halde ve kutlama havasında yapılan geçiş merasiminde diğer bazı sembolik unsurların yanı sıra (çıplaklık, saç tıraşı, vücudun beyaza boyanması ve dövme tarzında yaralanması, aç kalma, dayak vb.), kadınlığı temsil ettiğine inanılan sünnet derisi kesilir, bazı topluluklarda organın alt kısmı boydan boya yarılır. Tören sonunda aday erkeklik alanına ve yetişkinlik konumuna girmiş olur. Kızların geçiş merasimi ise genellikle ferdî olarak âdet dönemi

başlangıcında icra edilir. Bu defa amaç adayı, erkeklerde olduğu gibi yeni bir alana sokmak yerine zaten içinde bulunduğu kadınlık alanındaki yeni konumuna, yani evlilik ve ev hayatına yönelik görev ve sorumluluklarına hazırlamaktır. Günümüz Afrika kabilelerinde söz konusu geçiş merasimi büyük ölçüde terkedilmiştir; ancak daha hijyenik hale gelen sünnet uygulaması ergenliğin ve etnik kimliğin işareti olarak devam etmektedir.

Kız sünneti (ya da Batı'daki yaygın adlandırmayla "dişi üreme bölgesinin kesilmesi / bozulması") hatalı şekilde müslüman toplumlarla özdeşleştirilmekle birlikte gerçekte bu uygulama birçok müslüman ülkede (Arabistan'ın ve Körfez bölgesinin büyük kısmı, Kuzey Afrika, Anadolu, Balkanlar ve Orta Asya) bilinmez; yaygın olduğu ülkelerde ise (Mısır ve Orta Afrika-bilhassa Etiyopya, Somali, Kenya, Nijerya ve Sudan) müslüman kesimde daha fazla rağbet görmekle beraber o bölgeye has bir âdet şeklinde genellikle toplumun -yerel, hıristiyan ve Etiyopya yahudisi- diğer dinî / etnik gruplarınca da icra edilmektedir. Bu uygulamanın Güneydoğu Asya'daki (Malezya, Endonezya ve Singapur) varlığı ise doğrudan İslâm'ın etkisinden ziyade bu uygulamanın yaygın olduğu bölgelerden göç eden müslümanların gittikleri yerlerde bunu kültürel bir âdet halinde devam ettirmelerinin sonucudur. Öte yandan kız sünneti uygulamasına Avustralya'nın bazı yerli kabileleriyle bir kısım Latin Amerika ülkelerinde (Brezilya, Meksika ve Peru) rastlanmaktadır.

Kız sünnetinin kökeni ve tarihi kesin şekilde bilinmemekle birlikte en erken Eski Mısır'da, gerek genetik cinsel bozukluklara karşı tıbbî / estetik müdahale kapsamında gerekse evliliğe hazırlık olarak erkek sünnetine paralel bir ergenlik töreni biçiminde icra edildiğine yönelik kayıtlar mevcuttur (The Works of Philo, "Questions and Answers on Genesis III", 47). Mısırlılar ve Afrika yerlileri arasında kabul gören bir inanışa göre erkekteki sünnet derisi kızlığa, kadındaki sünnet bölgesi erkekliğe ait unsura karşılık gelmekte, söz konusu derinin ya da bölgenin kesilip alınmasıyla kişi tam erkek veya kadın durumuna, dolayısıyla evlilik hayatına hazır hale gelmektedir. Kız sünnetinin gebeliği mümkün kılan vajinal kanamanın veya erkek sünnetinin taklidi mânasında bir nevi doğurganlık ritüeli olduğu şeklinde antropolojik açıklamalar da yapılmıştır. Bazı kültürlerde kız veya erkekten kesilen sünnet derisini bir tür adak olarak veya nazardan / büyüden korunmak amacıyla toprağa gömme ya da

nehre atma âdeti mevcuttur. Günümüzde farklı şekillerde uygulanan ve doğurganlığı arttırma, cinsel arzuyu kontrol etme, bekâreti koruma, hijyeni / estetiği sağlama gibi birtakım sosyokültürel ve ahlâkî teamüllere dayanan kız sünneti, Avrupa merkezli karşıt kampanya ile yerel dinî ve resmî otoritelerin bunu reddedici ve yasaklayıcı tavırları neticesinde son dönemlerde gerilemeye başlamıştır.

Asya (Çin ve Hindistan), Avrupa ve Kuzey Amerika'da -müslüman ve yahudi kesim hariç- dinî-kültürel bir ritüel biçiminde sünnet uygulaması mevcut olmamakla birlikte erkek ve nâdiren kız sünneti XIX. yüzyılın sonlarından itibaren İngiltere, Avustralya, Yeni Zelanda, Güney Afrika, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'nde tıbbî ve ahlâkî gerekçelerle icra edilmektedir. Günümüzde tıbbî gerekçeye dayalı kız sünneti söz konusu ülkelerde onaylanmazken erkek çocuk sünneti, bilhassa Amerika Birleşik Devletleri'nde belli hastalıkların (prostat ve rahim ağzı kanserleri, idrar yolları enfeksiyonu, HIV) önlenmesinde karşıt görüşlere rağmen hâlâ geçerli bir yöntemdir. Geçmiş dönemlerde çok daha yaygın olan erkek çocuk sünneti Amerika Birleşik Devletleri, Avustralya ve Kanada'da gerileme göstermiştir; İngiltere ve Yeni Zelanda'da ise çok düşük seviyede uygulanmaktadır. Filipinler ve Güney Kore, tıbbî gerekçelere dayalı ergen sünnetinin en yaygın olduğu ülkelerin başında gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫtn" md.; Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, s. 116, 138 (2/37, 104); Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 603; İbn Meymûn, Delâletü'l-ḥâʾirîn: The Guide of the Perplexed (trc. S. Pines), Chicago 1963, II, 609-611 (3/49); The Works of Philo: Complete and Unabridged (trc. C. D. Yonge), Peabody / Massachusetts 1993, s. 534, 857 ("The Special Laws I", i-ii; "Questions and Answers on Genesis III", 47); F. Josephus, The Complete Works (trc. W. Whiston), Nashville 1998, s. 48, 938 ("Antiquities of the Jews", 1/12.2; "Against Apion", 1/22); D. L. Gollaher, Circumcision: A History of the World's Most Controversial Surgery, New York 2000, s. 1-53, 187-207; The Covenant of Circumcision:

New Perspectives on an Ancient Rite (ed. E. W. Mark), Hanover 2003; H. E. Goldberg, Jewish Passages: Cycles of Jewish Life, Berkeley 2005, s. 32-63; Shaye J. D. Cohen, Why aren’t Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism, Berkeley 2005, s. 8-54; Kecia Ali, Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur’an, Hadith and Jurisprudence, Oxford 2006, s. 97-111; Transcultural Bodies: Female Genital Cutting in Global Context (ed. Y. Hernlund - B. Shell-Duncan), New Brunswick 2007; M. Knight, “Curing Cut or Ritual Mutilation? Some Remarks on the Practice of Female and Male Circumcision in Greaco-Roman Egypt”, ISIS, XCII/2 (2001), s. 317-338; “Khafd (or Khifad)”, EI^2 (İng.), IV, 913-914; Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals (ed. F. A. Salamone), New York 2004, s. 7, 12, 55-58, 148-149, 187-188, 221, 311-314, 345-349, 364-365; T. O. Beidelman, “Circumcision”, Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, III, 1798-1800.

Salime Leyla Gürkan

İslâm’da.

Semavî dinlerde Hz. İbrâhim’in uygulamasına dayandırılan sünnet geleneği İslâmiyet’te de devam etmiştir. Tevrat’ta Hz. İbrâhim’in ilâhî emre uyarak doksan dokuz yaşında iken on üç yaşındaki oğlu İsmâil’le aynı günde (Tekvîn, 17/10-14,

23-27), bir hadiste ise seksen yaşında kadûmla veya Kadûm’da sünnet olduğu belirtilir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 11; başka bir rivayet ve yorumu için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 108-110). Kadûm (kaddûm) marangozlukta kullanılan kesici bir alet ya da Suriye’de bir yer adı olarak yorumlanmıştır (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 326; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 107). İbn Abbas, Hz. İbrâhim’in bazı emirlerle sınandığını ve onları eksiksiz yerine getirince insanlara önder kılındığını bildiren âyette (el-Bakara 2/124) işaret edilen hususları, içinde sünnetin de yer aldığı temizlikle ilgili emirler şeklinde açıklamıştır (Taberî, I, 571). Hz. İbrâhim’den sonra yahudiler ve Araplar atalarından kalan geleneği sürdürmüştür. Câhiliye Arapları’nda kadınlar da sünnet edilirdi. Kadının sünnet edilmesi uygulamasını Hz. İbrâhim’in eşi Hâcer’e dayandıranlar vardır (Câhiz, VII, 27). Günümüzde erkek çocukların sünnet edilmesinin

kadın ve erkek sağlığı açısından önemi anlaşılmış, bu ameliye hıristiyan toplumlarında da yaygınlaşmaya başlamıştır. Kızların sünnet edilmesi geleneği Arabistan'ın bir kısmında, Mısır, Orta ve Doğu Afrika ülkeleriyle Güneydoğu Asya'da gerek müslümanlar gerekse hıristiyan ve yerli din mensupları arasında yaygındır (yk.bk.). Günümüzde kötü uygulamalardan kaynaklanan ve bazan ölümle sonuçlanan vak'alar sebebiyle Batı ülkelerinde karşı çıkılmakla birlikte sağlık ve cinsel tatmin açısından bunu savunan araştırmacı ve bilim adamları bulunmakta, çağdaş fakihlerin konuya ilişkin görüşleri de bu tartışmalara paralel biçimde değişmektedir.

Sünnet Hz. Peygamber'in hadislerinde fıtrat gereği yapılan işler arasında sayılmıştır (Buhârî, "Libâs", 63, 64; Müslim, "Ṭahâret", 49, 50). Burada fıtrata "âdet ve sünnet" anlamı verildiği gibi bu kelime ile, sünnet mahallindeki deriyi almanın yaratılışı bozma mânasında olmayıp tırnak kesme, koltuk altındaki tüyleri temizleme gibi insana yaraşan fiiller sayıldığına işaret edildiği yorumu da yapılmıştır. Resûl-i Ekrem'in İslâmiyet'e girmek isteyen kimseye sünnet olmasını emrettiği (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 129), bu ameliyenin erkekler için sünnet, kadınlar için fazilet olduğu (Müsned, V, 75), seksen yaşına da gelse müslüman olan kişinin sünnetsiz kalmaması gerektiği (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 324) yönündeki hadislerle -sıhhat durumuyla ilgili tartışmalar bulunsa da- sünnetsiz kimsenin Kâbe'yi tavaf edemeyeceği, namazının kabul olmayacağı ve kestiği hayvanın etinin yenmeyeceği yönündeki sahâbî ve tâbiî sözleri (a.g.e., VIII, 325-326) İslâm kültüründe bu geleneğin yerini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetli doğduğu yaygın şekilde kaydedilmekle birlikte yedi günlükken dedesi Abdülmuttalib tarafından sünnet ettirildiğine dair rivayetin daha kuvvetli olduğu belirtilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 140-144).

Konuya ilişkin hadislerle müslüman toplumların telakki ve teamüllerini değerlendiren fakihler sünnet ameliyesinin hükmü konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur. Erkek bakımından sünnet olmanın hükmü Hanefî ve Mâlikîler'e göre sünnet, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre vâciptir. Ancak Hanefîler bunu ezan gibi İslâm'ın sembol hükümlerinden (şiâr) sayarlar ve topluca terkedilmesine izin verilmeyeceğini belirtirler. İmam Mâlik'ten, sünnet olmayan kişinin imamlık yapamayacağı ve şahitliğinin kabul edilmeyeceği nakledilmiştir. Bununla beraber Hasan-ı Basrî Resûl-i

Ekrem’in, kendisine başvurup müslüman olmak isteyen farklı milletlerden insanların sünnetli olup olmadıklarını araştırmadığını söyler. Ahmed b. Hanbel de yaşlı iken müslüman olan kimsenin sağlığına zarar gelmesinden endişe edilmesi durumunda sünnet edilmeyebileceği görüşündedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 113). Kadın bakımından sünnetin hükmü ise Hanefîler’e göre fazilet, Mâlikîler’e göre mendup, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre vâciptir.

Sünnetin ve sünnet töreninin çocuğun hâfızasında dinî motiflerle bezenmiş bir hâtıra olarak yer tutmasının dinî değerlere bağlı bir kişilik kazanmasında olumlu bir rol üstlenebileceğini düşünen fakihler, çocuğu namaza alıştırmayla ilgili hadisleri de dikkate alarak temyiz ile bulûğ çağları arasındaki zaman diliminin sünnet için daha uygun olduğunu söylemişlerdir. Osmanlılar’daki yaygın uygulama da bu yöndedir; şehzadeler temyiz çağında sünnet ettirilir, ondan sonra sancağa çıkarılırdı. Buna karşılık çocuğun temyiz çağına ulaştığında kendini bu engeli aşmış halde bulmasının psikolojik açıdan daha yararlı olacağını düşünenlere göre sünnet doğumdan sonra geciktirmeden yapılmalıdır. Hz. Peygamber’in, torunları Hasan ve Hüseyin’i yedi günlükken sünnet ettirdiğine dair rivayete dayanan Şâfiîler (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 324) çocuğun doğumun yedinci gününde sünnet edilmesini müstehap görürken diğer üç mezhepte bu rivayet kuvvetli bulunmamış ve belirtilen uygulama Yahudiliğe benzeme görünümü taşıdığı için mekruh sayılmıştır. Sünnet olmayı vâcip diye niteleyen fakihlere göre vücûb hükmü bulûğ ile başlar. Öte yandan sünnet ameliyesini yapacak kimsenin bu işe ehil bir doktor veya sünnetçi olması gerekir. Resûl-i Ekrem’in bu hususta uyarıları bulunduğu gibi (meselâ bk. Hâkim, III, 603) Hz. Ömer’in sünnet ettiği çocuğa zarar veren sünnetçileri tazminata (Abdürrezzâk es-San‘ânî, IX, 470), çocuğun ölümüne sebebiyet veren sünnetçileri ise diyet ödemeye (İbn Ebû Şeybe, V, 420) mahkûm ettiği rivayet edilmiştir.

Sünnet vesilesiyle ziyafet verip eğlence tertip edilmesi çok eskilere uzanan bir gelenektir. Araplar’da sünnet için verilen ziyafete “‘azîra” denir, bu esnada müzik eşliğinde oyunlar oynanırdı. Resûl-i Ekrem döneminde örneği bilinmemekle birlikte ashap devrinde sünnet düğünlerinin yapıldığına dair rivayetler vardır. Hz. Ömer halifeliği döneminde def ve şarkı sesi duyduğunda, “Nikâh mı, sünnet mi?” diye sorar, eğer bunlardan biriyse

müdahale etmezdi. İbn Abbas çocuğunu sünnet ettirdiğinde oyuncu tutmuş ve ona ücret ödemiştir (Fâkihî, I, 21). Tâbiîn devrinde sünnet düğünlerinde söylediği şarkılarla ün kazanan sanatçılar vardır (meselâ bk. DİA, XX, 366). Daha sonra gelen fakihler ve dört mezhep imamı, dinî kuralların ihlâli için araç haline getirilmemesi kaydıyla böyle günlerde ziyafet verme ve eğlenmeye karşı çıkmadıkları gibi genellikle bunlara katılmayı müstehap saymışlardır. Türk toplumlarında öteden beri sünnet törenlerine önem verilmiş, sünnet düğünleri etrafında zengin bir gelenek oluşmuştur. Osmanlılar'da devlet büyüklerinin çocukları ve özellikle şehzadeler için tertiplenen sünnet düğünleri çok görkemli olurdu (bk. DÜĞÜN; KİRVE; SURNÂME).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 75; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 7, "İstiʾẕân", 51, "Libâs", 61, 62; Herodotos, Tarih (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 85; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, IX, 470; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 420, 421; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, VII, 27; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/ 1986-87, I, 21; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, I, 571; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 603; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, VIII, 324-326; İbn Kayyim el-Cevziyye, Tuḥfetü'l-mevdûd bi-aḥkâmi'l-mevlûd (nşr. Abdülmün'im el-Ânî), Beyrut 1403/1983, s. 106, 107, 108-111, 112, 113, 114, 140-144; G. Posener, A Dictionary of Egyptian Civilization, London 1962, s. 45-46; Haifaa Jawad, "Female Circumcision: Cultural Necessity or Religious Obligation?",

Proceeding of Annual Conference of the British Society for Middle Eastern Studies 12-14 July 1994, Culture: Unity and Diversity (yayımlanmamış tebliğ), The University of Manchester, s. 324-341; Nebi Bozkurt, Hadiste Folklor Eğlence, İstanbul 1997, s. 67-69; a.mlf., "Sünnet", İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez),

İstanbul 2006, IV, 1842-1843; Sâmî ez-Zîb, Ḫıtânü'z̠-z̠ükûr ve'l-inâs̠ ʿinde'l-yehûd ve'l-mesîḥiyyîn ve'l-müslimîn, Beyrut 2000, s. 45, 275, 369, 399; "Khafd (or Khifad)", EI² (İng.), IV, 913-914; A. J. Wensinck, "Khitān", a.e., V, 20-22; "Ḫıtân", Mv.F, XIX, 26-31; Fuat Günel, "İbn Süreyc, Ubeydullah", DİA, XX, 366.

Nebi Bozkurt

SÜNNETULLAH

(سنّة الله)

Allah’ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlar anlamında bir Kur’an terimi.

Sözlükte “bir şeyi açıklığa kavuşturmak, iyi veya kötü yeni bir yöntem ortaya koymak” anlamındaki senn kökünden türeyen sünnet ile lafza-i celâlden oluşan sünnetullāh terkibi “Allah’ın koyduğu kanun, nizam” demektir. Sünnet ve Allah kelimeleri Câhiliye döneminde bilinmekle beraber (Lisânü’l-ʿArab, “snn” md.; Izutsu, s. 89) sünnetullah Kur’an’a has bir tabirdir. Kur’an’da sünnet kelimesindeki “sürekli, düzenli ve özgün uygulama” anlamı Allah’a nisbet edilmek suretiyle Allah’ın yaratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen uygulamasının bulunduğuna işaret edilmiştir.

Sünnet kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de ikisi çoğul olmak üzere (sünen) on altı yerde geçer. Bunların dokuzu Allah’a veya O’nun yerini tutan zamire izâfe edilerek “Allah’ın sünneti” mânasını taşır. Diğerleri, “Cenâb-ı Hakk’ın geçmiş ümmetlere veya onlara gönderdiği peygamberlere uyguladığı nizam” anlamındadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “snn” md.). Söz konusu âyetlerde peygamberleri yalanlayıp davet ve tebliğlerine olumsuz cevap veren, tabiatın işleyişini düzenleyen ilâhî kanunları aşacak mûcizeler isteyen geçmiş milletleri helâk eden ceza niteliğindeki âdet-i ilâhiyye anlatılmış, bundan son peygambere karşı direnen inkârcıların ibret almalarının gerektiği vurgulanmıştır. Bunun yanında evlenip aile kurma ahkâmından söz eden bazı âyetlerde bunların geçmiş ümmetler ve peygamberler için Allah’ın vazettiği kanun ve hükümler olduğu beyan edilmiştir (en-Nisâ 4/25-26; el-Ahzâb 33/37-38). Sünnetullahın toplum yasaları yerine evrende geçerli olan tabiat kanunları şeklinde açıklanması (Şâmil İslâm Ansiklopedisi, V, 463-465) bu kavramın Kur’an’daki kullanımına uymamaktadır. Kur’an’da Allah’ın varlığı, birliği ve âhiret gününün vuku bulacağının kanıtlanması dolayısıyla tabiatın işleyişini anlatan birçok âyet mevcuttur. Meselâ “helâk” anlamına gelen

sünnetullahtan bahsedildiği Fâtır sûresinde (35/43-44) Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin yani tabiatın işleyiş düzenini kurduğu, bu düzenin bozulması halinde O'ndan başka kimsenin bunu düzeltemeyeceği ifade edilir (35/41). Bu konuda ayrıca Yâsîn ve Mülk sûrelerinde (36/33-44; 67/3-4) dikkat çekici örnekler verilmektedir. İmâdüddin Halîl, sünnetullah kapsamında anlatılan Kur'an kıssalarını "tarihin derinliklerinde yaşanmış tecrübelerden faydalanılarak ortaya konmuş, hayatın zor ve çetin yönlerini gösteren, geleceği belirlemeye yardımcı olan işaret levhaları" diye niteler (İslâm'ın Tarih Yorumu, s. 92). Hikmeti gereği Allah bütün kâinat nizamını bu sünnetler üzerine kurmuştur. Kur'an'da sünnetullah karşılığında kullanılan diğer kelime ve terkipler "kavl, fıtrat, halk, hak, kelimetullah, kelimetü rabbik"tir. Öte yandan sünnetullahı sünen-i âmme ve sünen-i hâssa diye ikiye ayıranlar bulunduğu gibi (Karadeniz, s. 28) onu tek sünnet kabul edip geçici olarak durdurulması suretiyle mûcizelerin meydana geldiğini söyleyenler de vardır (İsmail Fenni, s. 424-427).

Hadislerde sünnet kavramı "iyi veya kötü her türlü yol, âdet ve davranış" mânasında geçer. Bazan da olumlu davranışa sünnet (Müsned, I, 191-195; İbn Mâce, "İḳāme", 173), olumsuz davranışa bid'at (Tirmizî, "ʿİlim", 17) denilmiştir. Özel bir anlam kastedildiğinde ise konusuna uygun isimlere izâfe edilerek kullanılmıştır. Bu kullanımın en yaygın olanı, bazan Allah ve resulünün sünneti şeklinde ifade edilmek üzere Hz. Peygamber'e nisbet edilen sünnettir. Sünnet ayrıca Cebrâil'e, Hz. İbrâhim'e, Ehl-i kitaba, önceki milletlere, Hulefâ-yi Râşidîn'e ve Hz. Ömer'e de izâfe edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, II, 552-553, 555-558; krş. a.mlf., Miftâḥu künûzi's-sünne, "snn" md.).

III. (IX.) yüzyıldan itibaren felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni problemlerin başında varlık meselesi yer alıyordu. Ontolojide var oluşu kadar işleyişi de önemli sayılan âlemin sahip olduğu düzenin mekanik ve determinist kanunlara tâbi olup olmadığı, tâbi değilse ondaki nizam ve sürekliliğin nasıl açıklanacağı felsefecilerle kelâmcılar arasında tartışılan meselelerden birini teşkil etmiştir. Kelâmcılar, deizme götüreceği endişesiyle söz konusu işleyişin belirlenmiş (determiné) olmadığını söyleyip bu konuda âdet kelimesini kullanmış, böylece literatüre sünnetullah ile eş anlamlı olarak "âdetullah" tabiri girmiştir. Âdetullah, tabiat kanunlarının zorunluluğunu gerektirmediği ve tabiat üstü bir iradeyi

çağrıştırdığı için mûcizeye imkân sağlıyordu. Rummânî (en-Nüket, s. 102-103) ve Hattâbî (Beyânü iʿcâzi'l-Ḳur'ân, s. 20) gibi kelâm, tefsir ve hadis âlimleri fizik kanunlarını ifade etmek için yalın durumda âdet kelimesine yer vermiş, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (el-Lümaʿ, s. 57) ve Gazzâlî (Tehâfütü'l-felâsife, s. 225-237) başta olmak üzere kelâm âlimlerinin çoğunluğu ise âdet kelimesini Allah'a izâfe ederek kullanmıştır. Aydınlanma dönemi ve sonrasındaki felsefî eğilimlerin, özellikle XIX. yüzyılın sonlarına doğru pozitivizmin determinizmi öne çıkaran evren tasavvuru üzerine müslüman âlimler sünnetullah ve fıtrat terimlerini tekrar gündeme getirmişlerdir. Tabiat bilimlerinde olduğu gibi sosyal olayların da kendilerine özgü kanunlarının bulunduğunu vurgulamaya başlayınca Mûsâ Cârullah Bigiyef (Kur'an ve Sünnet, s. 5-6), İzmirli İsmail Hakkı (Yeni İlm-i Kelâm, s. 165), Muhammed Abduh (Tevhîd Risâlesi, s. 207-208) ve Fazlurrahman (İslâmiyet, s. 15) gibi âlimler bu kavramları sosyal içerikleriyle öne çıkarmışlardır. Aslında sünnetullaha yüklenen bu mâna, başlangıç dönemlerinde kullanılan muhtevasına en yakın olanıdır.

Kur'an'da hem tabii varlıklar hem tarihte vuku bulmuş hadiseler alanında geçerli olan ilâhî kanunlara vurgu yapılır ve her iki konuda da sistemin belli bir düzen ve kural çerçevesinde işlediği belirtilir. Fertlerin yaşaması ve ölümü için biyolojik kanunlar bulunduğu gibi toplumların yaşaması ve helâki için de sosyal kanunlar vardır. Ancak bu kanunlar zorunlu olmayıp Cenâb-ı Hakk'ın iradesine bağlıdır. Kur'an'da tabiat kanunları ile sosyal kanunlar arasında bağ kurularak sosyal kanunlara uyulmaması halinde tabiat kanunlarının devreye girip helâki hazırladığına işaret edilir. Hz. Nûh'tan itibaren birçok kavmin tûfan, deprem, kasırga ve denizde boğulma gibi âfetlerle helâk edildiği anlatılır.

Doğuştan medenî bir varlık olan insan için belirlenmiş sosyal kanunlar (sünnetullah) vardır. Kur'an'da bu kanunlar geçmiş milletlerin başından geçen olaylarla ortaya

konmakta, peygamberlerin bu yasaları öğretmek için gönderildiğini, bunlara göre yaşayan toplulukların mutluluğa erdiğini, kanunları çiğneyenlerin ise yok olup gittiğini haber vermektedir. Kur'an sünnetullahın cebir niteliğinde olmadığını bildirmek için onu bazan insana, bazan Allah'a nisbet eden şartlı önermeler şeklinde ifade etmektedir. Meselâ, "Bir millet kendi tutum ve

davranışını değiştirmedikçe Allah da onların durumunu değiştirmez” âyetinde (er-Ra‘d 13/11) değişim insan fiillerine, Allah’ın bir ülkeyi yok etmek istediği zaman o ülkenin şımarmış zenginlerine yola gelmelerini emrettiğini, fakat onların kötülük işlemeyi sürdürdüklerini ve bu yüzden helâk edildiklerini bildiren âyette ise (el-İsrâ 17/16) Allah’ın dilemesine bağlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “snn” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Bîʿat”, 3, “Zekât”, 42; Müsned, I, 191-195; II, 56, 95, 116; IV, 121; V, 246; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 50, “Aḥkâm”, 43, “İʿtiṣâm”, 14; Müslim, “ʿİlim”, 6; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 6, “Eḍâḥî”, 3, “Fiten”, 17, “İḳāme”, 116; Tirmizî, “ʿİlim”, 16; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5, “Menâsik”, 14; Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân içinde, nşr. M. Halefullah - M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 102-103; Hattâbî, Beyânü iʿcâzi’l-Ḳurʾân (a.e. içinde), s. 20; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Lümaʿ fî ḳavâʿidi Ehli’s-sünne (nşr. ve trc. M. Allard), Beyrut 1968, s. 57; Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 225-237; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), IX, 11-12; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire-Bağdad, ts. (Mektebetü’l-Müsennâ), I, 35-38; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 424-427; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, IV, 144-145; Fazlurrahman, İslâmiyet ve İktisadi Adalet Meselesi (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), Erzurum 1976, s. 15; İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 165; T. Izutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara, ts. (Metis Yayınları), s. 21, 89; M. es-Sâdık Urcûn, Sünnetullāh fi’l-müctemaʿ min ḫilâli’l-Ḳurʾân, Cidde 1984, s. 11; Cevdet Said, Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1984, s. 54-56, 145; Abdullah et-Telîdî, Esbâbü helâki’l-ümem ve sünnetullāh fi’l-ḳavmi’l-mücrimîn ve’l-münḥarifîn, Beyrut 1986, s. 34; Muhammed Abduh, Tevhîd Risâlesi (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1986, s. 207-208; İmadüddin Halil, İslâm’ın Tarih Yorumu (trc. Ahmet Ağırakça), İstanbul 1988, s. 92;

Murtaza Mutahhari, Tarih ve Toplum (trc. Cengiz Şişman), İstanbul 1989, s. 174; Osman Karadeniz, Mûcize Problemi (doktora tezi, 1989), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 28; Ömer Özsoy, Sünnetullah, Ankara 1994, s. 45-72; Said Hakim, Rabbani Yol ve Sünnetullah, İzmir 1997, s. 75-108; Nuri Tok, Kur'an'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler, Samsun 1998, s. 27-30, 37-39; Musa Cârullah Bigiyef, Kur'an ve Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım: Kitâbü's-Sünne (trc. Mehmet Görmez), Ankara 1998, s. 5-6; Mevlüt Özler, İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları, Erzurum 2001, s. 38; Mehmet Dağ, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Samsun 1987, s. 40; Muhittin Bağçeci, "Sünnetullah", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1992, V, 463-465.

İlyas Çelebi

SÜNNÎ

(bk. EHL-i SÜNNET).

SÜRÂDIK

(bk. ÇADIR).

SÜRÂKA el-BÂRİKĪ

(سراقة البارقي)

Sürâka b. Mirdâs b. Esmâ’ b. Hâlid el-Asgar el-Ezdî el-Bârikī (ö. 78/697)

Kûfeli Emevî şairi.

Yemen asıllı bir ailenin çocuğu olarak Kûfe’de doğdu, orada yetişti ve uzun süre orada yaşadı. Hz. Peygamber’e yetiştiği, hatta Yermük Savaşı’na (15/636) katıldığı ve Ebû Hüreyre’den hadis rivayet ettiği kaydedildiğine göre (Bedrân, VI, 73) hicretten birkaç yıl önce doğmuş ve seksen yıldan fazla yaşamış olmalıdır (Ömer Ferruh, I, 469). Yine Ezd kabileler topluluğunun Bârik koluna mensup olan Câhiliye şairi Sürâka b. Mirdâs el-Ekber’den ayrılması için Sürâka b. Mirdâs el-Asgar diye anılmıştır. Hz. Hüseyin’in intikamını almak amacıyla Emevîler’le savaşan Muhtâr es-Sekafî’ye karşı Kûfe’yi savunmak gayesiyle savaşırken esir düştü. Esaretten, hatta öldürülmekten zekâsı ve Muhtâr es-Sekafî’nin huzurunda yaptığı güzel konuşması sayesinde kurtuldu. Bazı kaynaklarda Muhtâr’ın Sürâka’yı üç defa esir aldığı ve üçünden de zekâsı ve güzel konuşmasıyla kurtulduğu kaydedilir. Sürâka daha sonra Muhtâr es-Sekafî’yi durdurmak için Basra’ya vali olarak tayin edilen Mus‘ab b. Zübeyr’in yanına gitti. Burada divanında da yer alan “Kasîde-i Tâiyye”siyle Muhtâr es-Sekafî’yi hicvetti. Bunu öğrenen Muhtâr onun Kûfe’deki evini yıktırdı. Ancak Muhtâr es-Sekafî öldürülünce Mus‘ab b. Zübeyr evini yeniden yaptırdı. Sürâka, Mus‘ab’ın ölümünün ardından Kûfe Valisi Bişr b. Mervân ile irtibat kurdu. Cömert ve sevilen bir vali olan Bişr etrafına topladığı şairleri ödüllendirir, onları birbirlerini hicvetmeye teşvik ederdi. Vali Sürâka’yı da şair Cerîr b. Atıyye’yi hicvetmesi için tahrik etti, ancak Sürâka, Cerîr karşısında yenilgiye uğradı. Bişr b. Mervân, Sürâka’yı Mühelleb b. Ebû Sufre ile Hâricîler’le savaşmaya gönderdi. Sürâka’nın, Hâricî lideri Katarî b. Fücâe tarafından öldürülen Mervânî kumandan Abdurrahman b. Mihnef el-Ezdî’ye mersiye yazdığı bilinmektedir. Hicvettiği Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından Suriye’ye sürgüne gönderilen Sürâka burada vefat etti. Kûfe’ye döndüğü ve orada öldüğü de söylenmektedir (Safedî,

XV, 133; Süyûtî, s. 677-678).

Kaynaklar Sürâka el-Bârikī’nin zarif, tatlı sözlü, etkili ve güzel konuşma yeteneğine sahip çok zeki bir kimse olduğunu nakleder. Şiirlerinde dinî ve ahlâkî hassasiyetin etkisi görülür. Sürâka’nın başta hiciv ve hikmet olmak üzere tasvir, medih, fahr, mersiye ve hamâse gibi konularda şiirleri vardır. Rakiplerine ve düşman kabilelere yazdığı hicivleri ağır ve incitici olmasına rağmen hakaret edici çirkinliklerden uzaktır. Şiirleri tabii ve sade olup sehl-i mümteni grubundandır. Kendilerine karşı rekabetin çok zor ve cesaret isteyen bir iş olduğu dönemde Cerîr b. Atıyye, Ferezdak ve Küseyyir’le, zamanla nakîzaya dönüşen hicivleşmeleri olmuş, özellikle Cerîr ile yaptığı atışmalar nekāiz türü hicvin başlamasını etkilemiştir. Bizzat Sürâka’nın anılan nekāiz şairlerini birbirine karşı kışkırttığı, bir defasında Ferezdak’ın Cerîr’e galip gelmesini sağladığı nakledilmektedir. Bu şairlerle rekabetinin sonraları husumet halini aldığı belirtilmektedir. Kabilesinin kahramanlıklarını anlattığı “Lâmiyye”si en güzel fahriyye kasidelerindendir. At tasvirine dair yirmi iki beyitlik “Bâiyye”si de çok beğenilmiş, Haccâc bu şiir için, “Atı görmek isteyenler Sürâka’nın kasidesine baksın” demiştir. Ancak Sürâka’nın bu şiirinde Es‘ar el-Cu‘fî’nin (Mersed b. Ebû Humrân) maksûresine dayandığı, onun vezniyle bazı lâfız ve tabirlerini intihal ettiği kaydedilir.

Sürâka’nın, Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî’nin derleyip Sükkerî’nin ondan rivayet ettiği bazı şiirlerini ihtiva eden küçük bir divanı vardır. Onun şiirleri ayrıca Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî tarafından derlenmiştir. Karıştığı çok sayıda olay ve irtibat kurduğu birçok önemli şahsiyet dikkate alındığında Sürâka’nın bugün mevcut olandan daha çok şiirinin bulunması gerektiği ortaya çıkar. Haccâc’ı hicvettiği, Dımaşk’a gittiğinde Abdülmelik b. Mervân’la görüştüğü halde eldeki divanda bu konularda şiirinin yer almaması, Bişr b. Mervân

hakkında sadece üç beyit, Cerîr hakkında iki kıta ile araları bozulduğunda Ferezdak hakkında yazdığı üç beyitlik hicivden başka şiirlerine rastlanmaması birçok şiirinin günümüze ulaşmadığını gösterir. Sükkerî’nin, ondan da Nemerî’nin rivayet ettiği divanı İbnü’l-A‘râbî rivayetiyle intikal eden üç uzun kasidenin ilâve edilmesiyle yayımlanmıştır (nşr. Hüseyin Nassâr, Kahire 1366/1947; 1421/2001). Seyyid Muhammed Hüseyin,

Sürâka ve şiirleriyle ilgili bir makale yayımlamış (JRAS [1936], s. 475-490, 605-628); P. Hpahn da Sürâka ve şiirleri üzerine bir doktora çalışması yapmıştır (Surāqa b. Mirdās ein schiitischer Dichter aus der Zeit des zweiten Burgerkrieges, Göttingen 1938).

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, s. 439-444; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 203; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 303; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 51, 54, 55, 92, 122, 214; İbn Aʿsem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut, ts. (Dârü'n-nedveti'l-cedîde), VI, 152-155; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 170-171; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, VIII, 18; IX, 11-13; Hasan b. Bişr el-Âmidî, el-Müʾtelif (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), s. 197-198; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VI, 57; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 237-239, 266, 390; Safedî, el-Vâfî, XV, 132-133; Süyûtî, Şerḥu şevâhidi'l-Muġnî (nşr. M. Mahmûd eş-Şinkīṭî), Dımaşk, ts. (Lecnetü't-türâsi'l-Arabî), s. 677-678; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, VI, 71-73; Brockelmann, GAL (Ar.), I, 248; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 469-473; Sezgin, GAS (Ar.), II/3, s. 22-23; S. M. Husain, "The Poems of Surâqah b. Mirdâs al-Bâriqî an Umayyad Poet", JRAS (1936), s. 475-490, 605-628; Mukbil et-Tâm Âmir el-Ahmedî, "Sürâḳa el-Bâriḳī", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 794-795; Hamed b. Nâsır ed-Duhayyil, "Sürâḳa", Mv.AU, III, 63-68.

Zülfikar Tüccar

SÜRÂKA b. MÂLİK

(سراقة بن مالك)

Ebû Süfyân Sürâka b. Mâlik b. Cü‘şüm el-Kinânî el-Müdlicî (ö. 24/645)

Hicret sırasında henüz müslüman olmadan Resûl-i Ekrem’i yakalamaya çalışmasıyla ünlü sahâbî.

Adnânîler’e mensup Kinâne’ye bağlı Abdümenât’ın kollarından Benî Müdlic kabilesinde doğdu. Mekke yakınında bulunan Kudeyd’de oturmasına rağmen Medineliler arasında zikredilmiştir. Bazı kaynaklarda adı dedesine nisbetle Sürâka b. Cü‘şüm şeklinde geçer. Benî Müdlic’in reisi olan Sürâka, Müdlicoğulları’nın bulunduğu bir mecliste iken oraya Kureyş müşriklerinin elçisi gelip Mekke’den ayrılan Hz. Muhammed ile Ebû Bekir’i yakalayana veya öldürene 200 deve ödül verileceğini buyurdu. O sırada Medine’ye doğru yol alan Hz. Peygamber ve Ebû Bekir, Müdlicoğulları’nın memleketi olan Kudeyd’den geçiyorlardı. Kabile mensuplarından bir kişi Sürâka’ya sahilde birilerini gördüğünü, bunların Muhammed ve arkadaşları olabileceğini söyleyince Sürâka, onların develerini kaybedip aramaya çıkan kişiler olduğunu belirtip meclistekilerin dikkatini dağıttı. Daha sonra oradan ayrılarak Resûl-i Ekrem’le yanındakilerin izini sürmeye başladı ve onları buldu. Sürâka’nın gelmekte olduğunu gören Hz. Ebû Bekir telâşlanınca Resûlullah, “Korkma, Allah bizimledir” dedi ve, “Allahım, onun şerrinden bizi koru!” diye dua etti. Bu esnada atı tökezleyip yere düşen Sürâka onlara yeniden saldırmaya teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. Sürâka, Hz. Peygamber’in Allah tarafından korunduğunu anladı ve tebliğ ettiği dinin ileride hâkim olacağını sezdi. Resûl-i Ekrem’den özür diledi, ileride kullanmak için kendisine bir emannâme verilmesini istedi ve peşlerinden gelecek olanları engelleme taahhüdünde bulundu. Resûlullah’ın tâlimatı üzerine Hz. Ebû Bekir’in kölesi Âmir b. Füheyre ona istediği emannâmeyi yazıp verdi (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 45). Sürâka ayrıca kendilerine yiyecek sağlamayı ve başka ihtiyaçlarını karşılamayı teklif ettiyse de Resûl-i Ekrem bunların hiçbirini kabul etmedi, sadece durumlarını kimseye bildirmemesini istedi.

Sürâka da onları izlemeye çalışanları farklı yerlere yönlendirdi. 8 (629) yılında gerçekleşen Tâif seferinden sonra Huneyn ganimetlerinin dağıtılması esnasında Ci‘râne'ye gelen Sürâka'nın Hz. Peygamber'le görüşme isteğine olumlu cevap verilmemesi üzerine elindeki emannâmeyi göstererek kendisini tanıtınca Resûlullah o günün vefa ve iyilik yapma günü olduğunu söyleyip yanına gelmesine izin verdi. Sürâka aynı gün müslüman oldu. Onun Mekke'nin fethinden hemen sonra İslâm'ı kabul ettiğini söyleyenler varsa da (İbn Hibbân, III, 180) bu doğru değildir.

Sürâka b. Mâlik güçlü bir şairdi. Hicret sırasında yaşadığı olaydan sonra Resûl-i Ekrem hakkında olumlu şeyler söylemeye başladığı duyulunca Ebû Cehil onun aleyhinde konuştu. Bunun üzerine Sürâka yazdığı bir şiirde, ayağı yere saplanan atın durumunu görseydi Ebû Cehil'in de Resûlullah'ın bir güç tarafından korunduğunu anlayacağını, esasen günü geldiğinde herkesin bunun farkına varacağını söyledi ve Hz. Peygamber'le uğraşmaktan vazgeçmesini tavsiye etti (İbn Abdülber, II, 581-582). Sürâka aynı zamanda iyi bir iz sürücü olduğu için hicret esnasında Ebû Süfyân, Resûl-i Ekrem'e ait olması muhtemel bir izin teşhisi konusunda ondan yardım isteyince, "Bu iz daha çok Makām-ı İbrâhim'deki ayak izine benziyor" diyerek Mekkeliler'i başından savdı (Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî, s. 122-123). Kaybolmuş bir devenin gelip kendi develerinin suyundan içmesi durumunda kendisine bir sevap verilip verilmeyeceğini soran Sürâka'ya Resûlullah her canlıya yapılan iyiliğe karşılık insana ecir verileceğini bildirdi (Müsned, IV, 175). Bir defasında Hz. Peygamber, Sürâka'ya İran'ın fethedileceğini, onun da kisrânın tacını giyeceğini söylemişti. Hz. Ömer döneminde İran'ın fethi sırasında kisrâya ait olan bileklik, kemer, taç vb. şeyler Medine'ye getirilmiş, Hz. Ömer Sürâka'yı çağırıp elbise ve takıları kendisine vermiş, Sürâka da kisrânın elbiselerini kendisi gibi bedevî bir Arap'a giydiren Allah'a hamdetmiştir. Sürâka b. Mâlik 24 (645) yılında vefat etti. Hz. Osman'dan sonra öldüğüne dair rivayet isabetli görülmemiştir. Kaynaklarda Sürâka'dan nakledilen on dokuz rivayet bulunmaktadır (İbn Hazm, s. 124) Bunları kendisinden Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr b. Âs ve Câbir b. Abdullah gibi sahâbîlerle Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, Tâvûs b. Keysân, Atâ b. Ebû Rebâh ve oğlu Muhammed b. Sürâka gibi tâbiîler rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 175; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 133-135; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 188, 232; IV, 366; V, 90; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 180; İbn Hazm, Esmâ ͗ü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 124; İbn Abdülber, el-İstî ͑ âb (Bicâvî), II, 581-582; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 331-333; Safedî, el-Vâfî, XV, 185; İbn Hadîde, el-Miṣbâḥu’l-muḍî fî küttâbi’n-nebiyyi’l-ümmî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, II, 158-168; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 41-42; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, III, 396; Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî, er-Riyâżü’l-müsteṭâbe (nşr. Ömer ed-Dîravî Ebû Hacle - M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1409/ 1989, s. 121-123; Ziriklî, el-A ͑ lâm (Fethullah), III, 80.

Yavuz Ünal

SÜRELSAN, İsmail Baha

(1912-1998)

Türk mûsikisi bestekârı ve araştırmacısı.

19 Kasım 1912'de Bursa'nın Alipaşa mahallesinde doğdu. Babası, Bursa Askerî Rüşdiye ve İdâdîsi'yle Fransız ve Amerikan kolejlerinde edebiyat, kitâbet ve hat

hocalığı yapan Yozgatlı Ahmed Bahâeddin Efendi, annesi Fatma Hanım'dır. Işıklar Askerî Lisesi'ni 1931'de bitirdikten sonra Ankara Ziraat Fakültesi'nden mezun oldu (1935). 6 Eylül 1935'te Nazilli Pamuk Üretme Çiftliği'nde asistan olarak başladığı memuriyeti Ankara (1936), Bursa (1937-1938), Eskişehir (1938-1939) ve Konya'da (1939-1940) tohum ıslah istasyonlarında devam etti. 1942-1944 yıllarında Bornova'da şeflik ve müdürlük görevlerinde bulundu. 1944-1945'te Malatya ziraat müdürü oldu. Aynı yıl Türkiye Ziraî Donatım Kurumu personel müdürlüğüne ve ardından Ziraat Vekâleti Zat İşleri müdür muavinliğine tayin edildi. 1948'deki bakanlık müfettişliği görevini bir yıl sonra ikinci defa Ziraî Donatım Kurumu personel müdürlüğü takip etti. Aynı kuruluşta müşavir (1955) ve başmüşavir (1962) olarak çalıştıktan sonra 5 Haziran 1972'de emekli oldu.

1960'ta çalıştığı kurum tarafından incelemelerde bulunmak üzere Almanya, Fransa, İngiltere ve İtalya'ya gönderilen Sürelsan, 1968-1972 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde dinî Türk mûsikisi öğretim görevliliği yaptı. 1961'de girdiği Ankara Radyosu'nda (1964'ten sonra Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu) çeşitli görevlerde bulundu. Haziran 1973'te Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Türk sanat müziği uzmanı ve Repertuvar Kurulu başkanlığına, 1975'te Ruşen Ferit Kam'dan boşalan Ankara Radyosu klasik koro şefliğine getirildi. Aynı kurumda Türk mûsikisi tarihi ve form bilgisi dersleri okuttu. Temmuz 1975'te Kültür Bakanlığı Türk Mûsikisi Komisyonu üyeliğine seçilişinin ardından 1977'de sağlık sebepleriyle Antalya'ya yerleşti ve Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Antalya Bölge Müdürlüğü'ne bağlı sözleşmeli uzman sıfatıyla

çalıştı. Aynı zamanda Akdeniz Üniversitesi Türk Sanat Müziği Korosu şefliği görevini de yürüttü. 1991'de devlet sanatçılığı unvanının verilmesinin yanı sıra Türkiye Yazarlar Birliği'nce yılın kültür adamı seçildi. Aynı yıl Antalya Büyükşehir Belediyesi tarafından adına kurulan konservatuvardaki koro şefliği ve mûsiki hocalığı görevini ölümüne kadar sürdürdü. 12 Nisan 1998'de Antalya'da vefat eden Sürelsan'ın cenazesi iki gün sonra Kalekapısı Camii'nden kaldırılarak Yeni Mezarlığa defnedildi.

İsmail Baha Sürelsan bestekârlığı, hocalığı ve özellikle araştırmacılığıyla dönemin mûsikişinasları arasında önemli bir yere sahiptir. Evlerinde çeşitli sazların icra edildiği bir ortamda yetişmiştir. Bağlama ve kanunla başladığı ilk mûsiki çalışmalarını tamburla devam ettirdikten sonra 1927'de Kanûnî Sâim Bey'den kanun dersleri almaya başlamıştır. Çocukluğunda Bursa'da çeşitli mûsiki meclislerinde bulunmuş ve tekkeler kapatılıncaya kadar (1925) mukabele günlerinde Bursa Mevlevîhânesi'ne devam etmiştir. Notayı lisedeki mûsiki hocası Mustafa Rahmi Bey'den (Otman) öğrenen Sürelsan 1945'li yıllardan itibaren Ankara Türk mûsikisi çevrelerinde tanınmıştır. Ankara'daki evinde düzenlediği cumartesi toplantıları mûsiki, edebiyat ve sanat etrafında akademik düzeyde uzun yıllar devam etmiş ve pek çok sanatçının yetişmesinde mektep vazifesi görmüştür. İlk defa 27 Mart 1938 tarihinde Bursa'da verdiği Türk mûsikisi konulu açıklamalı ve uygulamalı konferansları daha sonra Ankara'da sürdürmüş ve bunları hayatı boyunca devam ettirmiştir. 1961'de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde başladığı Türk mûsikisi konferanslarını Sosyal Bilimler Fakültesi, Hacettepe Üniversitesi, Kız Teknik Öğretmen Okulu, Cumhurbaşkanlığı Muhafız Alayı, Millî Kütüphane gibi kurumlarda sürdürmüştür. Bu çalışmalarına önce Ankara'da, daha sonra Antalya Radyosu'nda hazırladığı açıklamalı koro programları da ilâve edilebilir. Bu konferanslarda aynı zamanda iyi bir klasik koro yöneticisi olarak tanınmıştır.

Sürelsan, Türk mûsikisi üzerine yaptığı yayınlarda araştırmacı kimliğini de ortaya koymuştur. Bu konudaki makaleleri Ata Yolu (Antakya), Yeni Meram ile (Konya) Âhenk, Medeniyet, Karar, Son Dakika (Ankara) ve Dünya (İstanbul) gazetelerinde; Mızrap, Musiki, Musiki ve Nota, Türk ve Batı Mûsikisi, Türk Edebiyatı (İstanbul) ve Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Bayrak, Hisar, Millî Kültür, Töre (Ankara) dergilerinde

yayımlanmıştır. Ahmed Râsim ve Mûsiki adlı eserinin yanı sıra (Ankara 1977) Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde okuttuğu ders notları Dini Türk Musikisine Giriş adıyla yayımlanmış (Ankara 1972), ayrıca "Kantemiroğlu ve Türk Mûsikisi" başlıklı bir araştırması neşredilmiştir (Dimitrie Cantemir, Unesco Türkiye Millî Komisyonu, Ankara 1975, s. 73-108). Onun yayımlanmamış Rahmi Bey adlı bir eserinden de bahsedilmektedir.

İsmail Baha Sürelsan'ın nefes, ilâhi, mersiye, peşrev, beste, yürük semâi ve şarkı formlarında doksan iki eser bestelediği tesbit edilmiştir (bunlardan yetmiş dokuzunun listesi için bk. Öztuna, II, 322-323). Güftelerinde vezin, anlam ve ritim uyumu dikkat çekmektedir. Her biri makam seçimindeki başarısının örneği olan, özellikle şarkıların teşkil ettiği bestelerinde klasik tavır hissedilir. İlk eseri 1950'de bestelediği, "Gönül her gördüğün dildâra birden müptelâsın" mısraıyla başlayan tâhir-bûselik şarkısı olup bestelerinde daha çok Fuat Uluç, Mahmut Nedim Güntel ve Halit Üzel'in güftelerini tercih etmiştir. Bestekârlıktaki en verimli dönemini 1950-1960 yıllarında yaşayan Sürelsan'ın besteleri arasında, "Gönlüm düşüyor çırpınarak gizli kemende" ve, "O tebessüm o tavırlar o levendâne hıram" mısralarıyla başlayan acem-aşiran, "Güle sor bülbüle sor hâlimi hicrânımı dinle" mısraıyla başlayan bûselik, "Yaz günleri en tatlı hayaller gibi geçti" mısraıyla başlayan nihavend ve, "Ay gülsün ufuktan sana sen bak ona gül de" mısraıyla başlayan rast şarkısı Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu repertuvarında icra edilen eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Rahmi Kalaycıoğlu, Türk Musikisi Bestekârları Külliyatı Sayı 17: İ. Baha Sürelsan, İstanbul 1962; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 580-583; TSM Sözlü Eserler, tür.yer.; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 335-337; Lâika Karabey, "Sürelsan Mektebi", MM, sy. 141 (1959), s. 260-261, 271; Oskay Alptürk, "Röportaj: İsmail Baha Sürelsan", Mûsikî ve Nota, sy. 16, İstanbul 1971, s. 27; Öztuna, BTMA, II, 321-323.

Nuri Özcan

SÜREYYÂ

(الثريّا)

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında daha çok mecaz ve teşbih unsuru olarak zikredilen parlak bir yıldız kümesinin adı.

Arapça olan Süreyyâ adı Türkçe'de Ülker, Farsça'da daha çok Pervîn diye geçer. Farsça perve kelimesiyle Nûşirevân'ın torunu olan Hüsrev'in lakabı Pervîz de Fars

edebiyatında Süreyyâ için kullanılmıştır (Şükûn, I, 468). İlm-i nücûma göre Süreyyâ, içinde yer alan yıldızlar öküz (boğa) şeklini meydana getirdiğinden Sevr adıyla anılan burcun sırt / hörgüç kısmında iki sıra halinde dizilmiş altı veya yedi yıldızdan meydana gelen açık bir kümedir. Diğer bir görüşe göre Süreyyâ, Hamel burcunun kuyruğunda sıralanmış olup üzüm salkımı veya gerdanlık gibi görünür, ayın menzillerinden en meşhuru ve üçüncüsü sayılır. Araplar'ın Câhiliye döneminde kutlu saydıkları yıldızlardan biri de Süreyyâ'dır. Yahudilerce de kutsal kabul edilen bu yıldız kümesi ayrıca "yedi kız kardeş" veya "peren" adıyla da anılmaktadır. Yedi yıldızdan meydana gelmesi sebebiyle "benâtüna'ş" adlı yıldız kümesiyle karıştırıldığı görülmektedir. Yunan mitolojisine göre bu yıldızlar Atlas ve Pleione'un yedi kızı olup sonradan yıldız halini almıştır. Altısı tanrılarla evlenen bu kızlardan sadece Merope bir ölümlü ile evlendiği için utancından parlaklığını kaybetmiş ve bu yüzden bazan görünmez olmuştur.

Süreyyâ adı Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça zikredilmemekle birlikte bazı müfessirler, Necm sûresinin ilk âyetinde üzerine yemin edildiği için sûreye adını veren "necm" kelimesiyle Süreyyâ'nın kastedildiğini ileri sürmüşlerdir. Buna sebep olarak da her iki kelimenin Arapça'da "parlak yıldız" mânasına gelmesinden hareketle, yaygın isimlendirmede necm kelimesinin "ahd-i zihnî lâmı" ile zikredilmesi halinde parlaklığı çıplak gözle görülen ve diğerlerinden farklı birçok özelliğe sahip olan Süreyyâ yerine kullanılması gösterilmektedir. Ayrıca Süreyyâ yıldızların en göze

çarpanı ve menzillerin en meşhuru olduğu için bu kanaate varıldığı belirtilmektedir. Târık sûresinde (86/3) geçen “en-necmü’s-sâkıb” (karanlığı delip geçen yıldız) ibaresi de bazı müfessirlerce Süreyyâ diye yorumlanmıştır. Süreyyâ hadislerde de yer almıştır. Bunlardan Buhârî (“Tefsîr”, 62/1) ve Tirmizî’de (“Menâḳıb”, 71) mevcut bir hadiste, aslen hıristiyan olan Selmân-ı Fârisî’nin Hz. Muhammed’in risâletle görevlendirildiğini duyunca iman etmek üzere Acem diyarından Medine’ye gelerek müslüman olması dolayısıyla Resûl-i Ekrem’in, “İman Süreyyâ yıldızı kadar uzakta da olsa bazıları her türlü gayreti göstererek onu elde eder” dediği belirtilmektedir. Hadiste Süreyyâ, uzaklığından veya yüksekliğinden kinaye olarak erişilmesi güç bir yerde bulunmayı ifade etmekte, iman ise onun parlaklığına teşbih edilerek hidayet nurunun aydınlığının kuvvetine vurgu yapılmaktadır. Süreyyâ’nın bu özellikleri daha sonra bütün Doğu edebiyatlarında yer almıştır. Sahih kaynaklarda rastlanmayıp halk arasında hadis diye zikredilen, “Ülker sabahleyin doğarsa âfet kalkar” rivayeti İsrâiliyat’a dayanan folklorik bir bilgi olmalıdır.

Divan edebiyatında Süreyyâ ve Pervîn yanında Ülker isminin de kullanıldığı bu yıldız kümesi edebî metinlerde tek bir yıldız gibi de zikredilmektedir. Tuhfe-i Vehbî’deki, “Gök sipihr oldu Zühâl keyvan Utârid tîr imiş / Ülker’e Pervîn derler arş-ı a‘lâ kerzman” beyti bu yıldızın Doğu edebiyatlarında rastlanılan diğer isimlerini bir araya toplamaktadır. Şeyhî’nin, “Pervîn tabakta nukl düzer Zühre sâz-ı çeng” mısraında yıldızın Farsça ismi kullanılmış ve gökyüzündeki dizilişinden hareketle parıldayan bir tabağa sıralanmış yiyeceklerin görünümü Süreyyâ’ya benzetilmiştir. Yedi yıldızdan meydana geldiği şeklindeki kabul ise Mehmed Âkif’in Çanakkale şehidleri hakkındaki şiirinde yer alan, “Ebr-i nîsânı açık türbene çatsam da tavan / Yedi kandilli Süreyyâ’yı uzatsam oradan” beytinde ifadesini bulmuştur. Yine onun, “Said Paşa İmamı” şiirinde sıra sıra dizilen, rengârenk fener ve kandillerle aydınlatılmış sultan yalısını anlatırken, “Yalının cephesi Ülker gibi baştan başa nûr” mısraında Ülker adının kullanıldığı görülmektedir. Türkçe’de “yediger, yedigen, yedi kardeş, yedi kandil”, bazı bölgelerde “topçalar” gibi isimlerle de anılan bu yıldız kümesi halk edebiyatının pek çok türünde yer almıştır.

Bu küme ile ilgili olarak divan edebiyatında “ıkd-ı Süreyyâ, menzili / menâzil-i Süreyyâ, mirfak-ı Süreyyâ” gibi tamlamaların kullanıldığı

görülmektedir. İki sıra halinde dizilmesi sebebiyle bu edebiyatta parlaklık ve düzgün sıralanışına işaret edilen, tesbih, sürü, salkım, başak (hûşe), sohbet meclisi (bezm) ve bu mecliste toplananlar (yârân-ı bezm), nazm, sevgilinin boynunda parıldayan mücevher gerdanlık (ıkd) ve sevgilinin parlak dişlerine (dendân) müşebbehün bih olan Süreyyâ aynı zamanda çiğ tanesine (jâle) benzetilmiştir: Nev‘î’nin, “Takıp resenin kehkeşan kursuna mâhın / Kapmağa onu tîzidi dendân-ı Süreyyâ” beyti dişe; “Tutalım jâleyi gökten inermiş / Senin Pervîn’ine olur mu hemtâ” beyti jâleye benzetilmesine örnektir.

Divan şairleri, bu yıldız kümesini küçüklüğü ve yuvarlaklığı sebebiyle sevgilinin yüzündeki benlere de benzetmişlerdir. Ahmed Paşa’nın, “Ben mi yüzünde yâ bulmuş mâh ile Pervîn kıran / Saç mı yâ alnında olmuş nûr ile zulmet karîn” beyti bir dolunay parlaklığındaki sevgilinin yüzünde dizilmiş benlerin bir araya gelmesi (kıran) sûretiyle ortaya çıkan güzelliğe yapılmış bir işarettir. Yine onun, “Gösterirse yüzünün benlerin ol Zühre-cebîn / Nice baş koyduğum ay ile Süreyyâ göresin” beyti yüzay-ben-Süreyyâ ilişkisini ve bunları bir arada zikretmekten doğan tenâsübü ortaya koymaktadır. Ayrıca sevgilinin veya memdûhun giydiği çizme üzerinde kabara denilen ve raptiye gibi yuvarlak başlı çivilerle yapılan göz alıcı madenî nakışlar da Pervîn gibi parlar. Bazan bu yıldız kümesi, atlas kumaş olarak düşünülen gökyüzündeki göz kamaştıran işleme ve nakışlarla damgaya veya kıymetli kumaşların değerini belirten kumaş damgasına benzetilmektedir.

Kaside ve gazellerde yer alan kozmik unsurlar arasında sıkça temas edilen Süreyyâ, mi‘râciyye ve ramazâniyyelerle eski kozmogoniden bahseden manzum-mensur eserler yanında Ma‘rifetnâme ve Muradnâme gibi ansiklopedik eserlerde de geçmektedir. Ramazâniyyelerde mahyalar Süreyyâ yıldızına benzetilir. Türün en tanınmış örneği sayılan ramazâniyyesinde Sâbit, “Eşkâl-i Süreyyâ-yı felek yeknesak üzre / Mâhiyyesi her gece bunun başka nişandır” derken ramazan gecelerinin karanlığında minareler arasında her gece Süreyyâ yıldızı gibi parlayan, ancak biçimi veya yazısı daima değişen mahyaların şekli sabit olan bu yıldızdan üstün olduğunu belirtir. Süreyyâ pek çok yıldızdan yüksekte bulunduğu için mekânı / derecesi yüksek olan kişi yahut varlıklar veya iki farklı konumda bulunanlar arasında mukayese için kullanılmıştır: “Görüp bu silk-i mervârîd-i pür-tâbı hicâbından / Acebdir hâke salsa ger felek ıkd-ı

Süreyyâ'yı."

Benâtü na'ş ile birlikte zikredildiğinde Süreyyâ derli toplu olmayı, Benâtü na'ş ise perişanlık ve dağınıklığı ifade eder. Sünbülzâde Vehbî'nin, "Necm-i bahtım cem' ü tefrîk üzredir gerdûnda kim / Geh benâtü'n-na'şa benzer gâhi Pervîn olmada" beyti buna bir örnektir. Nef'î'nin, "Gelmesin ikisi bir yere benâtü'n-na'şın / Belki cem'iyyet-i Pervîn'i perîşân olsun" beyti de benzer bir örnek olduğu gibi aynı zamanda şairin hicvedici kaleminden çıkmış bir bedduadır.

Arapça'da darbımesel olarak, "Ülker akşam vakti doğarsa çoban örtü ister" denilir. Çünkü o zaman güneş Ülker'in karşısında Akrep'ten önce bulunduğundan güneşin batmasıyla Süreyyâ hemen doğuverir. Yine Arapça'da kullanılan ve Osmanlı Türkçesi'ne

de geçen "eyne's-serâ ve's-Süreyyâ" ("beyim nerede, ben nerede; ben neredeyim, sen neredesin!") tabiri yaygın bir darbımeseldir. Câhiliye devrinde ve İslâm'ın ilk yıllarında yazılmış Arapça şiirlerde Süreyyâ yıldızından birçok şiirde söz edilmiştir (DİA, XXII, 126). Ayrıca ilm-i felek ve ilm-i ahkâm-ı nücûm konularında kaleme alınmış eserlerde Süreyyâ'ya yer verildiği görülmektedir. Bu şiirlerde Süreyyâ yıldız takımı bir şeyin erişilmezliği, uzaklığı, yüceliği veya parlaklığını anlatmak için mecazi kullanımlara ve darbımesellere konu olmuştur. Nitekim Araplar'da "Süreyyâ'dan daha uzak" atasözü bulunduğu gibi İmruülkays b. Hucr muallakasında Süreyyâ yıldız takımını dizisi arasına eşit aralıklarda iri, parlak ve değerli mücevherlerin yerleştirildiği kemere / gerdanlığa benzetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, I, 461, 468, 469; Nev'î, Divan (haz. Mertol Tulum - M. Ali Tanyeri), İstanbul 1977, s. 15, 237; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tetkik, İstanbul 1964, s. 244; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1984, s. 216; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara

1987, s. 438-439; a.mlf., “Benâtü Na‘ş”, DİA, V, 431; M. Nejat Sefercioğlu, Nev’î Dîvânı’nın Tahlîli, Ankara 1990, s. 333-334; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 74, 332; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 324, 363; Nurettin Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 533-534; Pakalın, II, 772; III, 299; Tevfîk Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”, DİA, XXII, 125-126; a.mlf., “İlm-i Felek”, a.e., XXII, 126; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), IV, 4858; V, 6380.

Mustafa Uzun

SÜRGÜN

Bir kişinin veya bir topluluğun ceza yahut güvenlik tedbiri olarak yaşadığı yerden başka bir yere belli bir süre ya da ömür boyu kalmak üzere isteği dışında gönderilmesi ve orada ikamet etmeye mecbur tutulmasıdır. Kelime, hakkında bu ceza veya tedbirin uygulandığı kişi ve gönderildiği yeri de ifade eder. Arapça'da bu anlamda kullanılan başlıca kelimeler nefy, celâ' / iclâ' ve tağrîbdir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde insanları yurtlarından çıkarma (ihrâc) eyleminden sıkça söz edilmekle birlikte bu kelimelerden "celâ" (topluluğun sürgün edilmesi) bir âyette (el-Haşr 59/3) ve "nefiy"den türeyen bir fiil hırâbe suçuna verilecek sürgün cezasıyla ilgili olarak yine bir âyette (el-Mâide 5/33) geçmektedir. Hadislerde ise tağrîb, nefiy, iclâ ve türevleri yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "ġrb", "nfy", "cly" md.leri). Sürgün bir ülkeden başka bir ülkeye olabileceği gibi aynı ülke içinde kişinin doğup yaşadığı veya yerleştiği yerden başka bir bölgeye gönderilmesi biçiminde de gerçekleşebilir. Toplu sürgün uygulamasına genellikle siyasal veya sosyal gerekçelere bağlı olarak doğabilecek zararlara karşı önlem niteliğinde ve bilhassa kamu düzeninin korunması amacıyla başvurulur; literatürde bu tür sürgün uygulamaları daha çok "tehcîr" kelimesiyle ifade edilir. İskân amaçlı sürgünler, yerleşik hale getirilmesi istenen göçebe toplulukların belli bir yerde ikamete zorlanması şeklinde tarihte sıkça rastlanan uygulamalardır. Toplu sürgünlerin bir diğer örneği, özellikle savaşlar sonunda yenilen taraf halkının yaşadığı yerden başka yere gitmek zorunda bırakılmasıdır. Gönüllü sürgünde de kişi yaşadığı yeri terketmediği zaman hukukî ya da sosyal başka bir yaptırımla karşılaşacağı için doğrudan veya dolaylı bir zorunluluk hali sürgünün temel unsurudur. Ülke dışına yapılan sürgün uygulamaları neticesinde kişiler vatandaşlık haklarını kaybedebilmekte, hatta mal varlıklarına el konulabilmektedir.

Sürgün uygulamasının kökeni ilkel ceza hukuku dönemlerine uzanmaktadır. Sürgün cezasının Hammurabi kanunlarında yer aldığı, Sumerler, Asurlular, Hititler, Persler, Yunanlılar, Romalılar ve Bizanslılar tarafından uygulandığı bilinmektedir. Eski Yunan'da sürgün cezası adam öldürme suçu için sıkça uygulanır, siyasî suç mahkûmları on yıl süreyle sürgün edilirdi. Erken dönemde Roma'da ölüm cezasına çarptırılan bir vatandaş sürgün edilmeye

razı olursa bu cezadan kurtulabiliyordu. Roma İmparatorluğu'nca belli adalar sürgün yeri olarak kullanılırdı. Bizanslılar sınırları içerisinde değişik kitlelere sürgün uygulayıp askerî, ekonomik ve sosyal yönden birtakım çıkarlar sağlıyorlardı. Câhiliye Arapları'nda da kabilenin örf ve âdetine aykırı davranmakta ısrar edenler sürgün edilirdi (Cevâd Ali, V, 591-592). Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde peygamberlerin yahut bir ülke veya belde halkının topluca oradan çıkarılması anlamındaki sürgünle ilgili birçok atıf vardır. İslâm tarihinde ve özellikle Osmanlılar döneminde gerek bir topluluğa yönelik gerekse hukukî yaptırım niteliğindeki sürgün geniş bir uygulama alanı bulmuştur (aş.bk.). Batı ülkelerinin uyguladığı sürgünler kolonileşme tarihi boyunca sürmüş; İngiltere, Portekiz, İspanya, Fransa, İtalya, Rusya, Hollanda, Danimarka gibi devletler suçluları Amerika, Afrika, Brezilya, Avustralya gibi deniz aşırı ülkelere sürgün etmiştir. Fransızlar için Fransız Guyanası, İtalya için Sicilya adası, Rusya için Sibirya önemli sürgün merkezleri olmuştur. İspanya'daki müslümanların ve yahudilerin XV-XVI. yüzyıllarda ülkeden zorla çıkarılması, bilhassa Rusya'nın XIX. yüzyıl boyunca Balkanlar ve Kafkaslar'daki müslüman ahaliyi tehcir etmesi, II. Dünya Savaşı sonrasında Kırım'daki bütün Tatarlar'ı sürmesi toplu sürgün uygulamalarının önemli örneklerindendir. Ulus-devletlerin ortaya çıkması ve devletle vatandaşları arasındaki bağın ilke olarak çözülemez olduğu yönündeki doktrinin benimsenmesinin ardından, işlenen suçlardan ötürü ülke dışına sürgün nâdiren uygulanır hale gelmekle birlikte halk hareketleri ve devrimler birçok siyasî sürgüne yol açmıştır. Diğer taraftan XX. yüzyıl uluslararası hukuku, ülkeleri işgal edilen ve ülkeyi terketmek zorunda bırakılan hükümet üyelerini iktidara ilişkin iddialarını devam ettirmeleri durumunda meşrû hükümet şeklinde tanımış ve bunu ifade etmek için "sürgünde hükümet" kavramını geliştirmiştir.

İslâm hukukçuları cezaî yaptırım olarak sürgünün meşruiyeti hususunda görüş birliği içindedir. Bununla birlikte Kur'an ve Sünnet'te bazı suçlar için öngörülen sürgün cezasının mahiyeti, kimlere uygulanacağı, süresi ve uygulanacağı yer konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kur'an'da eşkıyalık (hırâbe) suçunu işleyenler için öngörülen cezaî yaptırımlar arasında nefiy de bulunmaktadır (el-Mâide 5/33). Ancak sözlükte "kovmak, uzaklaştırmak" anlamına gelen nefiy kelimesinin geçtiği "yeryüzünden nefyedilmeleri" ifadesinin eşkıyalık suçuna bağlanan bir ceza şeklinde hangi kavramsal içerikte kullanıldığı hususunda görüş ayrılığı vardır.

Hanefî mezhebi bunun söz konusu fiili işleyenlerin hapsedilmesi mânasında olduğunu kabul etmektedir; çünkü amaç suçluların halka zarar vermesinin engellenmesi olup bu da ancak hapis yoluyla gerçekleşebilir. Hanefî mezhebine göre hapis cezası yol güvenliğini ihlâl eden, fakat henüz adam öldürmeden ve mal gasbetmeden yakalanan suçlulara had olarak uygulanır (Serahsî, IX, 135). Mâlikî mezhebinde eşkıyalık suçunu hangi şekilde olursa olsun işleyenlere verilebilecek cezalardan biri olan nefiy, onların bulunduğu yerden en az seferîlik şartının gerçekleşebileceği uzaklıktaki bir yere gönderilmesi ve orada tövbe ettikleri anlaşılıncaya kadar hapsedilmesi biçiminde yorumlanmıştır (Desûkī, IV, 349-350).

İmam Şâfiî'ye göre nefiy, haddin uygulanabilmesi için suçluların ele geçirilmesi hususunda gösterilen takip çabasıdır (el-Üm, VI, 146). Bu sebeple Şâfiî mezhebinde sürgün eşkıyalık suçuna bağlanan had türünde cezalar arasında değerlendirilmez; adam öldürme ve gasp fiilini işlemeyen eşkıyanın ta'zîr mahiyetinde hapis, sürgün veya başka bir ceza ile cezalandırılabileceği kabul edilir (Şemseddin er-Remlî, VIII, 7). Hanbelî ve Zâhirîler'e göre ise adam öldürme ve gasp fiilini işlemeyen eşkıyanın, sığınacak yer bulamayacağı biçimde takip edilerek ıslah oluncaya kadar bütün yerleşim bölgelerinden uzaklaştırılmakla cezalandırılması ve her bir suçlunun diğeriyle buluşamayacak şekilde ayrı ayrı bölgelere sürülmesi gerekir (İbn Hazm, XII, 99; Buhûtî, III, 383).

Evli veya bu hükümde (muhsan) olmayan kimselerin (bk. İHSAN) işledikleri zina suçuna Kur'an'da bildirilen 100 celde cezasına ilâve olarak sünnette bir yıllık sürgün cezası öngörülmüştür (Buhârî, "Ḥudûd", 30; Müslim, "Ḥudûd", 12). Bu cezanın had veya ta'zîr niteliğinde sayılması tartışmalı olup fakihlerin çoğunluğu had mahiyetindeki aslî yaptırımın bir parçası olduğu ve 100 celdeye ilâve olarak uygulanması gerektiği kanaatindedir. Hanefîler ise fâile had mahiyetinde sürgün cezası verilemeyeceğini söyler. Zira onlara göre hadislerdeki sürgün cezası, zina suçu için 100 celde uygulanmasını öngören açık Kur'an hükmüne ilâve niteliğindedir ve nassa ilâve nesih sayılır; halbuki haber-i vâhid yoluyla Kur'an hükmü neshedilemez. Hanefîler ayrıca, sürgüne gönderilen kimsenin tanınmadığı bir ortamda suç işlemeye devam etmesinin daha muhtemel olduğu gerekçesiyle görüşlerini desteklemekte, Hz. Ömer'e ve Ali'ye nisbet edilen bazı söz ve uygulamalara dayanarak (Nesâî, "Eşribe",

47; Abdürrezzâk es-San‘ânî, VII, 312, 315) sürgün cezasının neshedildiğini ya da ta‘zîr mahiyetinde olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Hanefîler’e göre bazı durumlarda suçlunun sürgüne gönderilmesi yararlı olabilirse de bu ceza, yetkili organın gerekli görmesi halinde takdir edeceği bir süre için ve ta‘zîr cezası olarak uygulanabilir.

Hadislerde zina suçu karşılığında öngörülen sürgünün nasıl uygulanacağı hususunda da görüş ayrılığı vardır. Mâlikîler, suçlunun suçun işlendiği yerden başka yere gönderilip orada hapsedilmesi gerektiği görüşündedir; çünkü hapsedilmezse gönderildiği yerde aynı suçu tekrar işleyebilir. Hanefîler, ta‘zîr mahiyetinde sürgüne karar verildiği takdirde suçlunun hapsedilmesinin gerekliliği hususunda Mâlikîler’le aynı gerekçeyi paylaşmakla birlikte suçlunun suçun işlendiği yerde hapsedilmesi durumunda sürgün cezasıyla elde edilmek istenen faydaya ulaşılabileceğini, dolayısıyla başka yere sürgün edilmesine gerek bulunmadığını söylemektedir. Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları ise sürgün cezasının suçlunun yaşadığı yerden başka bir yere gönderilmesinden ibaret olduğu kanaatindedir; çünkü hadislerde geçen nefiy ve tağrîb bu anlamdadır ve hapis bundan farklıdır. Ancak Şâfiîler’e göre, suçlunun sürgün edildiği yerden kendi yaşadığı yere dönmesi yahut orada da aynı suçu işlemesi ihtimaline dayanarak gözetim altında tutulması veya hapsedilmesi mümkündür (Hatîb eş-Şirbînî, V, 449). Yetkili organların, had cezası öngörülmeyen suçlar için kamu yararı gereği ta‘zîr cezası olarak sürgün uygulamasına başvurabileceği İslâm hukuk doktrininde kabul edilmiştir. İslâm hukukçuları, bu tür uygulamaların meşruiyeti konusunda Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn tarafından gerçekleştirilen bir kısım uygulamaları delil göstermektedir (aş.bk.). İslâm hukuk doktrininde çoğunluk görüşü sürgün bakımından kadın ile erkek arasında fark olmadığı yönündedir. Bazı hukukçular yalnızca eşkıyalık suçundan, bazıları yalnızca zina suçundan, bazıları ise hem eşkıyalık hem zina suçundan ötürü kadınlara sürgün cezası verilemeyeceği görüşündedir. Kişilerin müslüman-gayri müslim vatandaş-yabancı, hür-köle ayırımına dayalı statü farklılıkları da suça göre değişecek biçimde sürgün cezasının uygulanmasında görüş ayrılığına yol açmıştır.

Sürgün cezaları süre bakımından tartışma konusu olmuştur. Zina suçuna verilecek sürgün cezasının had türünde olduğunu kabul eden çoğunluğa

göre hadislerde süre açıkça bir yıl şeklinde belirtildiği için cezanın ne kadar olacağı bellidir. Eşkıyalık suçunda ise sürgün cezasının suçlu tövbe edinceye ya da tövbe etmedikçe ölünceye kadar süreceği, tövbe etse bile bir yıldan az olamayacağı, zina haddine kıyasla bir yıl veya zina haddinde öngörülen süreyi aşmaması için bir yıldan bir miktar az olacağı ya da yetkili organın uygun göreceği bir süre ile sınırlanabileceği biçiminde görüşler ileri sürülmüştür. Ta‘zîr türünde sürgün cezalarının süresi konusunda iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, ta‘zîr suçlarında uygulanacak sürgün cezalarının zina haddindeki bir yıllık süreyi aşmamak şartıyla bir gün bile olabileceği görüşünü benimsemiştir. Buna karşılık Hanefî ve Mâlikî hukukçuları süreyi maslahat esasına bağlı olarak yetkili organların takdirine bırakmıştır. Suçlunun sürgün edileceği yerin belirlenmesi konusunda kimin yetkili olduğu ve sürgün yerinin suçun işlendiği ya da suçlunun yaşadığı yere ne kadar uzaklıkta bulunması gerektiği hususları da doktrinde tartışmalıdır (Mv.F, XLI, 125-128, 131-132).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, VI, 133-135, 146, 154, 155; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 176-180, 363-383; II, 706-707, 717; III, 933-934, 1000-1001; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1971-75, VII, 312, 315; XI, 242-243; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 357-358; II, 28-30, 57-59; III, 285-286; V, 47; VII, 103-112; Sahnûn, el-Müdevvene, Beyrut 1994, IV, 504, 552-557; Belâzürî, Fütûḥu’l-büldân (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ‘ - Ömer Enîs et-Tabbâ‘), Beyrut 1407/1987, s. 41, 88-90, 117-118; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 24, 193; II, 134, 171-173; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 317-326, 327-328, 347, 398-399; V, 358-359, 413-414; VI, 556-558; VII, 232, 509; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1408/ 1988, XII, 97-107; İbn Abdülber, el-İstîʿâb fî maʿrifeti’l-aṣḥâb (İbn Hacer, el-İṣâbe içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), I, 316-318, 344-345; II, 406-407; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 43-45, 135-136, 199; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXVI, 9; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, II,

99; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1401/1981, II, 436, 455-457; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, IX, 45-46, 129; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 27, 141-142; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîḫ, Beyrut 1387/1967, III, 56-57, 69-72; IV, 366-367; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 164-165; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), I, 280-284; İbn Kesîr,

el-Bidâye, VII, 171-173; İbn Hacer, el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 262; II, 387-388; III, 316, 580-581; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, V, 449; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VIII, 7; Buhûtî, Şerḥu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), III, 383; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 349-350; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 591-592; Muhammed b. Abdullah el-Ahmed, Ḥükmü'l-ḥabs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, es-sicn, el-mülâzeme, en-nefy, Riyad 1404/1984, s. 35-38, 257-304; Semîre Seyyid Süleyman Beyyûmî, el-Ḥabs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1409/1988, s. 138-180; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, I, 379-384; Kemal Daşcıoğlu, Osmanlı Devleti'nin Sürgün Siyaseti (XVIII. Yüzyıl) (doktora tezi, 2004), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ömer Lutfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", İFM, XI/1-4 (1949-50), s. 524-569; XIII/1-4 (1951-52), s. 56-78; XV/1-4 (1953-54), s. 209-237; Halîl Usâmine, "Uḳūbetü'n-nefy fî ṣadri'l-İslâm ve'd-devleti'l-Ümeviyye", el-Kermil, sy. 5, Hayfa 1984, s. 55-80; "Exile", EBr., VIII, 967-968; Guido de Ruggiero, "Exile", Encyclopaedia of the Social Sciences, New York 1957, V, 686-690; R. Murphey, "Sürgün", EI² Suppl. (İng.), s. 767; "Taġrîb", Mv.F, XIII, 46-49; "Nefy", a.e., XLI, 118-132.

Talip Türcan

Tarih.

Kur'ân-ı Kerîm'de hem bir ülke veya belde halkının topluca oradan çıkarılması (ihrâc) anlamında hem de hukukî yaptırım niteliğinde sürgün uygulamalarından söz edilir. Birçok âyetten, toplu sürgünün tarih boyunca güçlü toplumların güçsüz toplumlara karşı gerçekleştirdiği yaygın bir uygulama ve etkili bir sosyal yaptırım niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Hz. Lût hayâsızlıkları yüzünden kavmini uyardığında onların cevabı, "Lût ailesini memleketinizden çıkarın!" olmuştur (el-A'râf 7/ 80-82; en-Neml 27/54-56). Firavun'un, Mûsâ ve Hârûn'un iman çağrısını etkisiz kılmak amacıyla Mısır halkına onların kendilerini sihir yoluyla yurtlarından sürüp çıkarmak istediklerini söylemesi (el-A'râf 7/ 109-110, 123; Tâhâ 20/63; eş-Şuarâ 26/35) tarihte sürgün edilme tehlikesinin ciddi bir endişe kaynağı olduğunu göstermektedir. Peygamberlerin ve onlara inananların yurtlarından sürülmelerinin sıkça yaşanan bir olgu (sünnetullah) diye haber verilmesi ve bunun karşılığında dünyada ve âhirette mükâfat vaad edilmesi de (Âl-i İmrân 3/ 195; İbrâhîm 14/13-14; el-İsrâ 17/76-77) aynı bağlamda değerlendirilebilir.

Peygamberler tarihinde sürgün denince daha çok İsrâiloğulları akla gelir. Kur'an'da İsrâiloğulları'ndan mîsâk (söz) alınan şeylerden birinin de birbirlerini yurtlarından çıkarmamaları olduğu belirtildikten sonra Medine yahudilerinin aksi davranışlarına değinilir (el-Bakara 2/84-85). Ayrıca onlara verilen kitapta iki kere fesat çıkaracakları, azgınlık derecesinde bir kibre kapılacakları ve bunun sonunda güçlü orduların ülkelerinin her köşesine girip her şeyi kontrolleri altına alacakları hususunun yazılı olduğu belirtilir (el-İsrâ 17/4-7). Tefsirlerde farklı yorumlara rastlanırsa da bu âyetlerle telmihte bulunulan hadise muhtemelen yahudilerin sürgünüyle sonuçlanan iki büyük olaydır. Bunlardan birincisi milâttan önce VIII. yüzyılın sonlarında Asurlular'ın İsrail yurdunu ele geçirip halkını sürgüne yollaması ve topraklarına ülkelerinden getirdikleri insanları yerleştirmesi, ikincisi, milâttan önce VI. yüzyılın ilk yarısında Bâbil Hükümdarı Buhtunnasr'ın (II. Nebukadnezzar) Kudüs'ü aldığında Süleyman Mâbedi'ni yıktırması ve şehrin halkını Bâbil'e götürmesidir. İsrâiloğulları'nın Bâbil sürgünü tarihte görülen en önemli sürgünlerden biri olup yahudi edebiyatı ve Ahd-i Atîk'in büyük bir bölümü bu sürgünle ilgilidir (Concordance, s. 338-339). Kökleri hakkında değişik görüşler ileri sürülen Hayber yahudilerinin Asur Kralı Salmanasar veya Buhtunnasr zamanındaki sürgünde buraya yerleştikleri hakkında farklı görüşler vardır (Arslantaş,

LXXII/264 [2008], s. 431). Kur'an'da Hz. Peygamber'in ve müslümanların Mekke'yi terketmeye mecbur bırakılmaları "yurtlarından çıkarılma" şeklinde nitelenmekte (et-Tevbe 9/13, 40; el-İsrâ 17/76; el-Hac 22/40; Muhammed 47/ 13; el-Haşr 59/8; el-Mümtehine 60/1) ve bunun haram aylarda savaş yapmaktan daha büyük bir günah olduğu bildirilmektedir (el-Bakara 2/217). Öte yandan Benî Nadîr, müslümanlarla yaptığı antlaşmayı bozup onlara ihanet etmesinin karşılığı olarak Medine'den sürülmüştü ve Kur'an'daki anlatıma göre eğer Allah bunu mukadder kılmasa onları dünyada başka bir cezaya çarptıracaktı (el-Haşr 59/2-3).

Hadislerde de sürgünle ilgili birçok açıklama yer almaktadır. Bazı rivayetlerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber'e ilk vahiy geldiğinde eşi Hatice'nin ihtiyar amcazadesi Varaka b. Nevfel vahyi getiren meleğin Cebrâil, dolayısıyla Hz. Muhammed'in de peygamber olduğunu anlayarak başka peygamberler gibi onun da memleketinden çıkarılacağını tahmin etmiş ve bunu ona söyleyip, "Keşke o gün geldiğinde -sana yardım edebilmek için-genç ve güçlü kuvvetli olabilseydim!" demiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1). İbn Abbas'ın rivayetine göre Hz. Peygamber, Mekke'den çıkarken yemin edip beldeler içinde Allah'a ve kendisine en sevimli gelen beldenin Mekke olduğunu, eğer halkı kendisini çıkarmasa orayı asla terketmeyeceğini söylemiştir (Ebû Ya'lâ, V, 69). Resûl-i Ekrem, Medine'de devlet başkanı sıfatıyla kamu yararını gözeterek çeşitli sebeplerle sürgün cezası uygulamıştır. Meselâ anlaşma yaptıkları müslüman topluma yönelik düşmanca tutumları ve ihanetleri yüzünden Medine'deki yahudi kabilelerine (Kaynukā', Nadîr ve Kurayza) karşı toplu sürgün yaptırımına başvurmak zorunda kalmıştır (Buhârî, "Meġāzî", 14; Müslim, "Cihâd", 62).

İslâm tarihinde ilk ferdî sürgün olayı Hz. Peygamber'in, sonradan "tarîdü Resûlillâh" diye anılan Hakem b. Ebü'l-Âs'ı Medine'den Tâif'e sürmesidir. Bunun sebebi, onun Mekke'nin fethinden sonra Medine'ye geldiğinde Resûlullah'ın yürüyüş ve hareketlerini alaya alarak taklit etmesi, kapısını dinlemesi, müşrikler hakkındaki sözleri ve bazı özel bilgileri etrafa yaymasıydı (Taberânî, XII, 148; Kettânî, II, 59). Hakem b. Ebü'l-Âs'ın sürgün hayatı Resûl-i Ekrem'in vefatına kadar devam etmiş, Hz. Ebû Bekir ve Ömer de onun sürgün hayatının sürmesi gerektiğine karar vermiştir. Hakem ancak yeğeni Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında Medine'ye dönebilmiş

ve Osman’ın bu tutumu daha sonra isyancılar tarafından aleyhine kullanılmıştır. Yine hadislerde Resûlullah’ın zina suçu işleyenlerden muhsan olmayanlara -Kur’an’daki 100 celde cezasına ilâve olarak-bir yıl sürgün cezası verdiğinden (Buhârî, “Ḥudûd”, 30; Müslim, “Ḥudûd”, 12), kadınsı davranışlarıyla toplum düzenini bozmaya çalışan erkeklere ve diğer bazı suçları işleyenlere bu cezayı uyguladığından (Buhârî, “Libâs”, 62, “Ḥudûd”, 33; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 53; Abdürrezzâk es-San‘ânî, XI, 242-243) söz edilmektedir. Rivayete göre Hît (Buhârî, “Meġāzî”, 57) ve Mâti‘ (İbn Kesîr, IV, 348-349) adlarında iki kişi kadınsı davranışları ve hayâ dışı konuşmaları yüzünden yerleşim yerlerinin uzağına sürgün edilmiş, sahâbeden bazıları onların açlıktan ölebileceğini söyleyince yalnız cuma günleri gelip yiyecek almaları için Medine’ye girmelerine izin verilmiştir (İbn Hacer, VI, 564).

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde sürgün uygulaması devam etmiştir. Hz. Ömer’in uyguladığı bireysel sürgünlerde kişilerin ahlâkî bakımdan düşük davranışlarda bulunmasını ya da onların toplumsal ahlâkı ve kamu düzenini bozabilecek yapıda olmasını dikkate aldığı görülmektedir. Meselâ ırza tecavüz suçunu işleyen bir köleyi

sopa ve sürgünle cezalandırmış, genel ahlâkı koruma gerekçesiyle iki kişiyi Medine’den Basra’ya sürgün etmiştir (Buhârî, “İkrâh”, 6; İbn Sa‘d, III, 285). Ancak içki içtiği gerekçesiyle Hayber’e sürdüğü Rebîa b. Ümeyye’nin Bizans’a sığınıp hıristiyan olması üzerine bir daha hiçbir müslümanı sürgüne göndermeme kararı almıştır (Nesâî, “Eşribe”, 47). Devletin iskân politikasının gereği olarak toplu sürgün uygulamaları da yapan Hz. Ömer, Resûl-i Ekrem’in, “Arap yarımadasında iki din bir arada bulunmaz” sözünden hareketle Hayber ve Fedek yahudileriyle Necran yahudi ve hıristiyanlarını Hicaz’dan çıkarıp başka bölgelere yerleştirmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “Câmiʿ”, 18-19).

Hz. Ömer Hayber yahudilerini ensardan Muzahhir b. Râfi‘i öldürdükleri ve kendi oğlu Abdullah’ı da uyurken damdan atıp iki elinin kırılmasına sebep oldukları için Suriye taraflarına sürdü (20/641). Hz. Ömer döneminde Necran’daki hıristiyanlar da zararlı faaliyetleri sebebiyle Kûfe ve Suriye’ye sürgüne gönderilmiştir. Belâzürî, Necran bölgesindeki hıristiyanlardan Suriye’ye sürülenlerle birlikte orada yaşayan yahudilerin de gönderildiğini

rivayet etmektedir (Fütûh, s. 94, 95). Sürülenlere geride bıraktıkları malların karşılığı tamamen ödenmiştir.

Hz. Osman döneminde sürgün uygulamalarının büyük ölçüde siyasal gerekçelere bağlı olduğu görülmektedir. Ebû Zer el-Gıfârî, Muâviye'nin Suriye valiliği sırasında onun yönetimini eleştirince Osman tarafından Medine'ye çağrılmış, orada da eleştirilerine devam edince Medine yakınlarındaki Rebeze'ye gönderilmiştir. Onun Rebeze'ye kendi isteğiyle gittiği de rivayet edilmektedir (DİA, X, 267). Bu bağlamda Hz. Osman'ın, iddetini tamamlamayan bir kadınla evlenen âzatlısı Humrân b. Ebân'ı eşinden ayırıp Basra'ya sürmesi (İbn Asâkir, XXVI, 9) ve İslâm'ın temeli diye nitelediği Medine halkını irat ettiği bir hutbede, "Sakın ola ki sizden herhangi birinizin bid'at çıkardığı kulağıma gelmesin, aksi takdirde onu sürgüne gönderirim" (Taberî, Târîḫ, IV, 398-399) diye uyarması zikredilebilir. Yine onun döneminde zühd ve takvâsıyla "ümmetin rahibi" diye anılan Âmir b. Abdullah'ın, kendisini Hz. İbrâhim seviyesinde gördüğü gibi iddialarla şikâyet edilmesi üzerine Basra'dan Dımaşk'a sürüldüğü kaydedilmektedir (İbn Sa'd, VII, 108, 110; Halîl Usâmine, sy. 5 [1984], s. 69). Hz. Osman zamanında Kûfe'de yönetime karşı açıkça cephe alan Eşter ve arkadaşları önce Dımaşk'a ardından Humus'a sürgün edildiler. Hz. Ali'nin de Abdullah b. Sebe'i sapkın inançlar yayması ve fitne çıkarması yüzünden sürgünle cezalandırdığı rivayet edilmektedir (DİA, I, 133).

Emevî ve Abbâsî idaresinde farklı sebeplerle sürgünler devam etmiştir. Bu dönemde özellikle siyasî muhaliflerin, idareye karşı isyan edenlerin ve bazı sapkın mezhep ileri gelenlerinin sürgün edildiği görülmektedir. Ziyâd b. Ebîh zamanında Hâricîler'e sempati duyan Ezd kabilesinden bir grup Mısır'a sürülmüştür (Halîl Usâmine, sy. 5 [1984], s. 75). Ziyâd'ın oğlu Ubeydullah zamanında Hz. Hüseyin taraftarı bir zümre Suriye, Mısır, İfrîkıye ve Hicaz'a gönderip dağıtılmıştır. Bir dönem Uman'da Zâre bölgesi, daha sonra Kızıldeniz'in güneyindeki Dehlek adalar topluluğu sürgün yeri olmuş ve şair Ahvas el-Ensârî, Medine Kadısı Arrâk b. Mâlik, Horasan Valisi Abdülcebbâr el-Ezdî'nin oğulları ile bir kısım Mu'tezilî ve Kaderiyye mensubu buraya sürülmüştür. Kudüs daha Emevîler zamanından başlayarak bir sürgün yeri olmuştur. Memlükler devrinde burada bir tür sürgün sistemi olan battallık ortaya çıkmıştır (Gül, LXVI/246 [2002], s. 212

vd.). İslâm tarihinde farklı zamanlarda ilginç sebeplerle yapılmış sürgünlere rastlanmaktadır. İbn Kesîr 323 (935) yılı olayları içinde İbn Şenebûz adında bir kişinin şâz kıraatler sebebiyle Vezir İbn Mukle tarafından Basra'ya sürülmesinden söz eder (el-Bidâye ve'n-nihâye, XI, 193-194). Aynı müellif, 324 (936) olayları içinde Halife Râzî-Billâh'ın, hastalanan kardeşi Hârûn'u kasten tedavi etmediğinden şüphelendiği tabip Buhtîşû'u Enbâr'a sürdüğünü ve annesinin araya girmesiyle onu geri getirttiğini söylemektedir (a.g.e., XI, 200).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ḥudûd", 32, "Şurûṭ", 14; Tirmizî, "Ḥudûd", 11; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/ 1983, IV, 125; XI, 242-243; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 285; VII, 108, 110; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 32, 33, 34, 35, 37, 94, 95; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk-Beyrut 1404/1984, V, 69; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, IV, 398-399; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 398-399; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd Selefî), Beyrut 1404/1984, XII, 148; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXVI, 9; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 82; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1405/1985, IV, 348-349; IX, 197; XI, 193-194, 200; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 564, 702; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 621 vd.; Concordance to the Good News Bible (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s. 338-339; Muhammed b. Abdullah el-Ahmed, Ḥükmü'l-ḥabs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, es-sicn, el-mülâzeme, en-nefy, Riyad 1404/ 1984, s. 257 vd.; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 184 vd., 187 vd.; a.mlf., "Dehlek", DİA, IX, 105; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 59; Vecdi Akyüz, Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi, İstanbul 1991, s. 21; Halîl Usâmine, "ʿUḳūbetü'n-nefy fî ṣadri'l-İslâm ve'd-devleti'l-Ümeviyye", el-Kermil, sy. 5, Hayfa 1984, s. 55 vd., 69 vd., 75; Muammer Gül, "Mısır Memlukları'nda Bir Sürgün Sistemi Olan Battallık ve Kudüs", TTK Belleten, LXVI/246 (2002), s. 212 vd.; Nuh Arslantaş, "Sürgünden Sonra Hayber Yahudileri", a.e., LXXII/264 (2008), s. 431 vd., 436, 437, 438, 439; Ahmet Önkal,

“Âmir b. Abdullah”, DİA, III, 65; Abdullah Aydınlı, “Ebû Zer el-Gıfârî”, a.e., X, 267; Selman Başaran, “Hakem b. Ebü’l-Âs”, a.e., XV, 175-176.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar’da.

Türkler, Orta Asya bozkırlarında konar göçer bir hayat tarzı benimsemiş olduklarından bu dönemde sistemli bir sürgünden bahsetmek mümkün değildir. Selçuklu Devleti, kendilerine tahsis edilmiş sahalarda kitleler halinde yaşayan ve sadece reislerine itaat eden Türkmenler’in gücünü zorunlu iskân, iktâ dağıtımı, Oğuz beylerinin çocuklarının sarayda rehin tutulması, maaşlı askerî birliklerin kurulması vb. yöntemlerle kırmaya çalışmıştır. Selçuklular bu yöntemlerle, Anadolu’ya devamlı göç etmekte olan Türkmen kitlelerini merkezî otoriteye sorun çıkarmamaları için Anadolu’nun batı taraflarına sürmüştür.

Osmanlı Devleti’nde sürgün uygulaması sistematik bir tarza dönüşmüştür. Kanunnâmelerde ve arşiv belgelerinde Osmanlı ceza hukukunda ta‘zîr cezaları arasında yer alan sürgünle ilgili hükümler bulunmaktadır. Sürgün, belgelerde genellikle “nefiy” şeklinde geçer, sürgün yeri için de “menfâ” kelimesi kullanılır. Osmanlı ceza hukukunda sürgün cezasının süresi belirtilmemekle birlikte özellikle ırza karşı işlenen suçlarda uygulanan sürgün bir yıl ile sınırlandırılabilmektedir. Kanunnâmelerde geçen bu bilgiler, ilk devirlerde toplu şekilde yapılan sürgün faaliyetlerinde uyulması gereken kurallara yönelik olarak hazırlanmıştır. Bunun yanında bireysel sürgünlerle ilgili ferman, buyrultu vb. hükümler de bulunmaktadır. Osmanlı Devleti’nde değişik amaçlar için yapılmakla birlikte sürgünün başlıca iki uygulaması vardır. Birincisi kişilerin cezalandırılıp olay mahallinden veya bulundukları yerden uzaklaştırılması, ikincisi bütün toplumu etkileyen sosyoekonomik bir politikanın, yani iskân siyasetinin gereği olarak toplu sürgün uygulamasıdır.

Özellikle sosyal ve ekonomik sebepler yüzünden bireylere yönelik sürgün cezalarının Osmanlı Devleti’nde sıkça uygulandığı

görülmektedir. Rüşvet, sahtekârlık, zina, fuhuş, iftira, yalancı şahitlik, hırsızlık, tehdit ve küfür, emre itaatsizlik, kız kaçırma vb. suçlardan pek çok kişi sürgün edilmiştir. Ayrıca görevden alınan devlet adamları İstanbul'dan uzaklaştırılıp sürgüne yollanmıştır. Son dönemlerde siyasî suçlar için de bu cezanın verildiği dikkati çekmektedir. Sürgün yeri olarak merkeze yakın mahaller yanında özellikle ulaşımı zor olan uzak sınırlardaki şehir veya kasabalar, mahfuz kaleler ve adalar tercih edilmiştir. Başlıca sürgün mahalleri İstanbul'a yakın Bursa, Edirne, Gelibolu gibi yerlerle Sakız, Midilli, Limni, Rodos, İstanköy, Bozcaada, Kıbrıs gibi adalar; Bağdat, Trablusgarp / Fizan, Tâif, Akkâ gibi uzak yerlerdi. İmparatorluğun son dönemlerinde yurt dışına sürgün yoluna da başvurulmuştur.

Bireysel sürgünlerin dışında topluluklara uygulanan sürgün cezaları daha yaygındır. Osmanlı sürgün usulü sosyoekonomik sebeplere göre şekillenmiş olup bu yola Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren sıkça başvurulmuştur. Özellikle yeni fethedilen bölgelerin Türkleştirilmesi-İslâmlaştırılması için iskân edilmesi ve ıssız bölgelerin şenlendirilmesi amacıyla sürgünlerin yapıldığı bilinmektedir. Devlet, gerek gördüğünde tebaasını kalıcı olarak yerleşmek üzere istediği bölgelere toplu halde sürgün edebiliyordu. Böyle durumlarda köy ve kasabalar büyüklüğüne göre onda bir veya onda iki hâne sürgün çıkarmak zorundaydı. Devlete baş kaldırma, şekavet, halkı rahatsız etme vb. suçlardan sorumlu tutulan gruplar hemen sürgüne gönderilirdi.

Erken dönem Osmanlı kaynaklarında rastlanan ilk toplu sürgün olayı, tuz yasağına uymadıkları gerekçesiyle Batı Anadolu bölgesinden bir kısım konar göçerlerin Rumeli kesimine iskânıdır. Ayrıca Safevîler'e taraftar olan Türkmen gruplarının yine Rumeli yakasına sürüldüğü bilinmektedir. Kitle halinde bir tehdit algılaması olarak yapılan sürgün "tehcir" şeklinde nitelendirilmiştir ve bunun tek örneği 1915'teki Ermeni tehciridir. Burada güvenlik gerekçesiyle bir topluluğun imparatorluk toprakları içinde bir başka yere geçici şekilde iskân edilmesi amaçlanmıştır. Bunların dışında, İstanbul'un fethinden sonra Anadolu'dan müslüman ahali ile birlikte fethedilen yerlerden gayri müslimlerin de bu şehre "sürgün" yöntemiyle iskân edildiği bilinmektedir. Aynı şekilde Trabzon'un Osmanlı idaresine geçmesinin ardından şehrin bütün Rum ileri gelenleri Anadolu'nun çeşitli yerlerine sürgüne gönderilip iskân edilmiş, boşalan yerlere de müslüman

halk yerleştirilmiştir. Öte yandan Rodos adası ele geçirildiğinde adanın şenlendirilmesi için Anadolu'nun değişik yerlerinden bir kısım ahali adaya sürülmüştür. Kıbrıs'ın Osmanlı hâkimiyetine geçmesinden sonra da bu usulle adaya sürgünler yapılmıştır. Kıbrıs fethedildiğinde adanın iskânı için 1 Cemâziyelevvel 979 (21 Eylül 1571) tarihinde bir sürgün emri çıkarılmıştır. Bu tür toplu sürgün emirlerinde sürgüne gönderilecek kişilerle ilgili şartlar ve sürgünün nasıl yapılacağına dair bilgiler de yer almaktadır. Adaya iskân edilecek olanlarda birtakım özellikler aranmış ve teşvik için bazı muafiyetler uygulanmıştır. Zamanla insanların sürgün yerlerine kolayca gitmelerini sağlamakta zorluklarla karşılaşılmış, ahaliden gönüllü sürgün gidenlerin sayısında önemli oranda azalmalar olmuştur. Hatta bazı köylüler sürgün emrine uymaktan kaçındıklarından civar bölgelere dağılmıştır. Sürgün göndermek mecburiyetinde kalan yerler ise işsiz veya topluma zararlı kimseleri seçmiş, böylece sürgün kelimesi suçluların cezalandırılması anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

Osmanlı Devleti'nde toprak kayıplarının başladığı dönemlerde iskân ve sürgün politikalarında değişiklikler yapılmıştır. İlk devirlerde görülen iskâna yönelik (dışa dönük) kitlesel sürgün siyaseti yerini, 1699'dan itibaren toprak kayıplarına bağlı olarak dışarıdan gelen göçmenlerin yerleştirilmesi (içe dönük) ve ülke içindeki aşiretlerin zor kullanılıp iskân edilmesi şekline bırakmıştır. Bu dönemde yapılan zorunlu iskânlarla Anadolu'daki konar göçer aşiretler yerleşik hayata geçirilmiştir. Buna rağmen yerleşik hayatı benimsemeyen bazı aşiretler eşkıyalık yaparak halkın huzur ve güvenliğini bozdukları için Rakka, Halep gibi bölgelere sürülüp zorunlu iskâna tâbi tutulmuştur. Osmanlı Devleti'nde uygulanan iskân şeklindeki sürgünlerle sürgün şeklindeki iskânlar birbiriyle iç içe geçmiş olup bunları ayırt etmek oldukça güçtür.

Başlangıcından itibaren gerek iskân gerekse ceza amaçlı kullanılan sürgün Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde iktisadî, askerî ve sosyal alanlardaki krizler sebebiyle yaygın bir uygulama alanı bulmuştur. Daha sonraki uygulamalara da yansıyarak Türkiye'de kabul edilen ilk anayasa olan 1876 Kānûn-ı Esâsî'sinde padişaha sürgün yetkisi tanınmıştır. Osmanlı Devleti'nin ardından Türkiye Cumhuriyeti dönemi ceza kanunlarında da sürgün cezası yer almıştır. Bu bağlamda 1926 tarihli Türk Ceza Kanunu'nda bulunan sürgün cezası 1965'te kaldırılmıştır. 1982 anayasasında olağan üstü

hallerde idareye tanınan sürgün yetkisi ise halen yürürlüktedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Zabtiye, nr. 305, 522, 1149, 3699; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 2440, 3298, 6247; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 801, 1601, 2773; BA, Cevdet-Askerî, nr. 4292; BA, HH, nr. 9671, 9856, 11209; BA, KK, nr. 677, 678; BA, Ali Emîrî - II. Süleyman, nr. 21, 2978; III. Ahmed, nr. 6; II. Ahmed, nr. 12; II. Mustafa, nr. 9; BA, MAD, nr. 7126; Ahmet Mumcu, Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı, Ankara 1972, s. 29; a.mlf., Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1985, s. 47-49; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law (ed. V. L. Ménage), Oxford 1973, s. 275-286; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-94, I-VIII, tür.yer.; R. Mantran,

XVI-XVII. Yüzyıl'da İstanbul'da Gündelik Hayat (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1991, s. 45 vd.; Mehmet Akif Erdoğru, "Kıbrıs'ın Türkler Tarafından Fethi ve İlk İskân Teşebbüsü (1570-1571)", Kıbrıs'ın Dünü-Bugünü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 1993, s. 45-56; Konur Ertop, Sürgün Edebiyatı, Edebiyat Sürgünleri (haz. Feridun Andaç), İstanbul 1996; Tahir Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", Tanzimat I, İstanbul 1999, s. 221; Ömer Lutfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", Osmanlı Devletinin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (haz. Hüseyin Özdeğer), İstanbul 2000, I, 509-607; Hüseyin Arslan, Osmanlı'da Nüfus Hareketleri (XVI. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 317; Kemal Daşcıoğlu, Osmanlıda Sürgün, İstanbul 2007; M. Çağatay Uluçay, "Sürgünler Yeri ve Yakınçağlar'da Manisa'ya ve Manisa'dan Sürülenler", TTK Belleten, XV/60 (1951), s. 507-592.

Kemal Daşcıoğlu

SÜRHÂBİYYE

(السرحابيّة)

Hasan b. Zeyd (ö. 168/785) zamanında Taberistan’da faaliyet gösteren Zeydiyye’den Sürhâb et-Taberî’ye nisbet edilen ve Haşebiyye adıyla da anılan bir fırka

(bk. HAŞEBİYYE; ZEYDİYYE).

SÜRHÛBİYYE

(السرحوبيّة)

Zeydiyye’den Ebü’l-Cârûd Ziyâd b. Münzir’in (ö. 150/767 [?]) görüşlerini benimseyen Cârûdiyye’nin diğer adı

(bk. ZEYDİYYE).

SÜRME

Farsça’dan gelen sürme kelimesi, göz çevresini ve özellikle kirpik diplerini daha çok siyah olmak üzere çeşitli renklerde boyamak için kullanılan maddelerin genel adıdır. Arapça’da kühl, Farsça’da çıktığı yere izâfetle surme, Hint altkıtasında kajal, sirma / surma adlarıyla bilinir. Arapça’da sürme çekmeye iktihâl, sürmedanlığa mükhule, sürmeyi gözlere sürerken kullanılan çubuğa mîl veya mirved denir. Sürmenin tarihi Bronz çağına (m.ö. 3500) kadar uzanır. Süslenmek, nazardan korunmak, gözleri kuvvetlendirmek yahut hastalıklardan veya güneş ışınlarından korumak gibi amaçlarla eski Mısır, Roma ve Hindistan’da sürme yaygın biçimde kullanılmıştır. Geleneksel sürme, ince toz haline getirilebilen madenlerden yahut is ve kurum gibi siyah renk veren maddelerden elde edilir; farklı renkler oluşturmak, kıvama getirmek veya güzel kokmasını sağlamak için çeşitli sıvı veya tozlar eklenirdi. Sürmenin kullanımı özellikle Kuzey Afrika, Ortadoğu ve Güney Asya’da gelenek ve dinî inançların etkili olduğu yerlerde hâlâ devam etmektedir.

Sürmeyle ilgili birçok hadis vardır (Wensinck, el-Muʿcem, “kḥl” md.). Bunların bir kısmında Hz. Peygamber’in görmeyi kuvvetlendirdiği ve kirpikleri gürleştirdiği için “ismid” (stibnit ve galen gibi madenlerden elde edilen sürme) kullanmayı teşvik ettiği (Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 14), kendisinin sürmedanlığının olduğu ve gece yatmadan önce gözlerine üç defa sürme çektiği ifade edilirken (Tirmizî, “Libâs”, 22) diğer bir kısmında sürmenin süslenmek amacıyla kullanılışı ön plana çıkmış ve kocası ölen kadının dört ay on gün boyunca gözüne sürme çekmemesi istenmiştir (Buhârî, “Ṭalâḳ”, 47). Bazı sahâbî ve tâbiîlerin ihrama giren kişinin gözüne sürme çekmesini hoş karşılamadığı ve Resûl-i Ekrem’in, ihramlı kişinin gözünün o zaman hekimlikte kullanılan bir madde ile (sarısabır) tedavi edilmesini emrettiği belirtilmiştir (Müslim, “Ḥac”, 89-90; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 62-63).

Fıkıh kitaplarının çeşitli bölümlerinde sürmeyle ilgili hükümler yer almaktadır. Genel olarak süslenme amaçlı da olsa kadınlar için sürme câiz kabul edilmiş, erkekler için tedavi dışında sürme çekmenin hükmü

tartışılmıştır. Hanefîler’in bir kısmı bunun süslenme maksadıyla yapılmasının câiz olmayacağını, diğer bir kısmı tekebbür değil güzellik ve vakar için yapılırsa câiz sayılacağını belirtir. Mâlikîler’in bir kısmı kadınlara benzeme sebebiyle sürmenin erkeklere mekruh olduğu görüşündedir. Şâfiîler ve Hanbelîler ise erkek ve kadınlar için sürme kullanmayı müstehap sayar. İbn Abbas, Nûr sûresinin 31. âyetinin tefsirinde gösterilmesine izin verilen süsler arasında sürmeyi de saymıştır (Taberî, XVIII, 118). Bununla birlikte kadının yüzünün avret olduğu kanaatini taşıyan fakihlere göre sürmenin gösterilmesi câiz değildir. Mâkul ölçülerde kibre, gösterişe ve israfa kaçmadan süslenmek İslâm’da teşvik edilen bir husus olmakla birlikte bu tür meselelerde örf ve âdetin önemli role sahip olması sebebiyle konunun ayrıntıları hakkında farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir.

Sürmenin ibadet hükümlerine etkisi özellikle oruçlu ve ihramlı kişinin sürme kullanması dolayısıyla söz konusu edilir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde göze çekilen sürmenin tadının boğazda hissedilmesi halinde orucun bozulacağı kabul edilirken Hanefî ve Şâfiîler’e göre tadı boğazda hissedilse de vücuda tabii menfezlerden girmediği için sürme orucu bozmaz. Hz. Peygamber’in oruçlu iken gözüne sürme çektiğine dair rivayetin (Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 31) sıhhati ise mezhepler arasında tartışmalıdır. Hanefîler’e göre ihramlı kişinin kokusuz sürme kullanması câizdir; kokulu sürme bir veya iki defa kullanılırsa fidye, daha fazla kullanılırsa kurban gerekir. Mâlikîler’e göre ihramlı kişinin kokusuz da olsa sürme çekmesi câiz değildir; aksi takdirde fidye vermesi gerekir. Şâfiî ve Hanbelîler ise bunu kerâhetle câiz görmüştür. Öte yandan vefat iddeti bekleyen kadının süslenme amacıyla sürme çekmesi câiz görülmemiş, ancak tedavi vb. amaçlarla buna izin verilmiştir. Mâlikîler bu durumda sürmenin geceleyin çekilip gündüz vaktinde yıkanmasını gerekli görmüştür (ayrıca bk. İHDÂD).

Sürme hakkında güncel literatür incelendiğinde iki farklı yaklaşım görülür. İslâm dini hakkındaki yayınlarda sürmenin faydaları anlatılmakta ve sürme içinde yer alan antimon, kükürt ve çinko oksidin modern tıpta ilâç olarak kullanıldığı belirtilerek Hz. Peygamber’in göz sağlığı için sürmeyi tavsiye etmesinin önemi üzerinde durulmaktadır. Buna karşılık Batı ülkelerinde yapılan sağlıkla ilgili çalışmalarda sürmenin zararlı etkilerine dikkat çekilip

öncelikle kendi ülkelerinde kadınların ve çocukların bu maddeden korunması istenmekte, ayrıca sürmenin yaygın biçimde kullanıldığı ülkelerdeki sağlık yetkilileri ve kullanıcılar uyarılmaktadır. Piyasada sürme olarak satılan maddelerle ilgili kimyasal incelemeler sonunda bunların büyük çoğunluğunda sağlık için tehlike oluşturan kurşun miktarının yüksek olduğu ve içlerinde antimon ve kükürt dışında çok çeşitli madenlerin bulunduğu tesbit edilmiştir. Bu sebeple sürme kullanacak olanların bunun sağlığa zararlı madde içermemesine dikkat etmeleri gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "kḥl" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "kḥl" md.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XVIII, 118; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1414/1994, V, 62-63; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, III, 16, 155; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), X, 157-158; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, I, 150; M. Abdülazîz Amr, el-Libâs ve'z-zîne fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 396-398; Aulfat R. Ali v.dğr., "Surma and Lead Poisoning", British Medical Journal, II/6142, London 1978, s. 915; Polat Has,

"Sürmenin Tıptaki Yeri", Sızıntı, sy. 84, İzmir 1986, s. 458; A. M. Alkhawajah, "Alkohl Use in Saudi Arabia: Extent of Use and Possible Lead Toxicity", Tropical Geographical Medicine, XLIV/4, Zahran 1992, s. 373-377; S. A. al-Hazzaa - P. M. Krahn, "Kohl: A Hazardous Eyeliner", International Ophthalmology, XIX/2 (1995), s. 83-88; R. M. al-Ashban v.dğr., "Kohl (Surma): A Toxic Traditional Eye Cosmetic Study in Saudi Arabia", Public Health, CXVIII/4 (2004), s. 292-298; E. Wiedemann - [J. W. Allan], "al-Kuḥl", EI² (İng.), V, 356-357; "İktiḥâl", Mv.F, VI, 93-95.

İsmail Yalçın

SÜRMELİ ALİ PAŞA

(bk. ALİ PAŞA, Sürmeli).

SÜRSAT

Osmanlılar’da ordunun iâşesi için belirli bölgelerden para karşılığı yiyecek maddeleri toplanmasına verilen ad

(bk. NÜZÜL).

SÜRÛR

(سرور)

Mîrzâ Receb Alî Beg (ö. 1869)

Urdu edip ve şairi.

Hindistan'ın Leknev şehrinde dünyaya geldi. Doğum tarihi kesin olarak belli değilse de kırk yaşında yazdığı Fesâne-i ʿAcâʾib adlı eserinin dîbâcesinden 1200 (1786) yıllarında doğduğu anlaşılmaktadır. Babasının adı Mirza Asgar Ali Beg'dir. Bazı kaynaklarda Kanpûrlu olduğu ileri sürülmüşse de eserlerinde Leknev'i vatanı olarak anması, sürgün günlerini geçirdiği Kanpûr'u ve halkını eleştirmesi bu görüşü doğrulamamaktadır (Câlibî, III, 606). Eğitimine Leknev'de başlayan Sürûr Arapça ve Farsça öğrendi. Dönemin ünlü hattatı Hâfız İbrâhim'den ders alarak iyi bir hattat olarak yetişti; mûsiki alanında bilgi edindi ve şiirde Âgā Nevâziş'in talebeleri arasında yer aldı.

1824 yılında bir cinayet suçlaması yüzünden Eved (Oudh) Nevvâbı Gāziddin Haydar tarafından Kanpûr'a sürüldü. Bazı kaynaklarda sürgün edilmeyip kaçtığına dair rivayetler vardır. Sokaklarında kanun kaçaklarının dolaştığı, edebiyat ve şiirden anlayan kişilerin bulunmadığı bu şehirdeki hayatından sıkılan Sürûr burada Fesâne-i ʿAcâʾib adlı eserini yazmaya başladı. Sıkıntılarını gidermek için kaleme aldığı bu eseri sonraları ona Urdu edebiyatında şöhret sağladı. Nasîrüddin Haydar'ın (1827-1837) tahta geçmesinin ardından Kanpûr'dan Leknev'e dönmesine izin verildi. Muhammed Ali Şah'ın (1837-1842) tahta oturmasıyla da yeniden saray şairi oldu. Emced Ali Şah'ın zamanında (1842-1847) bu görevine son verildiyse de Vâcid Ali Şah (1847-1856) onu görevine iade etti. 1847'de Tevekkül Beg Hüseynî'nin Târîḫ-i Şemşîr Ḫânî'sini Sürûr-i Sulṭânî adıyla Urduca'ya tercüme etti. 1847-1851 yılları arasında küçük hikâyeler kaleme aldı. 1856'da Leknev'in İngiliz yönetimine devredilmesinin ardından zor günler geçirdi. 1857 ayaklanmasından sonra ekonomik açıdan çok zor duruma düşen Sürûr, 1859'da Maharaca Eşîrî Parşâd Narâin Singh'in daveti

üzerine Benâres'e gitti. Burada Gülzâr-ı Sürûr ve Şebistân-ı Sürûr adlı eserlerini yazdı.

Sürûr'un mektuplarından onun Benâres ve Kanpûr dışında Delhi, Mîrat ve Racpûtana'yı ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. 1854'te Delhi'ye gittiğinde ünlü şair Gālib Mirza Esedullah Han ile görüştü. Temmuz 1859'da Râmnagar'a yerleşti. Kanpûr'da yaşayan ilk eşinin 1861'de vefat etmesi üzerine aile fertleri onun yanına gelince geçim sıkıntısı içindeki Sürûr'un yükü daha da ağırlaştı. 1863'te gözlerindeki rahatsızlığı tedavi ettirmek için Kalküta'ya gittiğinde bu şehirde sürgün hayatı yaşayan Vâcid Ali Şah'ı ziyaret etti. Tedavisinden sonuç alamayınca Leknev'e döndü, oradan şöhretini duyduğu bir doktora görünmek için Benâres'e geçti. Benâres'ten Râmnagar'a dönen Sürûr, Zilhicce 1285'te (Mart-Nisan 1869) vefat etti.

Akıcı bir dille yazılmış şiirlerinin bulunmasına rağmen Sürûr şairliğinden ziyade iyi bir nesir yazarı olarak şöhret kazanmıştır. Eserlerinde Arapça ve Farsça ibarelerle dolu uzun cümlelerden oluşan klasik dönem üslûbunu takip etmiştir. Urduca'nın Leknev ekolünün temsilciliğini yapan tarzı ile Urdu edebiyatında çağdaşları arasında seçkin bir yere sahipse de şiirlerinde Leknev'den çok Delhi ekolüne mensuptur.

Eserleri. 1. Fesâne-i ʿAcâʾib. Sürûr'un şaheseri sayılan ve secili bir üslûpla kaleme alınan eserde Cân-ı Âlem adlı bir şehzade ile Encümeniârâ isimli prensesin aşk hikâyesi anlatılır. Çeşitli neşirleri yapılan eser (Allahâbâd 1941; Leknev 1977, 1981) Rusça'ya çevrilmiştir (Moskva 1983). 2. Sürûr-i Sulṭânî. Vâcid Ali Şah'ın isteği üzerine Firdevsî'nin Şâhnâmesi'nin Tevekkül Beg Hüseynî tarafından yapılan ve Târîḫ-i Dilgüşâ-yi Şemşîr Ḫan (Târîḫ-i Şemşîr Ḫânî) adıyla tanınan özetinin Urduca tercümesidir (Lahor 1975). 3. Şükûfe-i Maḥabbet. Sürûr'un geçim sıkıntısı çektiği günlerde Sandela bölgesinin yöneticisi Emced Ali Han Belûç'un talebiyle kaleme alınmış olup Mihr Çend Kehtrî'nin Nev Âyîn-i Hindî adlı eserinin bir adaptasyonudur (Leknev 1309). 4. Fesâne-i ʿİbret. 20 Ekim 1827'de Nevvâb hânedanından Nasîrüddin Haydar'ın tahta çıkışından Vâcid Ali Şah'ın 7 Şubat 1856'da tahttan indirilmesine kadar geçen süreçte cereyan eden siyasal ve kültürel olayların anlatıldığı bir eserdir (Leknev 1957). 5. Gülzâr-ı Sürûr. Molla Muhammed Rızâ Tebrîzî b. Şefîʿin Ḥadâʾiḳu'l-ʿuşşâḳ adlı Farsça eserinin Urduca'ya adaptasyonudur. 6. Şebistân-ı Sürûr. Binbir

gece masallarından bazı hikâyelerin Urduca'ya tercümesi olup hâmilerinden Münşî Şîv Narâin'in isteği üzerine kaleme alınmıştır. 7. Şerâr-ı ʿIşḳ. Bopal nevvâbı İskender Begüm'ün talebiyle yazılan bir aşk hikâyesidir. 8. İnşâ-yı Sürûr. Sürûr'un mektuplarını içeren eser vefatından sonra evlâtlığı Mîr Ahmed Ali tarafından derlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Mustafa Han Şîfte, Teẕkire-i Gülşen-i Bîḫâr (haz. Kelb-i Alî Han Fâik), Lahor 1973, s. 240; M. Sadiq, A History of Urdu Literature, London 1964, s. 143-144; Mahmûd Birelvî, Muḫtaṣar Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1985, s. 372; Selîm Ahter, Urdû Edeb kî Muḫtaṣar Terîn Târîḫ, Lahor 1986, s. 105-108; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Lahore 1996, s. 284-290; Athar Raz, A Short History of Urdu Literature, London 1999, s. 137; Tebessüm Kâşmîrî, Urdû Edeb kî Târîḫ-i İbtidâʾ sê 1857 tak, Lahor 2003, s. 532-550; Abdülhalîm Şerer, Güzeşte-yi Leknev (nşr. M. İkrâm Çağatâyî), Lahor 2006, s. 126-127; Cemîl Câlibî, Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 2006, III, 606-643; J. A. Haywood, "Surūr", EI² (İng.), IX, 895; Vakār Azîm, "Sürûr", UDMİ, X, 835-838.

Halil Toker

SÜRÛRÎ, Muslihuddin Mustafa

(ö. 969/1562)

Osmanlı âlimi ve divan şairi.

897 (1492) yılında Gelibolu'da doğdu. Babası tüccardan Şâban Efendi, II. Bayezid'in şehzadeliği sırasında Amasya'da defterdarlığını yapmıştı. Sürûrî Kara Dâvud İzmitî, Nihâlî, Tâcîzâde Câfer Çelebi, Taşköprizâde Mustafa Efendi ve Abdülvâsi Efendi'den ders gördü. 927'de (1521) Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin İstanbul kadılığı döneminde bab mahkemesi nâibliğiyle memuriyete başladı. Fenârîzâde'nin 929 (1523) yılında Anadolu kazaskeri

olması üzerine tezkirecilik hizmetini yürütmeye başladıysa da bir müddet sonra Emîr Buhârî'nin damadı ve Abdullah-ı İlâhî'nin halifesi şeyh Nakşibendî Mahmud Çelebi'den inâbe alarak tasavvufa yöneldi ve ardından hacca gitti. 930'da (1524) Sarıca Paşa Medresesi'ne müderris oldu. 933 (1526-27) yılında Pîrî Mehmed Paşa Medresesi'nin ilk müderrisliğine getirildi ve burada rütbe-i erbaîne kadar terfi etmekle birlikte zâviyenin seccâdenişinliğini de üstlendi. 944'te (1537-38) tayin edildiği Kasım Paşa Medresesi'nde zâhir ve bâtın ilimleriyle meşgulken Fenârîzâde'nin vefatı üzerine (954/1548) bütün malını satıp evinin yakınlarında bir mescid yaptırdı, kendisi de inzivaya çekildi. 955 (1548) yılında bir hatt-ı hümâyunla Kanûnî Sultan Süleyman'ın büyük oğlu Şehzade Mustafa'nın hocalığına davet edilince Karaman'a gitti. Şehzadede gördüğü yetenekten dolayı eğitimi için çok çalıştı ve bu arada muhtelif eserler kaleme aldı. Bu eğitim sırasında sırdaşı olduğu Şehzade Mustafa'nın katledilmesi yüzünden (27 Şevval 960 / 6 Ekim 1553) yeniden inzivaya çekildi. Vefatına kadar geçen hayatının dokuz yılını inzivada geçiren Sürûrî, şehzadenin öldürülmesine gösterdiği tepki sebebiyle resmî gelirlerden mahrum bırakılınca kitaplarının istinsahından elde ettiği gelir ve aldığı bazı yardımlarla geçinmeye çalıştı. Sürûrî 7 Cemâziyelevvel 969'da (13 Ocak 1562) koleradan öldü. Vefatına, "Gitti cihan sürûru" mısraı tarih düşürülmüştür. Mezarı Kasımpaşa'nın Beyoğlu tarafında bulunan

mescidinin hazîresindedir. Bu mescid günümüzde yıkılmış, mezarı da ortadan kalkmıştır. Oturduğu mahalleye kendi ismi verilen Sürûrî çevresinde bir velî olarak kabul edilmiş önemli bir mutasavvıftır. Ömrünü ilme adamış ve hiç evlenmemiştir. Sürûrî belâgat ilmindeki şöhreti yanında faziletli, olgun ve bilgin kişiliğiyle tanınır. Çok sayıda eser kaleme aldığından Kanûnî Sultan Süleyman devrinin en meşhur ve en velûd şârihi olarak bilinir. Tezkirelerde kitaplarının çokluğu ve dinî ilimlerdeki bilgisiyle övülmektedir. Farsça, Arapça ve Türkçe pek çok şiir yazmış olmasına rağmen başarılı olamadığı talebesi Âlî Mustafa Efendi tarafından ifade edilir.

Eserleri. 1. Bahrü'l-maârif. En meşhur eseri olup Türk edebiyatının derli toplu ilk belâgat kitabı sayılır. Aruz, kafiye, şiir sanatı ve edebiyat terimlerini konu alan eser uzun süre rağbet görmüştür. Amasya'da Şehzade Mustafa'nın yanında iken 11 Safer 956'da (11 Mart 1549) tamamladığı eserdeki bilgiler özellikle dönemin görüşlerini yansıtması bakımından önemlidir. Çok sayıda nüshası bulunan kitabın müellif hattıyla yazılmış nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1638). Eser üzerinde H. İbrahim Okatan (Sürûrî'nin Bahru'l-Ma'ârifi: İnceleme ve Mukaddime Metni, 1986, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve İsmail Güleç birer yüksek lisans tezi, Yakup Şafak bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Şerḥ-i Mes̱nevî. Mes̱nevî'nin Anadolu sahasında Farsça ilk tam şerhi olup şairine "şârih-i Mesnevî" unvanını kazandırmıştır. Eserde beyitler şerhedilirken tasavvufun ileri gelen şahsiyetlerine dair menkıbeler anlatılmıştır. Toplam 410 menkıbe ve hikâyenin yer aldığı eser bu yönüyle de incelenmeye muhtaçtır. Nüshaları Süleymaniye (Ayasofya, nr. 1928, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 686, Cârullah Efendi, nr. 1714) ve Millet (Feyzullah Efendi, nr. 1256) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 3. Şerh-i Bostân. Sa'dî-i Şîrâzî'nin meşhur eserinin Türkçe şerhi olup müellif bu şerhini Şehzade Mustafa'nın hocalığını yaptığı sırada kaleme almıştır. Bazı nüshaları Süleymaniye (Serez, nr. 2568) ve Millet (Feyzullah Efendi, nr. 1638) kütüphanelerindedir. 4. Şerḥu Gülistân. Yine Amasya'da talebeler için yazılan eser Arapça olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 376). 5. Şerh-i Dîvân-ı Hâfız. Hâfız-ı Şîrâzî'nin eserinde kullandığı remiz ve mecazlara dair bir şerh olup yazma nüshaları Süleymaniye (Hâlet Efendi, nr. 716, 717) ve Beyazıt Devlet (nr. 5458) kütüphanelerinde kayıtlıdır. Eser üzerine Meral Oğuz (Ortaç) yüksek

lisans tezi hazırlamıştır (Surûrî'nin Şerh-i Divân-ı Hâfız'ı: 15 Varağının Transkripsiyonu, 1998, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Divançe (Bulak 1839). Şairin, daha çok tasavvufî neşveyle kaleme aldığı Türkçe şiirlerin bulunduğu bu eserden başka iki divanı daha olduğu söylenmekteyse de bunlar henüz ele geçmemiştir. Divançenin basıldığı belirtilmektedir.

Sürûrî'nin diğer eserleri ve tercümelerinden bazıları da şunlardır: Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ḥüsâm el-Kâtî ʿale'l-Îsâġūcî; Ḥâşiye ʿale'ḍ-Ḍavʾ (Mutarrizî'nin nahve dair el-Miṣbâḥ'ına Tâceddin el-İsferâyînî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir); Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-teʾvîl (Beyzâvî'nin tefsirinin hâşiyesi olup Sultan Mustafa'ya ithaf edilmiştir [Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 128, 131, 132; İzmir Millî Ktp., nr. 993; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 116, Şehid Ali Paşa, nr. 236, 2720, Yûsuf Ağa, nr. 66, 67]); Ḥâşiyetü'l-Hidâye (Mergīnânî'nin fıkha dair eserine Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir); Târîh-i Hıta vü Huten ü Çîn ü Mâçîn (Kānunnâme adıyla da bilinen eser, Ali Ekber Hıtâî'nin Farsça eserinin 1516 yılında yapılan tercümesidir); Kitâbü'ş-Şehâde (tam adı Risâle fi'ṭ-ṭıb li-Mîr Ṣâliḥ'tir); Şerḥ-i Muʿammâyât (Seyyid Hüseyin Ahlatî'ye ait eserin şerhidir ve Şehzade Mustafa için kaleme alınmıştır); Şerh-i Muammâyât-ı Câmî (Abdurrahman-ı Câmî'nin eserine secili bir üslûpla yazılan şerhtir); Şerh-i Mu'cez mine't-tıb (İbn Sînâ'nın el-Ḳānun fi'ṭ-ṭıb adlı kitabının bir bölümünün tercüme ve şerhidir); Şerh-i Şebistân-ı Hayâl (Nîşâbûrlu Fettâhî'ye ait eserin tercümesi ve şerhidir); Şerḥu'l-Miṣbâḥ fi'n-naḥv (müellifin 944'te [1537] müderrislik yaptığı dönemde kaleme alınmıştır); Tefsîru Sûrei Yûsuf (Yûsuf sûresinin

Arapça tefsiridir, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 37, Kılıç Ali Paşa, nr. 82, Serez, nr. 251, Yazma Bağışlar, nr. 23, 149; Tire Necib Paşa Ktp., nr. 69; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 598); Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîz (Tefsîrü'l-azîme adıyla da bilinen Türkçe bir eserdir [Nuruosmaniye Ktp., nr. 317]); Tercüme-i Risâle-i Penç Çînî (Nûrullah adında bir kişinin Hintçe aslından Farsça'ya çevirdiği Uzakdoğu tıbbına dair bir çeviri olup Çûb-Çînî olarak da anılır); Tercüme-i Acâib-i Mahlûkāt (Tercüme-i Kitâbü'l-Acâib ve'l-garâib adıyla da bilinen yarım kalmış bir eserdir); Tercüme-i Ravzü'r-reyâhîn fî hikâyeti's-sâlihîn (meşhur âlim ve sûfîlerin eserlerinden derlenmiş itikad, iman, ahlâk ve âdâba dair 500 fasılla 500 menkıbeden

oluşan, Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî’ye ait eserin tercümesi ve şerhidir). Sürûrî ayrıca Emîr-i Kebîr Hemedânî’nin siyâsetnâme türündeki Farsça Ẕaḫîretü’l-mülûk’ünü Türkçe’ye çevirmiştir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 403; Mehmed Reşad ve Tiryal Hanım, nr. 922) (eserlerinin listesi ve geniş tanıtımı için ayrıca bk. Güleç; bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Muslihuddin Mustafa Sürûrî, Şerh-i Bostân, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 2568, vr. 1b-2a; a.mlf., Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 571, vr. 1b-2a; a.mlf., Şerh-i Gülistân, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 324, vr. 1b-2a; Serez, nr. 2568, vr. 2a; Sehî, Tezkire (Kut), vr. 45b; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 153a; Hısım Ali Çelebi, el-ʿİḳdü’l-manẓûm fî ẕikri efâḍıli’r-Rûm (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ içinde), Beyrut 1395/1975, s. 343; Latîfî, Tezkire, s. 186; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 40b; Künhü’l-ahbâr’ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 229-231; Kınalızâde, Tezkire, I, 457; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 23; Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 4098, vr. 141b; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 4; Fâik Reşad, Eslâf, İstanbul 1312, s. 26; Emin, Menâkıb-ı Kethüdâzâde Mehmed Ârif Efendi, İstanbul 1305, s. 210; Sicill-i Osmânî, III, 12; Osmanlı Müellifleri, II, 226; Brockelmann, GAL, II, 579; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 434; Yakup Şafak, Sürûrî’nin Bahrü’l-Ma‘ârif’i ve Enîsü’l-Uşşâk ile Mukayesesi (doktora tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 433; a.mlf., “Bahrü’l-Maârif Müellifi Sürûrî’nin Şiir ve Şairlikle İlgili Görüşleri”, Yedi İklim, sy. 52, İstanbul 1994, s. 17; Âmil Çelebioğlu, Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyatı, İstanbul 1994, s. 117; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, II, 44-52; İsmail Güleç, Bahrü’l-ma‘ârif’te Geçen Edebiyat Terimleri (yüksek lisans tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Gelibolulu Musluhiddin Sürûrî, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü’l-Ma‘ârif İsimli Eseri”, Osm.Ar., sy. 21 (2001), s. 211-236; Bilal Elbir, “XVI. Yüzyıl Şerh Edebiyatı İçinde Şerh-i Şebistân-ı Hayâl’in Önemi”, Kastamonu Eğitim Dergisi, XIII/2, Kastamonu 2005, s. 623-632; Ömer

Faruk Akün, “Sürûrî”, İA, XI, 249-250; Edith G. Ambros, “Surūrī”, EI² (İng.), IX, 895-896.

İsmail Güleç

SÜRÛRÎ, Seyyid Osman

(1752-1814)

Tarih düşürmedeki maharetiyle tanınan divan şairi.

Adana'da doğdu. Babasının adı Hâfız Mûsâ'dır. Baba tarafından Hz. Peygamber'in soyundan geldiği rivayet edildiğinden seyyid olarak anıldı. Öğrenimini Adana'da yaptı ve yirmi yaşlarında şiir yazmaya başladı. 1193 (1779) yılında Adana niyâbetinden Mekke pâyesine yükselen ve daha sonra şeyhülislâm olan Yahyâ Tevfik Efendi, Sürûrî'de gördüğü kabiliyet üzerine onu İstanbul'a götürdü. Burada Tevfik Efendi'nin geniş çevresiyle tanıştı ve ilerleme imkânı buldu. Önceleri "Hüznî" mahlasını kullanan şair, hiciv ve hezel türü şiirlerinden oluşan Hezeliyyât'ındaki manzumelerde "Hevâî" mahlasını tercih etti; İstanbul'a geldikten sonra "Sürûrî" mahlasını kullanmaya başladı. Tâhirülmevlevî bu mahlasın kendisine şiirlerini beğenen Tevfik Efendi tarafından verildiğini söyler.

Sürûrî, İstanbul'a geldiğinde Şeyhülislâm Esadefendizâde Mehmed Şerif Efendi'ye mülâzım oldu. Ancak mülâzemeti uzun sürünce fakirlikten yakınan manzumeler yazarak devrin sadrazamı ve şeyhülislâmına gönderdi. Nihayet 1195'te (1781) Anadolu Sadâret Kalemi'nden kadılığa geçerek on altı yıl boyunca dört yerde kadılık yaptı. 1196'da (1782) Yeğen Mehmed Paşa'nın sadâreti sırasında Bâbıâli'den kendisine 12 kuruş ücretle ayrıca duâgûluk görevi verildi. Tarih düşürmedeki üstün kabiliyeti dolayısıyla şöhreti bütün Osmanlı ülkesine yayıldı. 1202 (1788) yılından sonra Sünbülzâde Vehbî'nin kethüdâsı olarak Eski Zağra'ya gittiyse de onunla geçinemedi. Fatin Efendi Tezkire-i Hâtimetü'ş-şuarâ'da halkın şikâyetiyle bir müddet hapsedildiğini kaydeder. Yenipazar'daki kadılık görevinin ardından (1800) Mostar kadılığı yaparken İstanbul'a döndü. 1802'de III. Selim'e sunduğu bir kaside üzerine son resmî görevi olan Anadolu kazaskerliği emrine tayin edildi. Üç defa evlenen Sürûrî 11 Safer 1229'da (2 Şubat 1814) vefat etti. İzzet Molla ölümü için aşağıdaki tarih kıtasını söylemiştir. "Sürûrî-i müverrih kim uyurken bulmasa târîh / Gamından bir dahi varmazdı aslâ âlem-i hâba // Teessüf eyleyip üstâdına İzzet dedi târîh /

Sürûrî’nin vefatı mûcib-i hüzn oldu ahbâba.” Kaynaklar, mezarının Topçular’da La‘lî Çeşmesi’ne yakın bir yerde Sünbülzâde Vehbî’nin yanında olduğunu bildirmekteyse de Tahir Olgun mezarını bulamadığını ifade eder.

Sürûrî, diğer divan şairlerinden farklı olarak kaside ve gazel yerine tarih düşürmedeki maharetiyle ön plana çıkmıştır. Hemen her olay karşısında duygu ve düşüncelerini tarih manzumesi şeklinde söyleyebilen güçlü bir şairdir. Nazım tekniğine hâkimiyeti ve kelimeleri zorlanmadan nazma aktarması en çok dikkat çeken vasfıdır. Eserleri sanat kaygısı taşımadan gerçeği olduğu gibi yansıtır. Asıl şahsiyetini ve şiir söylemedeki kudretini ortaya koyduğu tarih manzumelerinde bu yönü daha açık biçimde görülür. Kendinden önce tarih düşürmede meşhur olmuş Edirneli Nazmî, Bursalı Hâşimî ve Cinânî gibi şairleri geride bırakmakla kalmamış, zamanında olduğu gibi daha sonra gelenlere de örnek olmuştur. Tarih düşürmenin hemen bütün türlerinde verdiği örnekler sanat ve dil bakımından zengin, akıcı, renkli ve pürüzsüzdür. Nükteye, hiciv ve hezle düşkün olan şairin düşürdüğü vefat tarihlerinde bile bazan bu yönü ortaya çıkmaktadır. Birçok şairi hicveden Sürûrî en çok Sünbülzâde Vehbî üzerinde durmuştur.

Eserleri. 1. Divan (Bulak 1255). Sürûrî divanını iki defa tertip etmiştir. Otuz yıl boyunca yazdığı şiirleri 1802’de “Neşâtengiz” adıyla bir araya getirmiş, 1805’te divanına yeni şiirlerini ilâve etmiştir. İkinci düzenleme sırasında ilk tertibinde divana bütün şiirlerini aldığını, ikinci tertibinde bunların bazılarını çıkardığını, bazılarını da yeni eklediğini söyler. Divanın 322 sayfalık kısmındaki tarihler 1719’u bulmakta, Hezeliyyât’takilerle beraber bu sayı 1800’ü geçmektedir. Ayrıca Sürûrî Mecmuası’nda verilen bazı tarihler divanında bulunmadığı gibi bu tarihten sonra kaleme aldıkları da bu sayıya dahil değildir. Atilla Batur’un üzerinde doktora çalışması yaptığı (bk. bibl.) divanda çoğu III. Selim için söylenmiş otuz iki kaside ile “Medhiyye” başlığı altında çeşitli nazım şekilleriyle yazılmış yirmi iki manzume ve yedi tahmîs yer almaktadır. Ayrıca 163 gazel, on yedi kıta ve “matla‘” adı altında on iki beyit vardır. Sürûrî divanının üç nüshası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3849; TSMK, Yeniler, nr. 2076; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5713). 2. Hezeliyyât (İstanbul, ts.). “Hevâî” mahlasının kullanıldığı eser üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapan Elif Ayan’ın tesbitlerine göre (bk. bibl.) yetmiş gazel, bir müseddes, bir

muhammes, 110 tarih manzumesi, 260 kıta ve otuz sekiz beyit halinde şakaları, alay ve hicivleri toplanmıştır. Daha çok yaşadığı devrin şairlerini hicvettiği bu eserde bazan kaba küfürler ve müstehcen ifadelere rastlanmaktadır. Birçok şiiri Sünbülzâde Vehbî ile aralarında geçen mülâtefeleri içermektedir. Hezeliyyât'ın dokuz nüshası bilinmektedir (Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 422; TTK Ktp., nr. 32, 33, 113; İÜ Ktp., TY, nr. 1567, 3281, İbnülemin, nr. T 651, T 760; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 530). 3. Sürûrî Mecmuası. Birçok nüshası bulunan eser, 1102'si şaire ait olmak üzere 247 şairden derlenmiş 2473 tarih mısraını ihtiva etmektedir. Bu tarihlerin 137'sinin şairi bilinmemektedir. İki veya daha çok şairin birlikte yazdığı tarih mısralarının sayısı altmış ikidir. Sürûrî bu tasnifinde genellikle tarafsız hareket etmiş ve Cevdet Paşa'nın da belirttiği gibi "derece-i hüsn ü makbûliyyetlerine göre" kendi tarihlerini bazan önce, bazan diğer tarihlerden sonra sıralamıştır. Esere Keçecizâde İzzet Molla ile Esad Mehmed Efendi bazı ilâveler yapmıştır (İstanbul 1299).

BİBLİYOGRAFYA

Kınalızâde, Tezkire, I, 456; Sâî, Tezkiretü'l-bünyân, İstanbul 1315, s. 186; Fatîn, Tezkire, s. 189; Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Sürûrî-i Müverrih, İstanbul 1305; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 161, 187; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-i Osmâniyye, İstanbul 1987, s. 180-190; Sicill-i Osmânî, III, 13; Osmanlı Müellifleri, s. 238; Tâhirülmevlevî, Manzum Bir Muhtıra, İstanbul 1931, s. 132; İsmail Yakıt, Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme, İstanbul 1992, tür.yer.; E. J. W. Gibb, Osmanlı Şiir Tarihi (trc. Ali Çavuşoğlu), Ankara 1999, III-V, 446; Atilla Batur, Sürûrî Dîvânı, Hayatı, Sanatı, Eserleri, Divanının Tenkitli Metni (doktora tezi, 2002), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Elif Ayan, Sürûrî ve Hezeliyyat'ı: İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük (yüksek lisans tezi, 2002), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; "Süruri", TA, XXX, 155-156; Ömer Faruk Akün, "Sürûrî", İA, XI, 250-252; Edith G. Ambros, "Surūrī", EI² (İng.), IX, 896.

Atilla Batur

SÜRÛRÎ-i KÂŞÂNÎ

(سروری کاشانی)

Muhammed Kāsım b. Muhammed Kâşânî (ö. 1036/1627)

İranlı sözlük yazarı ve şair.

Kâşân şehrinde doğdu. Hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Mahlası “Sürûrî”dir. İsfahan’da yaşadığı, gençlik yıllarında ayakkabıcılık yapan babasının yanında çalıştığı ve daha sonra ilim tahsil etmeye başladığı bilinmektedir. Çağdaşı Takıyyüddin Belyânî’nin anlattığına göre genç yaşta başladığı eğitimi sırasında güçlü hâfızasıyla 30.000 beyit ezberlemiş ve Nizâmî-i Gencevî gibi şairlerin şiirlerinde yer alan, anlaşılması zor kelimeler için küçük sözlükler hazırlamıştır (ʿUrfâtü’l-ʿâşıḳīn, I, vr. 58b). 1032 (1623) yılında İsfahan’da İtalyan seyyahı Pietro Della Valle ile görüşen Sürûrî 1036’da (1626-27) Hindistan’a gitti ve Lahor’da kaldı; aynı yıl oradan hac için çıktığı yolculuk sırasında vefat etti.

Mecmaʿu’l-Fürs (Ferheng-i Sürûrî, Ferheng-i Süḫanverî, Luġāt-ı Fürs-i Sürûrî) adlı sözlüğüyle tanınan Sürûrî Fars şairlerinin eserlerini, ayrıca Luġāt-ı Fürs, Ṣıḥâḥu’l-Fürs, Miʿyâr-i Cemâlî, ʿÂdâtü’l-fużalâʾ, Ferheng-i Zefângûyâ, Ferheng-i İbrâhîmî, Müʾeyyedü’l-fużalâʾ ve Tuḥfetü’l-aḥbâb’ın da aralarında bulunduğu on altı Farsça sözlüğü, bazı coğrafya ve tarih kitaplarını inceleyip eserin özet versiyonunu 1008’de (1599) I. Şah Abbas’a sunmuştur. Sürûrî, Mîr Cemâleddin Hüseyin İncû’nun Ferheng-i Cihângîrî, Karahisârî’nin Farsça-Türkçe sözlüğü ve Molla Mahmûd b. Şeyh Ziyâeddin’in Tuḥfetü’s-saʿâdet adlı eserini inceleme imkânı bulduktan sonra sözlüğünü genişletmiş ve daha kapsamlı bir metin hazırlamıştır. Eserinin Ḫulâṣatü’l-Mecmaʿ adını verdiği üçüncü versiyonunu da hazırlayarak I. Şah Abbas’ın veziri İʻtimâdüddevle Hâtim Beg’e takdim etmiştir. Sözlüğün ikinci versiyonu olan Mecmaʿu’l-Fürs iki giriş bölümü, Fars alfabesinin harflerine göre yirmi sekiz bölüm (fasıl) ve bir hâtimeden oluşur. Sözlükte aynı harfle başlayan kelimeler bir bölümde toplandığı gibi kelimelerin son harflerine göre de bir gruplandırma yapılmıştır. Eserin

hâtimesi “Bâb-ı İstîârât” adıyla alfabetik olarak mecazlara ayrılmıştır. Sözlükte kelimelerin telaffuzu için aynı vezinlerde başka kelimeler örnek gösterilmiştir. Sürûrî’nin yaklaşık 6000 kelime içeren Mecmaʿu’l-Fürs’ünde, eski İran şairlerinin kullandığı, fakat XI. (XVII.) yüzyılda nâdiren rastlanan Farsça sözlere de yer verilmesi, kelimelerin İran’ın çeşitli bölgelerindeki lehçelere göre telaffuzlarının kaydedilmesi ve Sa‘dî, Firdevsî, Dakīkī, Unsûrî, Ferruhî-i Sîstânî, Sûzânî, Senâî, Evhadüddîn-i Enverî gibi şairlerin şiirlerinden örnekler yazılması açısından önem taşıdığı gibi Farsça sözlük yazımının İran’dan Hindistan’a kaydığı bir dönemde İran’da kaleme alınan son klasik eserlerden biri olması bakımından da önemlidir. Mecmaʿu’l-Fürs, Ebû Hafs Hakîm b. Ahvâs-i Suğdî-i Semerkandî’nin III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda yazılan, günümüzde elde bulunmayan Ferheng-i Suġdî adlı eserinin kullanılması ve bu eserden alıntılara yer verilmesi açısından ayrıca dikkat çeker. Özellikle

Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî’nin Burhân-ı Ḳāṭıʿ ve Abdürreşîd b. Abdülgafûr el-Hüseynî et-Tattavî’nin Ferheng-i Reşîdî adlı eserlerinde kaynak olarak gösterilen sözlük Muhammed Debîr-i Siyâkī tarafından neşredilmiştir (I-III, Tahran 1338-1341 hş.). Sürûrî ayrıca şiirler yazmış, bazı şiirleri çeşitli tezkirelerde nakledilmiştir (Nasrâbâdî, s. 291-292).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1558-1559; Muhammed Tâhir Nasrâbâdî, Teẕkire-i Naṣrâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1361 hş., s. 291-292; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 498-499; Takıyyüddin Muhammed Evhadî-i Belyânî, ʿUrfâtü’l-ʿâşıḳīn ve ʿarṣâtü’l-ʿârifin, Tahran Kitâbhâne-i Millî-yi Melik, nr. 5324, I, vr. 58b; Storey, Persian Literature, III/1, s. 23-25; Mîr Cemâleddin Hüseyin b. Fahreddin Hasan İncû-yi Şîrâzî, Ferheng-i Cihângîrî (nşr. Rahîm Afîfî), Meşhed 1351 hş., I, 1-5; Pervîz Nâtil Hânlerî, Târîḫ-i Zebân-ı Fârsî, Tahran 1352 hş., s. 224-230; Safâ, Edebiyyât, V/1, s. 380-384; Müderrisi Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, Tahran 1369 hş., I, 186-201; Hüseyin Vüsûkī, Vâjeşinâsî vü Ferhengnigârî der Zebân-ı Fârsî, Tahran 1383 hş., s. 162; Munibur Rahman, “Surūrī Kāṣ̱ẖānī”,

EI² (İng.), IX, 896-897; Solomon Baevskii, “Farhange Sorūrī”, EIr., IX, 271-272.

Kaan Dilek

SÜRÛŞ-i İSFAHÂNÎ

(سروش إصفهانی)

Mîrzâ Muhammed Alî Han Sürûş-i İsfahânî (ö. 1285/1868)

İranlı şair.

İsfahan'ın Sidih beldesinde dünyaya geldi. Bir şiirinde Serahs savaşı (1248/1832) sırasında yirmi yaşında olduğunu söylemesi 1228 (1813) yılında doğduğunu göstermektedir. "Sürûş" mahlasıdır. Babası Kanber Ali Sidhî küçük bir esnaftı. Muhammed Ali, öğrenimini önce doğduğu yerde ve babasının vefatının ardından gittiği İsfahan'da (1827) müctehid Seyyid Bidâbâdî'nin himayesinde gördü. Bu sırada şiire olan yeteneğini geliştirmeye başladı. On beş yaşında okuma yazma öğrendiğinden iyi bir eğitim alma fırsatı bulamadı; ancak okuduğu divanlar, edebî kitaplardan öğrendikleri ve meclisinde bulunduğu şair ve âlimlerden duyduklarıyla kendini yetiştirdi. 1831'de İsfahan'dan ayrılarak üç yıl boyunca Kum'da ve ardından Kazvin'de bulunduktan sonra Tebriz'e gitti ve oraya yerleşti. Bu şehirde iken Kaçar şehzadelerinden Kahraman Mirza ve Muhsin Mirza'nın himayesini gördü; onlara methiyeler yazdı. Nâsırüddin Şah'ın veliahtlığı sırasında hizmetine girdi. 1848 yılında Nâsırüddin Şah tahta geçince onunla birlikte Tahran'a gitti ve saraya intisap etti. Saray şairi meliküşşuarâ Kāânî-i Şîrâzî'nin ölümünün (1270/1854) ardından onun yerine resmî saray şairliğine getirildi, kendisine "şemsü'ş-şuarâ" lakabı ve han unvanı verildi. Ölünceye kadar bu sıfatla saray törenlerindeki selâm kasidelerini okumakla görevlendirildi. 1285 (1868) yılında Tahran'da vefat etti ve Kum'da defnedildi.

Sürûş, Kaçarlar döneminde şairliği ve özellikle kasidedeki ustalığıyla meşhur olmuş, birçok beyti edebî eserlerde örnek olarak zikredilmiştir. Kasidede Ferruhî-i Sîstânî ve Emîr Muizzî tarzını takip etmiştir. Sürûş'un yaklaşık 12.000 beyit ihtiva eden divanındaki şiirleri kaside, gazel ve kıtalardan ibarettir. Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'le ilgili 9219 beyitten oluşan Ürdîbihiştnâme ve Kerbelâ olayını anlattığı 1159 beyitlik

Ravżatü'l-esrâr (Tebriz 1286) adlı mesnevileriyle meşhurdur. Öğrencisi Mirza İbrâhim Müşterî'nin istinsah edip kendisinin düzelttiği divanı Muhammed Ca'fer Mahcûb tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir (Tahran 1339-1340 hş./1960-1961). Resûl-i Ekrem ve Şiî imamlarının methine dair yaklaşık 2000 beyitlik altmış dokuz kasideyi ihtiva eden Şemsü'l-menâḳıb'ı da öğrencisi Müşterî derlemiştir (Tahran 1300). Mersiyeleri ayrıca basılan Sürûş'un (Merâs̱î-i Mîrzâ Muḥammed ʿAlî H̱ân İṣfahânî, Tahran 1293) diğer önemli bir çalışması da binbir gece masallarının Farsça'ya çevirisidir (nşr. Mirzâ Ali Hoşnüvîs, Tebriz 1261; nşr. Muhammed Rızâ Tâcir Kâşânî, Tahran 1275 h.).

BİBLİYOGRAFYA

Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1382 hş., I/2, s. 579-611; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., I, 86-93, 209-210; Ahmed Dîvân Beygî-yi Şîrâzî, Edeb ü Ferheng der ʿAṣr-ı Ḳācâriyye (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1364 hş., I, 767-773; Abdürrefî' Hakīkat, Ferheng-i Şâʿirân-ı Zebân-ı Fârsî, Tahran 1368 hş., s. 276; Bânû Nusret Tecrübekâr, İran Edebiyatında Şiir: Kaçarlar Devri (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, s. 80-82; Munibur Rahman, "Surūsh", EI² (İng.), IX, 897.

Rıza Kurtuluş

SÜRYÂNÎCE

Ârâmîce'nin halen konuşulan Doğu lehçelerinden biri.

Arapça'da Süryâniyye, İngilizce'de Syriac, Almanca'da Syrisch, Fransızca'da Syriaque şeklinde ifade edilen bu dil Ârâmîce ile aynı grupta yer alan İbrânîce, Ugaritçe ve Fenikece ile akrabadır. Süryânî adının ortaya çıkışı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan, Hz. Îsâ'nın bütün havârilerinin Lübnan'ın güney sahillerindeki Sûr şehri ve civarından olmaları dolayısıyla Sûrîîn adıyla anıldıkları ve Ârâmîler'in Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra kendilerini putperest soydaşlarından ayırmak amacıyla bu adı benimsedikleri şeklindeki görüş muhtemel görülmekte, Süryânîce'nin Urfa (Urhâi, Edessa, er-Ruhâ') Ârâmîcesi'nin bir lehçesi olması da bu görüşü desteklemektedir. İbn Hazm'a göre ilk defa Arapça konuşan kişi Hz. İsmâil, ilk İbrânîce konuşan kişi Hz. İshak, ilk Süryânîce konuşan kişi de Hz. İbrâhim'dir, bu sebeple Süryânîce hem Arapça hem de İbrânîce'nin aslını oluşturmaktadır (el-İḥkâm, I, 30-31).

Ârâmîce lehçeleri içinde günümüze en çok belgesi ulaşan Süryânîce Ârâmîce'nin nüvesini teşkil eder. Köken itibariyle Urfa bölgesinde yaşayan halkın ana dilidir. I ve II. yüzyıllarda gerçekleşen misyonerlik faaliyetleri neticesinde İpek yolu güzergâhında önemli bir ticaret merkezi haline gelen Urfa'nın hıristiyan hâkimiyetine girmesi üzerine Süryânîce Hıristiyanlık için Grekçe'den sonra en önemli dil olmuştur. Bu durum, bölgedeki ortak dil ve kültüre sahip kavimler arasında farklılaşmalar meydana getirmiş, o günkü hıristiyanlar açısından dinsiz kelimesiyle eş anlamlı olan Ârâmî adıyla karışmasını önlemek amacıyla Hıristiyanlığı benimseyen Ârâmîler'e Süryânî (Suryoye), dillerine de Süryânîce denilmiştir. Kabul edilen görüşe göre Hz. Îsâ'nın dili Galile Ârâmîcesi idi. Onun diline yakınlığı sebebiyle bu bölgede konuşulan Ârâmîce lehçesi (Süryânîce) Hıristiyanlığın bazı kutsal metinlerinin yazıldığı ilk dillerden biri haline gelmiş ve bu dilde II-VII. yüzyıllar arasında özellikle kutsal kitap çeviri ve yorumlarını, kilise babalarının hayatlarını, ilâhi ve şiirleri kapsayan büyük bir dinî edebiyat gelişmiştir. Bu edebiyatın yanı sıra Antikçağ felsefe ve bilimiyle ilgili, çoğunlukla orijinal metinleri günümüze ulaşmayan birçok Grekçe eserin

çevirisi de yapılmıştır. Süryânîler, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde kurdukları Antakya ve Urfa kiliseleriyle bu dini kurumsal bir niteliğe kavuşturmuşlar, daha sonra bu kiliselerin bünyesinde faaliyet gösteren okullar açarak çocuklarının Grekçe ile birlikte kendi dillerinde felsefe, din, edebiyat, müzik gibi alanlarda eğitim almalarını sağlamışlardır. En ünlüsü Urfa Akademisi olan Süryânî okullarının Mezopotamya'daki sayısı zamanla elliye yaklaşmıştır.

431 Efes ve 451 Kadıköy konsilleriyle farklı mezheplere bölünen Süryânîler'in

dili ve alfabesi Doğu'da İran etkisinde kalan Nestûrî lehçe ve yazısı, Batı'da Bizans etkisinde kalan Ya'kūbî lehçe ve yazısı olmak üzere ikiye ayrılmıştır (bk. SÜRYÂNÎLER). Nestûrî lehçesi Süryânîce'nin özgün yapısını korur ve yalnız İbrânîce, Arapça, Farsça ve Türkçe'den bazı kelimeler alırken Ya'kūbî lehçesi morfoloji, sentaks, fonetik, üslûp ve ifade biçimi açısından Grekçe'nin etkisinde kalmıştır. İki lehçe arasındaki başlıca farklılık sesli harflerin okunuşunda ve bunları yazıda belirtme tarzındadır. Sağdan sola, bazan da yukarıdan aşağıya doğru yazılan Süryânî yazısı Palmira Ârâmîcesi'nden alınmıştır ve en eski örneği V. yüzyıla kadar aktif biçimde kullanılan Estrangelo'dur. Doğu ve Batı lehçelerinin oluşmasıyla Doğu lehçesi Nestûrî yazısını (Madnhaya), Batı lehçesi Ya'kūbî yazısını (Serto) geliştirmiş, Ya'kūbî yazısından Melkîler'ce kullanılan Melkî yazısı türemiştir; Ya'kūbîler'den ayrılan Mârûnîler ise yine Ya'kūbî yazısını kullanmışlardır. Estrangelo da bir süsleme yazısı veya motifi olarak varlığını sürdürmüştür. Süryânî alfabesi, altısı yumuşak ve sert olmak üzere (b, g, d, k, f, t) çift telaffuzlu yirmi iki sessiz harften meydana gelmiştir. Bunlar Arapça'da olduğu gibi bitiştirilerek yazıldığından başta, ortada ve sondaki biçimleri birbirinden farklıdır. Harekeler de yine Arapça'da görüldüğü gibi harflerin altına veya üstüne konulan bazı sembollerle nokta ve çizgi şeklindedir. Otuz altı işaretten oluşan harekeleme sistemi ilk Süryânî gramerini yazan Urfalı Ya'kūb (ö. 708) tarafından tamamlanmıştır. Süryânîce'de kelimeler diğer Sâmî dillerine paralel olarak üç sessiz harften meydana gelir. İsimler erillik ve dişillik özelliği taşımakta ve yine Arapça'ya benzer biçimde tekillik, ikillik ve çoğulluk hallerinde kullanılmaktadır. İkilliğin sonraki dönemlerde azaldığı, hatta kaybolduğu görülür. Süryânîce Klasik Süryânîce, Orta Süryânîce ve Modern Süryânîce

olmak üzere üç ana bölüme ayrılabilir. Orta Süryânîce, Doğu Süryânîcesi (Nestûrî) ve Batı Süryânîcesi (Ya‘kūbî), Modern Süryânîce, Modern Doğu Süryânîcesi (Âsûrî [Asuraya]), Keldânî (Kaldeya) ve Modern Batı Süryânîcesi (Turoyo ve Mlahso) kollarına ayrılır. Bu tasnif Süryânîce'nin geçirdiği dönemleri tarihî gelişimine uygun biçimde verir ve herhangi bir dönemde meydana gelen değişiklikleri adlandırma hususunda belirleyicidir.

Süryânî dili ve edebiyatı, hıristiyan dünyasının tarihinde önemli bir rol oynamasının yanı sıra Ortadoğu'nun kültürel dokusunda ana unsurlardan biri olmuştur. Asıl tarihî anlamı ve önemi ise Grek, Mezopotamya ve Asya uygarlıkları arasında bir kültür köprüsü oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Öte yandan Süryânîce'nin tarihinin Hıristiyanlık tarihiyle eş zamanlı olarak ele alınması gerekmektedir. Çünkü bu dil Hıristiyanlığın en erken döneminden itibaren onunla birlikte anılmış, onunla birlikte yayılıp gelişmiştir. Başta Peşitta (m.s. II. yüzyıl) diye adlandırılan çeviri olmak üzere Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd metinlerinin Süryânîce'ye çeşitli çevirileri yapılmıştır. Günümüzde bu dil Ortadoğu ve Nestûrî misyonerlerinin çabasıyla Hıristiyanlığın yayıldığı İran, Hazar ötesi, Hindistan ve Çin'e kadar olan Asya ülkelerindeki kiliselerin âyin dilidir. Süryânî edebiyatı hem Nestûrîler hem Ya‘kūbîler tarafından devam ettirilmiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî (Bar İbrâyâ / Bar Hebraus) Ya‘kūbîler içinde en önde gelen isimdir. Bölünme sonrasında Nestûrîler edebiyattan biraz uzaklaşmışlarsa da başlıca tercümeler yine Huneyn b. İshak ve çağdaşı diğer mütercimler gibi Nestûrîler tarafından gerçekleştirilmiştir. VII. yüzyılın sonları ile VIII. yüzyılın başlarında Arapça'nın ortaya çıkmasına kadar çok geniş bir alana yayılan Süryânîce şehirlerde gittikçe daha az kullanılmış ve sadece kırsal kesimlerde kalmıştır. Buna rağmen hâlâ müellif ve ilim adamları bu dilde yazmakta ve çeşitli televizyon kanalları yayın yapmaktadır. Ancak Süryânîce'nin birçok kelimesi zamanla unutulmuş ve bunlar sadece daha önce geçtiği Arapça'da korunabilmiştir, dolayısıyla bu dilin günümüzde yarı ölü bir dil olduğu söylenebilir. Süryânîce'nin tarihte oynadığı önemli rollerden biri de çeşitli dillerin Süryânî alfabesinin Karşûnî (Garşûnî) denilen türüyle yazılmış olmasıdır. Nitekim Uygur Türkçesi de bu alfabeyle yazılmıştır. Kûfî Arap yazısının kökeninin de Estrangelo alfabesi olduğu kabul edilmektedir. Ebced hesabında harflerin sayısal değerlerinin Süryânîce'den alındığı görüşü ise dakik bir bakış açısına dayanmamaktadır. Genel kabule göre bu değerler

Ârâmîce ile İbrânîce'nin de etkisiyle Nabatîce'den Arapça'ya geçmiştir (bk. EBCED). Süryânîce halen Türkiye'de Urfa, İstanbul, Tûr Abdin (Mardin-Midyat), Adıyaman, Siirt, Şırnak (İdil), Hakkâri ve İran'da Urmiye bölgeleriyle Azerbaycan, Irak, Suriye, Lübnan ve Filistin'de yaşayan Süryânîler, Asurlular, Keldânîler ve diğer bazı küçük topluluklar tarafından konuşulmakta, buralardan İsveç, Almanya, Hollanda gibi Avrupa ülkeleriyle Kıbrıs ve Amerika'ya göç eden Süryânîler arasında da kullanılmaktadır. Aynı zamanda dünya genelinde geniş bir alanda kiliselerin âyin dili Süryânîce'dir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1970, I, 30-31; M. Atıyye el-Ebrâşî, el-Âdâbü's-Sâmiyye, Kahire 1946, s. 42-83; S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology, Wiesbaden 1964; Bersûm Yûsuf Eyyûb, el-Luġatü's-Süryâniyye, Halep 1973; Murâd Kâmil v.dğr., Târîḫu'l-edebi's-Süryânî min neşʾetihî ile'l-ʿaṣri'l-ḥâżır, Kahire 1974; I. Welfenson, Târîḫu'l-luġāti's-Sâmiyye, Beyrut 1980, s. 141-160; G. A. Kiraz, Introduction to Syriac Spirantization, Nederland 1995; Semîr Abduh, es-Süryân ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Amman 1997; Kadir Albayrak, Keldanîler ve Nasturîler, Ankara 1997; S. P. Brock, Süryani Geleneğinde Kutsal Kitap (trc. Circis Bulut), İstanbul 2000; Zâkiye Muhammed Rüşdî, es-Süryâniyye: Naḥvühâ ve ṣarfühâ maʿa muḫtârât min nuṣûṣi'l-luġa, Kahire 2001; Rüştü Raşid, "Yunan Mirasının Arapça'ya Yayılması" (trc. Muharrem Özlük - Bekir S. Gür), Klasik Avrupalı Modernitenin İcadı ve İslâm'da Bilim (ed. Bekir S. Gür), Ankara 2005, s. 95-147; Eyyüp Tanrıverdi, "Süryanî Dili", Süryaniler ve Süryanilik (haz. Ahmet Taşğın v.dğr.), Ankara 2005, II, 1-10; a.mlf., "Ana Hatlarıyla Süryanî Edebiyatının Tarihi Gelişimi", a.e., II, 13-40; G. Bergsträsser, Sâmî Dilleri Tarihi (haz. Hulusi Kılıç - Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul 2006, s. 83-89; B. H. Cowper, "The Syriac Language and Literature", Journal of Sacred Literature, new series [series 4], II (1863), s. 75-87; J. F. Healey, "The Edessan Milieu and the Birth of Syriac", Hugoye: Journal of Syriac Studies, X/2 (2007), (http://

syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol10No2/HV10N2 Healey.html); "Arami Dil ve Diyelekler", TA, III, 219-223; "Süryani Dili", a.e., XXX, 162; "Süryani Edebiyatı", a.e., XXX, 162-163; "Süryaniler", a.e., XXX, 163-164; Ali M. Dinçol, "Ârâmîce", DİA, III, 267; Ca'fer Hâdî Hasan, "İbrânîce", a.e., XXI, 366-367.

Mehmet Sadık Gür

SÜRYÂNÎLER

Doğu hıristiyan kiliseleri arasında yer alan ve Ya‘kūbîler adıyla da bilinen grup.

Süryânîler, Pavlus’un şekillendirdiği itikadî çizgide ekümenik Antakya Patrikhânesi’ne mensup olan, bugün de tarihî Antakya Patrikhânesi’ni temsil eden, Hıristiyanlığın en kadîm cemaatlerindendir. VI. yüzyılın ortalarına kadar Doğu Hıristiyanlığının liderliğini elinde bulunduran bu kilise bir yandan içine düştüğü teolojik çekişmeler, öte yandan Bizans kilisesinin mezhep farklılığından dolayı uyguladığı baskı yüzünden gün geçtikçe zayıflamış, nihayet İslâm’ın bölgeye gelmesiyle yavaş yavaş taraftarlarını kaybederek bugünkü durumuna gelmiştir. Süryânîlik günümüzde dünyanın her tarafında yaşayan ve çeşitli

ırklara mensup olan (çoğunluğu Hintli) birkaç milyon insanın bağlı bulunduğu bir mezhep konumundadır.

Hem Süryânî kaynaklarında hem Süryânîler’le ilgili modern araştırmalarda sıkça geçen Süryânî, Ya‘kūbî, Süryânî Kadîm ve monofizit kavramları genellikle birbirinin yerine kullanılmaktadır. Süryânî kelimesinin ilk defa ne zaman ortaya çıktığı kesin şekilde bilinmemektedir. Mor Dionyesius Ya‘kūb b. Suleybî, Mor Mihayel Rabo ve anonim Süryânî vekāyi‘nâmesine göre kelime bir kral ismi olan Suros’a dayanmakta, bazı iddialara göre Lübnan’ın Sûr şehrinden veya “bölgeye hâkim olan Asurlular’ın ülkesi” anlamında Yunanlılar’ın bu coğrafyaya verdikleri Surya adından gelmektedir. Bazı Süryânî kaynakları ise Ârâmîler’den bir kısmının milâdî I. yüzyılda Hıristiyanlığı kabul ettiğini, bunların kendilerini pagan ırktaşlarından ayırt etmek için Süryoye lakabını kullandıklarını ve Süryân isminin bundan geldiğini ileri sürmektedir. V. yüzyıldan itibaren Süryânî ismi Îsâ Mesîh’te tek tabiat bulunduğuna inanan (monofizit) hıristiyanları yani bir mezhebi ifade etmek için kullanılmıştır. Bunlar kendileriyle aynı etnik kökenden gelen, ancak Nestorius’un görüşlerini kabul ederek Îsâ Mesîh’te iki tabiat olduğuna inanan dindaşlarını da Nestûrî diye tanımlamış, Katolikliği benimseyip Roma’ya bağlanan Nestûrîler ise Keldânî olarak

adlandırılmıştır. Bu dönemde Süryânî ismi Batı'daki monofizit kelimesinin karşılığında kullanılmıştır. 1782 yılına gelindiğinde bir ihtilâf neticesinde Mihael Carve'nin liderliğindeki grup Roma Katolik kilisesine bağlanınca geleneksel Antakya kilisesine mensup Süryânîler, bu Katolik Süryânîler'den kendilerini ayırmak için Süryânî Kadîm ismini kullanmaya başlamışlardır. Bu tabir günümüzde bir mezhebi, yani Îsâ Mesîh'te tek tabiatın varlığına inanan Antakya Süryânî kilisesi mensuplarını ifade etmektedir.

Antakya, Hıristiyanlığın Kudüs dışına taşmasından sonra bugünkü çehresine bürünmesinde dinamik rol oynayan üç büyük merkezden biri (diğerleri Roma ve İskenderiye), belki de en önemlisidir. Hıristiyanlık tarihinde büyük rol oynayan Pavlus'un görüşleri burada filizlenmiş ve Pavlus ilk taraftarlarını burada bulmuştur. Kudüs'teki kilise sadece yahudi asıllı inananları bünyesinde barındırırken Antakya cemaati her ırk ve cinsten insanı toplayan bir kilise görünümündeydi. Antakya cemaati Îsâ'nın mesajına Pavlus tarafından getirilen yorumu kabullenmekte zorlanmamıştır. Îsâ'yı yorumlama şekli cemaati ikiye bölmüş, yahudi asıllı cemaat Kudüs'ün ve havârilerin çizgisini takip ederken pagan kültürden gelenler Pavlus çizgisini tercih etmiştir.

Cemaat arasında bu bölünme ve çekişme devam ederken yahudilerin siyasal bağımsızlık elde etme çabalarına karşılık Romalılar'ın Kudüs'ü yıkmaları Îsâ Mesîh'in bu çekirdek cemaatini derinden etkilemiştir. Cemaat, savaş başlamadan şehri terkederek Ürdün'ün doğusundaki Beysân bölgesinde bulunan Pella'ya (Dekapolis) gidip yerleşmiştir. Romalılar'ın yahudilere uyguladığı katliamlar, cemaatin iyice içe kapanmasına ve misyon çalışmalarını durdurmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Roma dünyasında misyonun ağırlık merkezi Antakya idi. Başta Eusebius olmak üzere tarihî kayıtlar Îsâ Mesîh'in dünyadan ayrılışından hemen sonra Süryânîler'in Aday Şliho vasıtasıyla Urfa'da Hıristiyanlık'la tanıştıklarını kaydeder. Aday'a atfedilen Melfoniso dı-Aday Şliho adlı menkıbevî eser, Urfa Kralı Abgar Ukomo'nun Hıristiyanlığa girmesini ve çevresini yeni dini kabule teşvik etmesini, Aday Şliho ve yardımcısı Agay'ın bölgede misyon faaliyetlerinde bulunmasını efsanevî anekdotlarla anlatır.

Urfa kilisesinin Antakya'nın ruhanî ağırlığını arkasına alarak metropolitlik

merkezi haline gelmesi misyon faaliyetlerinde kendisine yeni bir güç kazandırmıştır. Misyon faaliyetleri sayesinde Urfa'nın güneyine düşen Aşağı Mezopotamya ile doğusundaki İran topraklarında Hıristiyanlık hızlı bir şekilde yayılmaya başlamış, özellikle bu bölgelerde Ârâmîce'nin çeşitli lehçelerinin konuşulması Hıristiyanlığın çabuk yayılmasını sağlamıştır. Bu konuda fikir verecek tek Süryânî vekāyi'nâmesi Haybatlı (Erbil) tarihçi Mışiho Zohe'nin eseridir. Bu vekāyi'nâme, Adiabene kilisesini VI. yüzyıla kadar yöneten ruhanîlerin hayat hikâyelerinden oluşmaktadır. Mışiho Zohe'ye göre bölgeye (iki Zap nehri arası) Hıristiyanlığı getiren kişi Aday'dır. Aday Şliho burada birçok kişiyi yeni dine kazandırmış, bir kilise kurmuş, Osrhoene bölgesindeki misyon faaliyetlerini tamamladıktan sonra Arzon'un güneyini takip ederek bütün Dicle vadisini dolaşmıştır. Beş yıl süren (99-104) bu misyon faaliyetlerinde kendisine Fıqıdo adlı bir ruhban eşlik etmiştir. Süryânî tarih kayıtlarında II. yüzyılın başlarından itibaren bölgede Hıristiyanlığın yayılışı menkıbelerle anlatılır. Mışiho Zohe'nin kaydına göre III. yüzyılın ilk çeyreğinde Doğu'daki episkoposlukların sayısı yirmiye çıkmıştır. Bunlar Bet-Zebday (İdil), Karha dı-Bet Sluh (Kerkük), Kaşkar (Keşker), Bet-Lapat (Cündişâpûr), Hormizd-Ardaşir (Hürmüz Erdeşir), Prat-Mayşan (Prat-Meyşen), Hanita, Herbat-Gelal, Arzon (Arzaene), Bet-Nigtor, Şaher-Qard (Şahır-Kard), Bet-Meskene, Hulvan, Bet-Qetraye (Bet-Ketraye), Bet Hazzaye, Bet-Daylomaye ve Şigar / Şigur (Sincar) episkoposluklarıdır. Yine misyon faaliyetleri neticesinde bu asırda Hıristiyanlık İran'ın Riyordşir şehrine girmiştir. Dolayısıyla milâdî IV. yüzyılın başlarında Hıristiyanlığın Ârâmî dünyasında ciddi bir taban bulduğu söylenebilir.

325'te Büyük Konstantinos'un topladığı İznik Konsili'nde Hıristiyanlığın devletin siyasal sistemiyle entegrasyonu gerçekleştirilince Ârâmî bölgelerinde Hıristiyanlık hâkim unsur haline gelmiştir. Antakya'nın ekümenik patriklik statüsüne yükseltilmesi Süryânîler'in ruhanî yönden buraya bağlanmasını sağlamıştır. Ancak Antakya'da kilisenin âyin dili Grekçe olmasına rağmen Süryânî dünyasında Süryânîce hem eğitim hem ibadet dili olarak varlığını sürdürmüştür. Nestorius'un İstanbul patriği oluşuyla alevlenen teolojik ihtilâflar I ve II. Efes konsillerinde kiliseler arası güç mücadelesine dönüşmüş ve İstanbul kilisesi bundan büyük ölçüde etkilenmiştir. 451 yılında İmparator Markianos tarafından toplanan Kadıköy Konsili ile Doğu Hıristiyanlığı parçalanma sürecine girmiştir. İstanbul

kilisesinin ekümenik yetki elde etme ihtirasıyla birleşen devletin dinî birliği sağlama politikası iki yüzyıl süren kanlı mücadelelere sebep olmuş, tarihin en acımasız mezhep katliamları bu dönemde yaşanmış, Anadolu, Suriye, Filistin ve Mısır hıristiyanları korkunç katliamlara mâruz kalmıştır. Devletin bu politikası Süryânîler'de milliyetçilik duygularının gelişmesine yol açmış, başta patriklik merkezi Antakya'da olmak üzere kiliselerde ve okullarda devletin resmî dili yerine Süryânîce hâkim kılınmıştır. VI. yüzyılın ortalarında Süryânî kilisesi tam çökertilirken Bizans'ın doğu sınırlarının Sâsânî akınları sebebiyle tehlikeye düşmesi Süryânî kilisesinin yeniden diriltilmesi fikrini doğurmuştur. Yakub Burd'ono (Bar Addai) adlı bir piskoposun liderliğinde yeniden canlandırılan Süryânî kilisesi bu tarihten itibaren Ya'kūbî Kilisesi diye anılmaya başlanmıştır. Nihayet VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bölgeye giren İslâm hâkimiyetiyle başta Süryânîler olmak üzere bütün bölge hıristiyanları Bizans'ın mezhep katliamlarından kurtulmuştur.

İslâm ve Türk Hâkimiyeti Dönemi. Hz. Peygamber devrinden sonra İslâm orduları toplu halde hıristiyanlarla ilk defa Irak

ve Suriye'nin fethinde karşı karşıya gelmiştir. Asırlardan beri Roma Katolik ve Bizans Rum Ortodoks kiliselerinden farklı mezhep anlayışları sebebiyle takibata mâruz kalan bölge hıristiyanları İslâm ordularının Bizans topraklarına girmesini sevinçle karşılamış, onları birer kurtarıcı gibi görmüştür. Hâlid b. Velîd kumandasındaki İslâm ordusunun Bizans ordusunu Yermük'te yenmesi ve bölge hıristiyanlarına her türlü hürriyeti ve emniyeti bahşetmesi bölge hıristiyanlarını beklentilerinde yanıltmamıştır. Nitekim Kudüs'ün fethi öncesinde Halife Hz. Ömer, Kudüs patriği tarafından bizzat davet edilerek şehrin anahtarları kendisine teslim edilmiştir. "Kurtarıcı" (foruqo) tezahüratıyla Kudüs'e giren Hz. Ömer hıristiyanlara önemli imtiyazlar vermiştir. Böylece asırlardan beri gördükleri zulümler sona ermiş, bölge hıristiyanlarının yakılıp yıkılan kilise ve manastırlarının yeniden inşası için yardım yapılmıştır. Hz. Ömer'in bu uygulaması Emevî, Abbâsî, Selçuklu ve Osmanlı yöneticilerine de örnek olmuştur. Süryânîler müslümanların yönetiminden o derece hoşnut kalmışlardı ki 975 yılında Suriye'nin kısa bir süre Bizans hâkimiyetine girmesi üzerine patriklik merkezini müslümanların hâkimiyetindeki Malatya'ya taşımışlardır. Süryânîler'in müslümanlardan gördüğü

âlicenaplığa karşılık 1148'de Süryânîler'ce kutsal kabul edilen Bar Savmo Manastırı'nın Haçlılar tarafından yağma edilmesi onları derinden yaralamış, bu arada kutsal eşyalarının da yağmalanması Süryânîler'i müslümanlar için sadık bir tebaa haline getirmiştir.

Selçuklular'ın Anadolu'ya gelişinden sonra Süryânîler tam bir güvene kavuşmuş, sadece müslüman-Türk tebaa değil sultanlar da bu mağdur insanlara şefkat ellerini uzatmıştır. Selçuklu sultanlarının Süryânî patrikleriyle kurdukları dostluklar bu cemaatin tarih boyunca Türkler'e minnettar kalmasına vesile olmuştur. Süryânî halkı Türk yönetimini öylesine benimsemiştir ki I. Kılıcarslan'ın ölümü üzerine kiliselerinde aylarca yas tutmuşlardır. Süryânîler arasında ilmî yönüyle de şöhret kazanan Patrik Mor Mihayel Rabo'nun eserlerinde Kılıcarslan ve Türk yöneticilerinden sitayişle bahsetmesi Süryânîler'in bu memnuniyetinin önemli delillerindendir. Selçuklu hâkimiyetinde bütün gayri müslim tebaaya bahşedilen güven ortamı altı yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti'nde de devam etmiştir. Osmanlılar'ın son dönemlerinde Batı devletleri imparatorluğun iç işlerine karışmaya başlamış, yıkılışı hızlandırmak için azınlıkları çeşitli vaadlerle tahrik etmiştir. Başta Rumlar ve Ermeniler olmak üzere bazı gayri müslim vatandaşlar bu tahriklere kapılarak devlete cephe almışlardır. Süryânîler ise hiçbir zaman bu kışkırtmalara itibar etmemiş, devlete bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Millî Mücadele yıllarında Mustafa Kemal'i ve Ankara hükümetini destekledikleri gibi Lozan'da teklif edilen azınlık statü ve haklarına da iltifat etmemişlerdir.

Günümüzde Süryânîler. 1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti laik hukuk sistemini benimsediğinden Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları etnik köken ve dinî inanç farklılığı gözetilmeksizin eşit kabul edilmektedir. Cumhuriyet'in ilerleyen yıllarında Süryânîler'in bir kısmı büyük şehirlere, özellikle İstanbul'a göç etmiştir. Daha önce de göç olayları yaşanmış, 1860'ta çoraklık ve çekirge âfeti sonucu Suriye bölgesine, 1896'da Ortadoğu'nun çeşitli bölgelerine, 1900'lü yılların başında Amerika Birleşik Devletleri ve Atlantik ötesine göçler olmuştur. 1963 yılından itibaren imzalanan Alman-Türk işçi antlaşması çerçevesinde bazı Süryânîler Avrupa'nın çeşitli ülkelerine işçi olarak gitmiş, 1970'lerin başında Türkiye'den Avrupa'ya giden Süryânî nüfus 7000'e ulaşmıştır. 1977 yılına gelindiğinde Süryânîler'in Orta Avrupa'daki nüfusları 10.900'e (Almanya

8000, Hollanda 800, Avusturya 800, İsviçre 600, Fransa 600, Belçika 100, Yunanistan 100), Kuzey Avrupa ve İskandinav ülkelerindeki nüfusları 10.750'ye (İsveç 10.000, Norveç-Danimarka-Finlandiya 500, İngiltere 250 civarı) çıkmıştır. 18 Ekim 1977 tarihinde Patrik III. Mor Ignatius Ya'kūb Şam'da bir sinod toplamış, bu toplantıda alınan kararla Avrupa'da iki metropolitlik (abraşiye) kurulmuştur. Bunlardan biri merkezi Hollanda olan Orta Avrupa metropolitliği, diğeri merkezi İsveç olan İskandinav ülkeleri metropolitliğidir. 24 Haziran 1979'da Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan Midyat doğumlu İsa Çiçek Avrupa metropoliti olarak takdis edilmiştir.

Süryânîler, Batı ülkelerinde oluşturdukları teşkilâtlanma bağlamında Hollanda, Almanya, Kanada, Avustralya, Arjantin ve Brezilya'da birer; İsveç ve Amerika Birleşik Devletleri'nde ikişer metropolitliğe sahiptir. Almanya'da kırk dokuz, İsveç'te yirmi sekiz, Amerika Birleşik Devletleri'nde yirmi yedi, Hollanda'da sekiz, Kanada'da altı, Avustralya'da beş, İsviçre'de beş, Belçika'da dört, Arjantin'de dört, Brezilya'da üç, Avusturya'da iki, Fransa'da ve İngiltere'de birer olmak üzere 143 kilise mevcuttur. Günümüzde Süryânîler yaklaşık olarak Almanya'da 70.000, İsveç'te 55.000, Amerika Birleşik Devletleri'nde 40.000, Hollanda'da 15.000, Arjantin'de 6000, İsviçre'de 6000, Belçika'da 6000, Avustralya'da 4000, Brezilya'da 4000, Avusturya'da 3000, İngiltere'de 800 olmak üzere toplam 210.000 nüfusa sahiptir. Bugün Süryânîler'in Türkiye'deki nüfusu 18.000 civarındadır. Bunların yaklaşık 15.000'i İstanbul'da, 3000'i Mardin ve Midyat yöresinde yaşamaktadır. İstanbul, Mardin, Midyat ve Adıyaman'da dört metropolitlik merkezi mevcuttur. Faal iki manastır bulunmakta (Mardin Deyrüzzafaran, Midyat Mor Gabriel) ve bu manastırlarda dinî eğitim ve öğretim yapılmaktadır. Patriklik merkezi ise Şam'dadır.

İnanç ve İbadet. Süryânîler teslîs, tecessüd, melek-şeytan, cin, kıyamet günü, haşir, cennet-cehennem gibi itikadî konularda diğer Ortodoks mezheplerle -bazı farklılıklar

dışında-aynı inanca sahiptir. Ermeni ve Kıptîler gibi Îsâ Mesîh'in tek (ilâhî) tabiat taşıdığına inanır, onun beşerî tabiatını sanal kabul ederler. İznik (325) ve I. Efes (431) konsillerinin iman ilkeleri doğrultusunda hazırlanmış olan ve 467 yılından beri (Patrik II. Petrus Kassar dönemi) Süryânî kiliselerinde

okunan âmentüleri şöyledir: “Bir Allah’a inanıyoruz. Cihanı tutan, yerle göğü, görüleni ve görülmeyeni yaratan, bir Ata Allah’a ve bütün âlemlerden önce nurdan nur, Hak Tanrı’dan Hak Tanrı doğan ve ancak yaratılmayan, cevher yönünden atasına eşit, O’nunla her şeyin varlığa geldiği ve biz insanları kurtarmak için gökten inip Rûhulkudüs ve bâkire Meryem’den bedenleşip insan olan, Pantoslu Pilatos’un günlerinde bizim için haça gerilen, elemlenip ölen, gömülüp ve istediği gibi üçüncü günde kıyam eden, göğe yücelip Ata Allah’ın sağında oturan ve dirilerle ölülerin duruşmasına büyük izzetle gelecek ve melekûtuna son olmayacak, Tanrı’nın biricik oğlu Îsâ Mesîh bir Tanrı’ya; bir de peygamberlerde kutsal, genel ve resûlî bir kilisede konuşan, ‘ata’dan çıkan, ata ve oğulla tapınılıp ululanan bir Tanrı aziz ruha (Rûhulkudüs) ve suçların affedilmesi için bir vaftize inanmakla ölülerin kalkmasını ve gelecek âlemdeki yaşayışı da bekleriz.” Süryânî kilisesinde bu genel âmentünün dışında inanılması ve yerine getirilmesi gereken yedi şart vardır. Kilise bunlara “ma’mudiso” (sır, sakrament) der. Bunlar vaftiz, morun yağı, komünyon, günahların itirafı, hasta yağlanması, ruhanî takdis ve nikâhtır.

Süryânî kilisesinde ibadetlerin başında namaz ve oruç gelir. “Sıloto” (sıloso) denilen namaz Hz. Îsâ ve havârilerden kalma bir ibadettir. Havâriler döneminde namaz ferdî olarak kılındığı gibi cemaatle basit bir evde de kılınıyordu. Evde kılmak isteyen bekârsa tek başına, değilse aile efradıyla beraber kılardı. Önceleri günde üç vakit namaz kılınırdı. Namazlarda Zebûr’dan bazı âyetler okunur, ilâhiler söylenirdi. Kilisede namaz bir ruhanî başkanlığında diyakozların yardımıyla icra edilirdi. Namaz bitince vaaz verilir, âyin yapılır, insanlar komünyondan tadıp birbiriyle selâmlaşarak dağılırlardı. Pazar günleri ve Îsâ’nın kıyam gününden itibaren elli gün süreyle Pantikos bayramına kadar namazlarda secde yapılmazdı. Kadınlar namazda en arka safta yer alır, gerek kilisede ibadet esnasında gerekse dışarıda günlük hayatta tesettüre riayet ederlerdi. Sonraları bu üç vakit namaz altı, bir müddet sonra da yediye çıkarılmıştır. Günümüzde bütün Süryânî ve Nestûrî manastırlarında yedi vakit namaz kılınmaktadır. III. yüzyılın ilk çeyreğinde günlük namazların dışında kilisede her pazar gününün yanı sıra Îsâ’nın doğum günü, vaftiz günü, fısıh günü, kıyam günü ve pantikos gününde de âyin düzenlenir ve bayram yapılırdı. Bu günler 325 yılındaki İznik Konsili’nde de kabul edilmiştir. Bunların dışında Süryânî kilisesinde azizlere atfen çok sayıda kutsal gün bulunmaktadır.

Hıristiyanlığın ilk asrında Süryânîler'de oruç (savmo) vardı. "Savme dı-Arb'in Rabo" denilen kırk günlük büyük oruç Îsâ Mesîh'ten kalmadır. Sonraları kilisece buna Îsâ'nın elem haftası da eklenerek kırk sekiz güne çıkarılmıştır. Bunun dışında Süryânîler'de "savme dı-Yeldo" (Noel orucu) yirmi dört gün, "savme dı-Ninve" (Ninova orucu) üç gün, "savme dı-Şılihe" (havârilerin orucu) on beş gün, "savme dı-Meryem" (Meryem Ana orucu) on beş gün olup günümüzde perhize çevrilmiş ve beş güne indirilmiştir. Ayrıca her çarşamba ve cuma günü tutulan oruç da perhize çevrilmiştir. Oruçların kefâret ve kazâsı yoktur.

Dil, Edebiyat ve Kültür. Gerek arkeolojik buluntular gerekse günümüze intikal eden yazılı kaynaklar Süryânîler'in fikir hayatına yeterince ışık tutmaktadır. Eski dünyanın merkezinde yer alan bölge Helen-Grek, Hint-İran düşünce ve felsefesiyle tanışmış, Hıristiyanlık ve mahallî kültürle de yoğrularak bir kültürel mozaik deltası oluşturmuştur. Hıristiyanlık'la beraber nesir sahasında ilk şehitlik menkıbeleri, şiir sahasında Bardaysan, Mor Afrem, Suruçlu Ya'kūb ve Antakyalı İshak'ın çalışmaları, Tityanus'la başlayan Kitâb-ı Mukaddes tercüme ve tefsirleri, Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî'ye (Bar İbrâyâ) ait tarih, gramer ve tefsir kitapları Süryânîce'nin gelişmesini ve bu dilde önemli eserler verilmesini sağlamıştır. Özellikle başta Urfa olmak üzere Nusaybin, Harran, Kınnesrîn ve Cündişâpûr'da kurulan okullarda verilen eğitim, yapılan bilimsel çalışmalar ve Grek-Helen, Hint-İran düşünce dünyasından yapılan çeviriler bölgede önemli bir kültürel birikim oluşturmuştur (ayrıca bk. SÜRYÂNÎCE).

BİBLİYOGRAFYA

J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana, Rome 1719-28, I-II; Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries (ed. W. Curoton), London 1864; M. M. Rabo, Kthobo dı-Makesbonus Zebne (nşr. J. B. Chabot), Paris 1899-1904; M. Filiksinos Yuhanna Dölebanî, el-Kaddis Mar Yakubu'l-Barad'i es-Sūryani, Bounes-Aires 1942; M. I. Yakub III, Târîḫu'l-Kenîseti's-Süryâniyyeti'l-Anṭâkiyye, Beyrut 1953, I-II; Ancient Epitome of

the Sacred Canons of the Eastern Orthodox Church (ed. G. Mastrantonis), St. Louis, ts. (Ologos); M. I. Afram I, Kifîso dı-Yulfono Mişîhoyo, Kamışlı 1967; A Nestorian Collection of Christologial Text III (ed. ve trc. L. Abramowski - A. E. Goodman), Cambridge 1972; Mehmet Çelik, Süryani Kilisesi Tarihi I, İstanbul 1987; a.mlf., Süryanca Dilbilgisi, Elazığ 1994; a.mlf., Ortadoğu Mozaiği: Süryaniler-Nasturiler, Elazığ 1996; a.mlf., Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri (Kuruluşundan X. Yüzyıla Kadar), İzmir 1999; a.mlf., Fener Patrikhanesi'nin Ökümeniklik İddiasının Tarihi Seyri (325-1453), İzmir 2002; Mşîha Zha, Erbil Vekâyinâmesi, İstanbul 2002; Süryaniler ve Süryanilik (haz. Ahmet Taşğın v.dğr.), Ankara 2005, I-IV; Talip Atalay, "Günümüz Süryani Kilise ve Manastırlarında Din Eğitimi", Dinî Araştırmalar, VIII/23, Ankara 2005, s. 29-59.

Mehmet Çelik

SÜSLENME

Kişinin süslerden ve zarafet kazandırıcı maddî-mânevî unsurlardan yararlanarak kendini daha güzel ve hoş duruma getirmesini ifade eden süslenme Arapça'da tezeyyün ve tecemmül kelimeleriyle karşılanır. Türkçe'de daha çok "süs" anlamıyla kullanılan ziynet (zînet) "bir şeyi takıyla, elbiseyle veya şekil verme yoluyla güzelleştirmek" demektir (M. Abdürraûf el-Münâvî, s. 391). Kur'ân-ı Kerîm'de süs ve güzellikle ilgili birçok kelime yer alır. Bunlardan ziynet ve aynı kökten türeyen kelimeler gerek maddî gerekse mânevî anlamda süsü ve süslenmeyi anlatmak üzere kullanılmıştır. Meselâ Allah'ın, imanı müminlere sevdirip kalplerine sindirdiği belirtilirken, "Onu tezyin etti" (güzel gösterdi) (el-Hucurât 49/7); namaza hazırlık amacıyla veya mescide girmek için güzelce giyinilmesi istenirken, "Ziynetinizi takının" (el-A'râf 7/31); Kārûn'un zenginlikten kaynaklanan bir ihtişam içinde kavminin karşısına çıktığı anlatılırken "ziyneti içinde" (el-Kasas 28/79); Allah'ın kulları için yaratıp yasaklamadığı elbise veya her türlü maddî süsten söz edilirken (Fahreddin er-Râzî, XIV, 52) "zînetallah" (el-A'râf 7/32) ifadeleri

geçer. Başka âyetlerde de yıldızlar, yeryüzünü süsleyen her şey, dünya hayatı, saltanat ve hâkimiyet, mal ve çocuklar, binek hayvanları, altın, gümüş vb. takılar, el ve yüzde bulunan süs, ayrıca vücut güzelliği ziynet diye adlandırılmış ve Firavun zamanında kutlanan bayram günü "yevmü'z-zîne" olarak anılmıştır (Yûnus 10/88; en-Nahl 16/8; el-Kehf 18/7, 46; Tâhâ 20/59, 87; en-Nûr 24/31; es-Sâffât 37/6; el-Hadîd 57/ 20; ayrıca bk. Taberî, XVIII, 117-118; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "zyn" md.). "Altın, nakış, resim vb. süsler" mânasındaki zuhruf kelimesi bu anlamları yanında "dışı süslü, içi boş aldatıcı söz; yeryüzünü güzelleştiren yeşillik, ağaç ve ekin" mânalarında kullanılmıştır (el-En'âm 6/112; Yûnus 10/ 24; el-İsrâ 17/93; ez-Zuhruf 43/35). Hilye, hulî (huliyy) ve aynı kökten türeyen kelimeler "altın ve gümüş bilezik, inci gibi süs takıları" anlamında geçer (el-A'râf 7/148; er-Ra'd 13/17; en-Nahl 16/14; el-Kehf 18/ 31; el-Hac 22/23; Fâtır 35/12, 33; ez-Zuhruf 43/18; el-İnsân 76/21). "Kuş tüyü" mânasındaki rîş bir âyette "süslü elbise" veya "mal ve zenginlik" manasındadır (el-A'râf 7/26; Taberî, VIII, 147-148). Bitkinin renginin güzelliğini ve canlılığını ifade

eden behcet, “güzel ve canlı” anlamındaki behîc (el-Hac 22/5; en-Neml 27/60; Kāf 50/7), “güzellik” mânasındaki hüsn ve cemâl kelimeleriyle türevleri de birçok âyette geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥsn” ve “cml” md.leri).

Hadislerde ziynet kelimesi ve türevleri maddî ve mânevî süs ve güzellikler için kullanılmıştır. Hz. Peygamber, “Allahım, bizi iman süsüyle süsle!” diye dua etmiş (Nesâî, “Sehiv”, 62), başka bir hadiste, “Kur’an’ı seslerinizle süsleyin” (Ebû Dâvûd, “Vitir”, 20) ya da, “Seslerinizi Kur’an’la süsleyin” (Hâkim, I, 762) buyurmuştur. Zuhruf kelimesi, camilerin süslenmesinin tasvip edilmediğini belirten ve cennetin güzelliğini tasvir eden bazı hadislerde ve sahâbî sözlerinde geçer (Buhârî, “Ṣalât”, 62; İbn Mâce, “Mesâcid”, 2; Tirmizî, “Ṣıfâtü’l-cenne”, 7). Hilye, hulî ve aynı kökten türeyen kelimeler birçok hadiste “takı, süs, güzellik” gibi anlamlarda yer alır (Wensinck, el-Muʿcem, “ḥly” md.). Rîş kelimesinin çoğulu “riyâş” Resûl-i Ekrem’in yeni bir elbise giydiği zaman yaptığı, “Bana topluluk içinde dış görünümümü güzelleştirecek ve vücudumu örtecek elbiseler veren Allah’a hamdolsun” duasında görülür (Müsned, I, 157). Behcet, cemâl, tecemmül, hüsn vb. kelimeler yukarıdaki anlamlarıyla birçok hadiste geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “bhc”, “cml”, “ḥsn” md.leri).

Kur’an’daki kullanımlarından hareketle konuya ilişkin temel kavramları açıklayan Râgıb el-İsfahânî’ye göre gerçek ziynet insanı dünyada ve âhirette çirkinliklerden koruyan süstür; insanı sadece bazı durumlarda ve belli şartlarda güzel gösteren süsler ise geçici ziynetlerdir. Genel anlamda ziynet üç kısımdır: İlim ve doğru inanç gibi ruhanî ziynet, fizikî güç ve boylu boslu olma gibi bedenî ziynet, mal ve makam gibi hâricî ziynet (el-Müfredât, “zyn” md.). Hüsn sıfatı fizikî görünüm, varlıklar, olaylar ve ahlâkî özellikler hakkında kullanılmıştır. Bu bakımdan akıl, nefis ya da duyuların hoş gördüğü her şeye hasen (güzel) denebilir (a.g.e., “ḥsn” md.). Cemâl ise güzelliğin “yüksek düzeyde olması” anlamındadır. Bu da iki kısımdır. Biri insanın kendine mahsus olan, ruhunda, bedeninde yahut fiillerindeki güzellik; diğeri bir varlıktan başkasına ulaşan güzelliktir (a.g.e., “cml” md.).

Yaratılmışlar âlemindeki bütün güzellikler Allah’ın cemâl sıfatının tecellîleridir. Nitekim bir hadiste, “Allah güzeldir, güzelliği sever”

buyurularak (Müslim, “Îmân”, 147) bütün güzelliklerin kaynağının Allah olduğuna işaret edilmiştir (ayrıca bk. İLMÜ’l-CEMÂL). Buna göre Allah’ın yeryüzünde halife kıldığını (el-Bakara 2/30) ve en güzel şekilde yarattığını (el-İnfitâr 82/7-8; et-Tîn 95/4) bildirdiği insanın güzelliği ve ziyneti sevmesinin tabii karşılanması gerekir. Ancak insanın bu konudaki tutumunu belirlemede var oluşundaki eksikliğin, mükemmeli aramasının ve ilâve süslerle bu eksikliği gidermeye çalışmasının etkili olduğu, dolayısıyla bazan tabii güzellikleri bozup güzeli çirkinleştirmeye yönelebildiği belirtilmelidir. Bu sebeple kişinin yaratılış amacına ve özelliklerine uygun bazı süslenme biçimleri helâl ve dinen makbul sayılırken yaratıcının beğendiği güzellikleri nefsin ve şeytanın hoşlandıklarıyla değiştirme şeklindeki süslenmeler yasaklanmış, Allah’a ait olan yaratılışın süslenme amacıyla da olsa bozulması şeytanın fiilleri arasında sayılmıştır (en-Nisâ 4/118-119; Buhârî, “Tefsîr”, 59/4).

Fakihler, âyet ve hadislerde ziynete yapılan olumlu atıflardan süslenmenin (makyaj) ilke bakımından kadın ve erkek için câiz olduğu, hatta teşvik edildiği anlamını çıkarmış, ancak bunun sınırları ve istisnaları bulunduğuna dikkat çekmiştir. Öncelikle, “Kim bir kavme benzemeye çalışırsa o onlardandır” hadisindeki uyarı sebebiyle (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4) bir müslümanın müslüman olmayanların sembolü (şiâr) haline gelmiş şeylerle süslenmesi câiz görülmemiş, meselâ erkeklerin sadece enselerini tıraş etmelerinin Mecûsîler’e benzeme anlamı taşıdığı durumlarda bu fiil mekruh sayılmıştır. Yine konuya ilişkin hadislerden hareketle (Buhârî, “Libâs”, 62; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4, 27) kadınların erkekler gibi, erkeklerin de kadınlar gibi süslenmesi, kibir ve gurur göstergesi olan her türlü giyim ve süslenme haram diye nitelenmiştir. Ayrıca gerek erkek gerekse kadının süslenmede aşırıya kaçması mekruh, bunun israf düzeyine varması haram sayılmış; bu konularda ölçünün örfe bakılarak belirleneceği bildirilmiştir. Karı kocanın birbiri için süslenmesi müstehap görülmüş, bu bağlamda, “Kadınların da mâkul ve meşrû ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır” meâlindeki âyeti (el-Bakara 2/228) tefsir ederken İbn Abbas süslenmenin aile içinde sadece kadına ait bir görev gibi düşünülmemesi, erkeğin de eşi için süslenmesi gerektiğini ifade etmiştir (Taberî, II, 453). Ebû Yûsuf’tan da buna yakın bir ifade nakledilir (el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 359). Ric‘î talâkla boşanan kadının evliliği devam ettirmek amacıyla iddet süresi içinde boşandığı eşi için süslenmesi de müstehap sayılmıştır. Buna mukabil kocası ölen kadının

iddeti bitinceye kadar süslenmesi haramdır (bk. İHDÂD).

Giyim kuşam hususunda temiz olmanın yanında düzgün ve güzel görünmeyi de önemseyen Hz. Peygamber, bir yere gönderilen görevliler heyetinin üst başlarını düzeltmelerini ve süslenmelerini isteyip bu açıdan kendisinin örnek alınmasını tavsiye ederken, "Çünkü Allah çirkinliği ve bilerek çirkin görünmeyi sevmez" buyurmuştur (Ebû Dâvûd, "Libâs", 25). Kural olarak altın ya da ipekle süslenmek erkeklere haram, kadınlara helâldir (Ebû Dâvûd, "Libâs", 11; ayrıca bk. ALTIN; İPEK). Gümüş yüzük kullanmak ise erkekler için de câiz görülmüştür (Buhârî, "Libâs", 45-48; Müslim, "Libâs", 56-62). Giyim kuşamın ve bu konudaki süslenmenin dinde öngörülen örtünme kurallarıyla da bağdaşır ölçüler içinde olması gerekir (bk. TESETTÜR). Bu bağlamda özellikle kadının güzelliğini, süsünü ve süründüğü kokuyu mahremi olmayan erkekler için cinsel çekicilik aracı haline getirmesi yasaklanmıştır (en-Nûr 24/31; el-Ahzâb 33/33; Tirmizî, "Edeb", 35-36). Fakihler saç sakal bakımı, kadın ve erkeğin saçını boyaması vb. konularda da bazı kurallar belirlemiştir (bk. BIYIK; SAÇ; SAKAL). Sürme çekme kadınlara ait bir süslenme şekli olmakla birlikte bazı durumlarda erkekler için de câiz görülmüştür.

Genel olarak fıtratı bozma niteliğindeki süslenmeler haram veya mekruh, bozulan yaratılışı düzeltme amacıyla yapılan veya fıtrata uygun olan süslenme ve vücuda müdahalede bulunma câiz görülmüştür. Ancak güzelleşmek için boya maddesiyle cilt üzerinde kalıcı şekiller yaptırma (bk. DÖVME), saça saç ekleme, kaşları kökünden yolma, dişleri seyreltmek amacıyla törpüleme gibi süslenmeler fıtratı bozma anlamına geleceği için Resûl-i Ekrem tarafından yasaklanmıştır. Kadınlar için yüzlerinde biten sakal ve bıyık benzeri tüylerin yolunması, kaşlar arasındaki tüylerin alınması, uzayan kaşların ucunun makasla kırpılması ve normalde kıl bitmeyen yerlerdeki kılların temizlenmesi ve erkekler için kaşlarının uzayan uçlarından alınması câiz görülmüştür. Küpe için kız çocuklarının kulaklarını delmek çoğunluk tarafından câiz kabul edilirken bazı fakihler bunu fıtratı bozma şeklinde görüp mekruh saymıştır (İbn Âbidîn, VI, 420). Kına vb. boyalarla el ve ayak gibi organları boyamak Hz. Peygamber döneminde bilinen bir süslenme türü olup erkek ve kadın için câiz görülmüştür. Tırnakların uzatılması ve süslenmesi hususunda çağdaş bilginlerce genellikle temizliğe ve fıtrata aykırı, dinî temizliğe engel oluşturacak

uygulamalardan kaçınılması gerektiğine dikkat çekilmekte, zararlı olmaması ve ihtiyaç duyulması halinde lens kullanılabileceği belirtilmektedir. Herhangi bir sebeple bozulan fıtratı düzeltme ve tedavi amaçlı operasyonların izlerinin kalmaması için yapılan estetik ameliyatlar câiz, hatta müstehap sayılırken sadece estetik amaçlı ameliyatlar câiz görülmemiştir. Hac ibadeti yerine getirilirken erkeklerin ve kadınların süslenmeleri yasaklanmış, süslenmenin derecesine göre sadaka veya kurban gibi cezalar öngörülmüştür (bk. İHRAM). Hz. Peygamber tarafından cami ve mescidlerde sadeliğe uyulması tavsiye edilmiş ve mâbedleri süslemek yahudi ve hıristiyanların âdeti sayılmıştır (Abdürrezzâk es-San‘ânî, III, 152-154). Bununla birlikte sonraki âlimler cemaatin çoğalmasını sağlamak ve malların gereksiz yerlerde ve haksız şekilde harcanmasını önlemek amacıyla camilerin süslenmesine belli sınırlamalarla cevaz vermiştir (İbn Nüceym, II, 39).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü’l-luġa, “zyn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “zyn” md.; Müsned, I, 157; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, III, 152-154; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, II, 453; VIII, 147-148; XVIII, 117-118; XXII, 4; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), I, 762; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XIV, 52; Kurtubî, el-Câmiʿ, X, 70-71; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, II, 39; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti’t-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 391; el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 359; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), VI, 420; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Cemâlü’l-beşerî, Beyrut 1980, tür.yer.; M. Abdülazîz Amr, el-Libâs ve’z-zîne fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 366; M. Revvâs Kal‘acî, el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, Beyrut 1421/2000, I, 118; II, 1053-1056; Ahmed Muhammed Ken‘ân, el-Mevsûʿatü’ṭ-ṭıbbiyyetü’l-fıḳhiyye, Beyrut 1420/2000, s. 541; Vefâ M. İzzet eş-Şerîf, ez-Zîne: Mefhûmühâ ve aḥkâmühe’d-dünyeviyye fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Amman 1423/2003, tür.yer.; Fetâva’l-lecneti’d-dâʾime li’l-buḥûs̱i’l-ʿilmiyye ve’l-iftâʾ (haz. Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Düveyş), Riyad 1424/ 2003, V, 183, 893; XI, 133; XVII, 125, 133;

Abdülkerîm Zeydân, el-Libâs ve’z-zîne fi’l-İslâm, Beyrut 1425/2004, tür.yer.; Muhittin Uysal, Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme, Konya 2004, tür.yer.; Fatımatüz Zehra Kamacı, Hz. Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi (yüksek lisans tezi, 2005), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; “Tezeyyün”, Mv.F, XI, 264-277; “Ḥaly”, Maʿlemetü’l-Maġrib, Rabat 1421/2000, XI, 3552-3554; Ali Bardakoğlu, “Süslenme”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1844-1848; a.mlf., “Zinet”, a.e., IV, 2273.

Faruk Beşer

SÜT AKRABALIĞI

(bk. RADÂ‘).

SÜTÇÜZÂDE HÂFIZ

(bk. ABDÜLLATİF EFENDİ, Sütçüzâde).

SÜTÇÜZÂDE ÎSÂ EFENDİ

(bk. ÎSÂ EFENDİ, Sütçüzâde).

SÜTRE

(السترة)

Namaz kılarken önünden geçilmesini engellemek için konan veya bu amaçla kendisine yönelinen engel anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "örtmek, gizlemek" mânasındaki setr kökünden türeyen ve "örtü, perde, arkasına gizlenilen ağaç vb. şey" anlamına gelen sütre, fıkıh terimi olarak namaz kılacak kişinin önünden geçilmesine engel olmak için önüne koyduğu veya bu amaçla yöneldiği engeli ifade eder. Hadislerde sütre sözlük ve terim anlamlarıyla yaygın biçimde geçmektedir (Wensinck, el-Muᶜcem, "sütre" md.). Bir hadiste, "Sizden biri namaz kılacağı zaman bir sütreye doğru kılsın, bu sütreye yakın dursun ve önünden kimsenin geçmesine imkân bırakmasın" buyrulmakla birlikte (Buhârî, "Ṣalât", 100; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 107) Hz. Peygamber'in bazan önünde sütre olmadan namaz kıldığı dikkate alınarak (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 113) buradaki emrin vücûb anlamında olmadığı sonucuna varılmıştır. Resûl-i Ekrem'in sütre uygulaması yaptığına dair birçok rivayet vardır. Bunların bir kısmında Resûlullah'ın Mescidi Nebevî'de namaz kıldırırken kendisiyle önündeki duvar arasında ancak bir koyunun geçebileceği kadar mesafe bıraktığı (Buhârî, "Ṣalât", 91), bayram namazında ve yolculukta önüne koydurduğu mızrağa doğru namaz kıldığı (Buhârî, "Ṣalât", 90, 92, 93), Mescidi Nebevî'de tek başına namaz kılarken direklerden birine doğru kılmaya dikkat ettiği (Buhârî, "Ṣalât", 95) ve yolculukta namaz kılarken bineğini veya bineğinin semerini sütre edindiği (Buhârî, "Ṣalât", 91) belirtilmektedir. Sahâbenin de Mescidi Nebevî'nin direklerine doğru namaz kılmaya dikkat ettiği rivayet edilmiştir (Buhârî, "Ṣalât", 95). Buna karşılık Hz. Peygamber'in Mescidi Harâm'da Kâbe'ye doğru namaz kılarken önünde sütre bulunmadığı ve insanların onun önünden geçtiği kaydedilmektedir (Ebû Dâvûd, "Menâsik", 88).

Gerek imam gerekse tek başına namaz kılan kimse için sütre edinmenin hükmü Hanefîler'e ve Mâlikîler'deki meşhur görüşe göre müstehap, Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre sünnettir. Ancak Hanefîler bunu önünden

geçileceği endişesinin bulunması haliyle sınırlandırmıştır. Resûl-i Ekrem Mina’da namaz kıldırırken İbn Abbas’ın binekle namaz kılanların önünden geçtiği, daha sonra bineğinden inip namaza katıldığı ve kimsenin kendisini uyarmadığı yönündeki rivayete (Buhârî, “Ṣalât”, 90) ve diğer delillere dayanılarak dört mezhepte imama uyan kişinin sütre edinmesinin müstehap veya sünnet olmadığına hükmedilmiştir. Sütre edinmenin amacı, bir taraftan namaz kılanın bakışlarını sütrenin ötesine uzanmaktan alıkoyup dikkatini namaz üzerinde toplamak, diğer taraftan başkasının önünden geçmesine ve bu yolla günaha girmesine engel olmaktır.

Fakihler duvar, ağaç, direk, baston, ok ve mızrak gibi dik duran ve namaz kılanın huşûuna engel olacak ölçüde sallanmayan nesnelerin sütre edinilebileceği hususunda görüş birliği içindedir. İnsan veya hayvanın sütre sayılıp sayılmayacağı hususunda ise görüş ayrılığı vardır. Fakihlerin çoğunluğuna göre sırtı namaz kılana dönük olan insan sütre kabul edilir. Hanefî

ve Hanbelîler’e göre hayvan da sütre edinilebilir. Namaz kılan kişinin sütre olmaya elverişli dik bir nesne bulamaması halinde toprak üzerine çizgi çekmesi Şâfiî ve Hanbelîler’le müteahhir Hanefî fakihlerine göre câizdir. Hatta bu gruptaki bazı âlimler seccadenin de sütre görevi yapacağı kanaatindedir. Mâlikîler’e ve ilk dönem Hanefî fakihlerine göre çizgi çekmek sütre yerine geçmez.

Hadislerde namaz kılanın önünden geçmenin büyük günah olduğu ifade edilmiştir (meselâ bk. Buhârî, “Ṣalât”, 101). Konuya ilişkin delilleri değerlendiren fakihler namaz kılan kişiyle sütresi arasından geçmenin günah olduğu, ancak sütrenin ilerisinden geçmekte sakınca bulunmadığı hususunda ittifak etmiştir. Fakihlerin çoğunluğuna göre sütre edinmeden namaz kılan kişinin önünden geçmek de günahtır. Bu konuda yakınlık sınırı genellikle secde mahalli olarak belirtilmiştir. Ancak namaz kılanın önünden geçen kişinin ve namaz kılanın bu konuda kusurlu olup olmadığı dikkate alınıp değişik durumlara ilişkin görüşler ortaya konmuştur. Her durumda, namaz kılanla sütresi arasından geçilmesi sebebiyle namazın bozulmayacağına hükmedilmiştir. Ön saftaki boşluğu doldurmak isteyen kimsenin namaz kılanın önünden geçebileceği bildirilmiştir. Öte yandan fakihler, namaz kılan kişinin kendisiyle sütresi arasından geçmeye yeltenen

insan veya hayvanı engelleyebileceği, fakat bunun zorunlu olmadığı hususunda görüş birliği içindedir. Hanefîler, engelleme yönüne gidilmemesinin daha iyi olacağını ve bu konudaki uyarının sadece “sübhânellah” demekle veya el, göz ya da başla işaret etme şeklinde olabileceğini belirtmiştir. Kâbe genellikle çok kalabalık olduğu için burada sütre hükümlerinin uygulanmayacağı hususunda da görüş birliği vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “str” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “str” md.; Dârimî, “Ṣalât”, 128; Müslim, “Ṣalât”, 269; İbn Mâce, “İḳāmetü’ṣ-ṣalât”, 37, 39; Nesâî, “Ḳıble”, 7; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 113, 114; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli’l-Medîneti’l-Mâlikî, Beyrut 1407/1987, s. 45; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 217-218; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405/1985, II, 37-45; Nevevî, el-Mecmûʿ, III, 246-251; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), I, 287-290; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullâhi’l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü’l-kütübi’l-hadîse), s. 417-418; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 636; A. J. Wensinck, “Sutra”, EI² (İng.), IX, 902-903; “Sütretü’l-muṣallî”, Mv.F, XXIV, 177-188; Hamdi Döndüren, “Sütre”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1849-1850.

Hasan Güleç

SÜTUN

(ستون)

Mimaride yaygın biçimde kullanılan destek türlerinden biri.

Farsça olan sütûn kelimesinin Arapça'sı amûddur. Mimarlık tarihinin en eski ve yaygın unsurlarından birini oluşturan sütun hemen her kültür çevresinde kullanılmış ve zengin çeşitleriyle üslûp belirleyici bir rol oynamıştır. Tarih öncesi çağlarda korunma ve barınma ihtiyacının çadır şeklinde somutlaşması örtücü malzemenin bir orta direğe dayandırılmasını zorunlu hale getirmişti. Kulübe yapan insan da dal, çalı, saz, çamur veya deri gibi örtü unsurunu taşıyacak bir desteğe ihtiyaç duyduğundan inşaat teknolojisinin ilk buluşu ahşap direk ve dikmeler olmuştur. En eski yerleşme alanlarında toprak içinde rastlanan kömürleşmiş ahşap direk ve dikme kalıntıları, barınak yapımında kullanılan ilk prototip sütunların arkeolojik verileridir. Mimari en kısa tanımıyla "bir yerin üstünü örterek mekân elde etmek"tir. Buna göre örtünün duvarlarla ve başka serbest desteklerle taşınması gerekmektedir. Duvarın sınırlayıcı ve taşıyıcı işlevi küçük ölçekli hacimler için yeterli olurken alan büyüdükçe iç mekânda serbest destekler devreye girer. Böyle bir uygulamada tavanı tutacak en az bir veya daha fazla desteğe ihtiyaç duyulur. Büyük hacimlerde ise mekânı fazla parçalamadan ve kullanım alanını engellemeden örtüyü üzerine oturtacak sütun dizilerine başvurulmakta, böylece yapının planı belirlenmektedir. Özellikle Mısır, Grek, Roma, İran uygarlıkları ile Ortaçağ Avrupası'nda en sevilen mimari destek unsuru sütun olmuş, tek parça veya kasnaklarla birbirine eklenen tamburlar halinde taştan yapılarak mâbed ve saraylarda kullanılmıştır. Bu arada genelde başlıkları, nâdiren gövdeleri çeşitli üslûplarda kabartmalarla süslenerek, bazan da Grek heykel-sütunları gibi heykel şeklinde yapılarak işlevsel görevinin yanında dekoratif açıdan da değerlendirilmiştir.

VII. yüzyılda başlayarak gittikçe gelişen ve büyük hacimli yapı tiplerinin her türünü deneyen İslâm mimarisi, sütun tiplerini ortaya koyarken farklı dönem ve bölge üslûplarına hızla uyum sağlamış, zaman içinde mimarinin

diğer unsurlarında olduğu gibi destek sisteminde de kararlı bir yol tutmuştur. Erken İslâm mimarisinde gerek devşirme gövde ve başlıkların yeni binalarda kullanımı sebebiyle, gerekse İslâm anlayışına uygun biçimler henüz belirginlik kazanmadığı için figürsüz olmak şartıyla her türden sütun örneği kullanılmıştır. Kubbetü's-sahre (691) ile Emeviyye (714) ve Kayrevan (836) camilerinde devşirme silindirik taş sütunlar üstünde yer alan küçük volütlü ve akantuslu kompozit başlıkların bazıları doğrudan Geç Antikçağ ve Bizans yapılarından devşirilmiş, bazıları ise onların etkisi altında sonradan yapılmıştır. Kurtuba Ulucamii'nde (VIII. yüzyıl) Roma devşirmesi ve Vizigot etkisi taşıyan başlıklar kullanılırken Elhamra Sarayı'ndaki XIV. yüzyıla ait Aslanlı Avlu'nun revak sütunlarında narin çift sütun uygulamalarının yanı sıra başlıklara da Arapça yazı kartuşlarının yerleştirilmiş olduğu görülür. Diyarbakır Ulucamii'nin eski dönemlerine ait kısımlarında (XII. yüzyıl), özellikle avlunun batı cephesindeki iki katlı revaklarında kullanılan Roma yapılarından devşirilmiş sütunlar en mükemmel şekilde özümsenmiş örneklerdir.

Abbâsî kültür çevresindeki Mezopotamya, İran ve Asya'nın batı kesimlerinde yürütülen sütun uygulamaları tuğla örgü üzerine stuko sıva işçiliğiyle daha özgün denemelere fırsat tanımıştır. Destek gövdesi üzerine kalıp veya oyma tekniğiyle işlenen desenlerde Sâmerrâ ve Sâsânî örnekleri kadar Orta Asya etkileri de hissedilmektedir. Bu tarz, X. yüzyıla doğru Mısır'da Kahire Ezher Camii'nde (972) silindirik düz gövde üzerine korint ve kompozit başlıklarla devam ederken ortaya çift hatta üçlü sütun düzenleri de koymuştur. Emevî ve Abbâsî sütunlarında ana karakter olarak görünen başlık kıvrımlarında küçülme ve dantela inceliğindeki işçilik İran ve Orta Asya'da çini kaplamalara imkân vermiştir. Anadolu'da sütun bölgesel mimarlık geleneklerinin yanında Mısır, Suriye ve Asya mimarilerinden, özellikle Orta Asya'nın ahşap direklerinden etkilenmiştir. Bu çeşitlilik farklı yapı tipleri ve malzeme türlerine göre oluşmuşsa da Selçuklular'dan Osmanlılar'a kadar uzanan asıl gelişmeyi

sütunun prizmatik ve mukarnaslı başlıklarla bütünleşmesi ortaya çıkarmıştır. Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemlerinden kalan sütunlar iki farklı geleneğin ürünüdür. Daha çok Asya geleneğine bağlanan ahşap sütunlar ahşap çatılı camilerde kullanılan unsurlardır ve yine ahşap bloklardan oyulan başlıkları tavan örtüsüyle uyumlu kalem işi bezeklidir.

İkinci tür doğrudan taş mimari geleneğinin bir ürünüdür ve gövdesi silindirik, dikey yivli, burmalı (sarmal yivli), başlığı mukarnaslı ve kaidesi kum saati benzeri boğumlu formlardan oluşan örnekleri kapsar; başlıkta akantuslara sıkça başvurulmuştur.

Bursa, Edirne ve Balkan şehirlerinde hızla yayılan Erken Osmanlı mimarisi için bir yandan hazır kaynak devşirme malzeme kullanılırken bir yandan da başlıklarda mukarnas ve prizmatik formun ilk örnekleri verilir. İznik Yeşilcami'de (1392) içi yoğun bitkisel formlarla dolgulu iri mukarnas denemesinden sonra İstanbul, Aksaray Murad Paşa Camii'nde (876/1471-72) devşirme granit silindirik gövde üzerine madenî bileziklerle prizmatik ve mukarnaslı başlıklar oturtulmuştur. Klasik mimarinin başlangıcı sayılan İstanbul Beyazıt Camii'nde (1505) kırmızı porfir, serpantin, Mısır ve Kestanbolu graniti gövdelere üstte mukarnaslı mermer başlıklar, altta daire profilli kaideler eklenmiş, altta ve üstte madenî bilezikler bütünlüğü sağlamıştır. Ayrıca taçkapı, mihrap ve mihrâbiye kenarlarını yumuşatan sütunçeler, mimarinin ayrılmaz parçası olarak Osmanlı döneminin sonuna kadar uygulanmıştır. Osmanlı sütununda kemer üzengisinden zemin döşemesine kadar birbiri üstüne bindirilerek sıralanan parçalar, klasik devir mimarisinde unsurları tamamlanmış bir bütün halinde mimariye katılır. Kemer üzengisinin başlığa oturduğu kodda yatay güçleri dengeleyip sütunu sabitlemek üzere bir demir gergi yer alır. Kemer üzengisiyle bunun oturduğu başlığın dörtgen üst yüzeyi genellikle, düşey yerleştirilen dövme demirden bir çubukla birbirine içten bağlanmıştır. Bu önlemden başka üzenginin alt sınırı ile başlığın üst sınırını çepeçevre kuşatan dörtgen bir madenî çerçeve sütunun düşey yük karşısındaki statiğini güvenceye alan ikinci önlemdir. Başlıklar gülçe, çarkıfelek ve bulut motifleriyle bezenmiş, zaman zaman üzerlerinde küçük ölçüde yazı kartuşlarına yer verilmiştir. Ancak genel olarak prizmatik baklavalı kırılmalar ve mukarnas düzenlemeleri dönem ve üslûp farklılıklarını dışa vuracak şekilde gelenekselleştirmiştir. Öyle ki sadece bu unsuru inceleyerek bir tarihlendirme yapmak mümkündür.

Osmanlı mimarlarının malzeme seçiminde tercih ettikleri taş cinsleri, büyük camilerde yakın çevrenin harap yapılarından derlenen gövdeler yanında çeşitli renklerde Mısır granitleriyle Marmara mermeridir. Yeterli yüksekliğe ulaşamayan gövdelerin ekleme yapılarak uzatılması gibi zaman içinde

çatlayan tek parça gövdeler için de yine aynı yöntem uygulanarak bilezik / kasnakla bağlama yoluna gidilmiştir. Sütunların serbest taşıyıcı olarak en yüksek tutulduğu örnekler XVI. yüzyılın ortalarına aittir ve 10,78 m. ile Süleymaniye, 9,10 m. ile Edirnekapı Mihrimah ve 5,57 m. ile Şehzade camilerinin iç mekânlarında bulunmaktadır; avlu revak sütunlarındaki ortalama yükseklik ise 4-6 m. arasında değişmektedir. Bunların ve diğer selâtin camilerinin mahfil, giriş revakı ve ikinci kat galerilerindeki sütunları fazla yük taşımayan zarif taş direkler halindedir.

Osmanlı mimarisinin klasik sonrası uygulamalarında tavanın ana destekleri köşe pâyeleri halinde duvarlara gömülmüş olduğundan üst örtüyü destekleyecek serbest yardımcı taşıyıcılar ortadan kalkmıştır. Sadece dinî yapılarda değil saray, konak, kasır, köşk ve büyük resmî binaların daha çok girişlerinde taşıyıcı işlevinden ziyade dekoratif yönüyle değerlendirilerek Avrupa üslûplarının çeşitli başlıklarıyla süslenmiş bir unsura dönüştürülen sütun, karma bir üslûbu yaşadıktan sonra neoklasik mimaride tekrar yerini almış ve klasik Osmanlı formlarını tekrarlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Neslihan Sönmez, Osmanlı Dönemi Yapı ve Malzeme Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1997; Berrin Alper, İstanbul’daki Mimar Sinan Camilerinde Sütunlar (doçentlik çalışması, 1998); Şakir Çakmak, Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Taçkapılar: 1300-1500, Ankara 2001, tür.yer.; Şükrü Sönmezler, İstanbul’daki Sinan Camilerinde Mekân ile Serbest Düşey Taşıyıcılar Arasındaki Boyut İlişkisi (doktora tezi, 2002), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; G. Marçais, “ʿAmūd”, EI² (İng.), I, 457-459; Wolfram Kleiss, “Columns”, EIr., VI, 50-54.

Selçuk Mülâyim

SÜVÂ‘

(سواع)

Kur’ân-ı Kerîm’de Nûh kavminin taptığı belirtilen ve Câhiliye döneminde de tapınılan putlardan biri.

Kur’an’da Nûh kavmiyle ilgili olarak bahsi geçen Ved Yegūs, Yeûk ve Nesr isimli putlarla birlikte Süvâ‘ da anılır ve toplumda ileri gelenlerden bazı kimselerin, “Sakın ilâhlarınızı, hele Ved, Süvâ‘, Yegūs, Yeûk ve Nesr’i hiç bırakmayın” diyerek halkı Hz. Nûh’a karşı kışkırttıkları vurgulanır (Nûh 71/23). Kaynaklarda bu putlara Câhiliye Arapları’nca da tâzim edildiği nakledilmektedir (Buhârî, “Tefsîr”, Nûh, 1; İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı, s. 50-51). Kadın sûretinde tasvir edilen ve Mekke ile Tâif arasındaki Batn-ı Nahle’de Ruhât denilen yerde bulunan Süvâ‘a Hüzeyl, Kinâne, Müzeyne ve Hemdân kabileleri tarafından tapınılmaktaydı. Süvâ‘ kültünün bekçiliğini Lihyânoğulları üstlenmişti. Süvâ‘a tapınanlar onun için hac ziyareti düzenlerler ve değerli hayvanlarını kurban ederlerdi (Şehristânî, II, 237). Mekke’nin fethine kadar varlığını sürdüren Süvâ‘ 8. (630) yılda Amr b. Âs tarafından yıkılmıştır.

Süvâ‘ isminin se‘a köküyle ilişkili olduğu ifade edilir; “seatü’l-ibil” sözü “develer başı boş meraya gitti” anlamındadır (Lisânü’l-ʿArab, “seveʿa” md.). Bu da Süvâ‘ kültünün çöl yaşamı ve deve çobanlığıyla ilişkili olduğunu akla getirmektedir. Diğer taraftan Süvâ‘ın bir kadın şeklinde tasvir edilmesi

ve erkek sûretinde temsil edilen Ved ile peş peşe anılması, onun, Sâmî geleneğinde çeşitli isimlerle tapınılan verimlilik tanrıçasının Hicaz bölgesindeki bir karşılığı olduğunu düşündürmektedir. Bu durumda ona Vedd’in eşi olarak tâzimde bulunulmuş olması muhtemeldir.

İbn Abbas’tan gelen bir rivayette bu beş put isminin aslında Nûh dönemi öncesinde yaşamış sâlih kimselere ait olduğu ve ölümlerinden sonra şeytanın aldatmasıyla onların hâtırasına bazı heykellerin dikildiği, nesiller

değiştikçe bu heykellere tapınılmaya başlandığı anlatılır (Buhârî, “Tefsîr”, Nûh, 1). Benzer bir rivayet İbnü’l-Kelbî tarafından da aktarılmıştır. Buna göre Nûh dönemi öncesinde yaşamış olan bazı sâlih insanların heykelleri dikilmiş, önceleri yalnızca saygı amaçlı olarak yapılan ziyaretler zamanla tapınmaya dönüşmüş ve bu durum Nûh dönemine kadar devam etmiştir (Putlar Kitabı, s. 48).

Kaynaklar, diğer pagan kültleri gibi Süvâʻ kültünün de Hicaz bölgesine Amr b. Lühay tarafından getirildiğini aktarmaktadır. Onun bu putu Benî Hüzeyl’den Hâris b. Temîm b. Saʻd’a verdiği rivayet edilmektedir. Tapındıkları varlıkları genellikle dikili taş ve kaya ya da ağaç gibi temsilî olmayan unsurlarla sembolize eden Câhiliye Arapları’nın Ved ve Süvâʻı insan sûretli putlarla temsil etmeleri dikkat çekicidir. Hicaz bölgesi ve civarında genellikle tanrı ve tanrıçalarla ilgili kesme taş veya ağaç gibi soyut figürler hâkim unsur olduğuna göre insan sûretindeki bir figürle temsil edilen Hübel putu gibi. Ved ve Süvâʻın da yöreye dışarıdan getirilmesi mantıklı görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 28-29, 36, 48, 50-51; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 78; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXIII, 303-304; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Mürsî Âmir), Kahire 1397/1977, VI, 162; Şehristânî, el-Milel, Beyrut 1975, II, 237; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 181-182; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XVI, 133; W. R. Smith, The Religion of the Semites, London 1894, s. 37, 226; Elmalılı, Hak Dini (s.nşr. M. Nur Çetin v.dğr.), Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), VIII, 102; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1971, s. 105; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, I, 91; I. Eph’al, The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries B.C., Jerusalem 1982, s. 121; Şemseddin Günaltay, İslam Öncesi Araplar ve Dinleri (s.nşr. M. Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli), Ankara 1997, s. 71; Şinasi Gündüz, Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel

Gelenekleri Üzerine Yazılar, Samsun 1998, s. 66-67; T. Fahd, “Suwāʿ”, EI² (İng.), IX, 908-909; A. Allouche, “Arabian Religions”, ER, I, 444.

Şinasi Gündüz

SÜVEYBE

(ثويبة)

(ö. 7/628)

Hz. Peygamber'in ilk sütannesi.

Ebû Leheb'in câriyesi olup Medine çevresinde yaşayan Eslem kabilesine mensuptur. Hz. Muhammed'in doğum haberini efendisine ulaştırdığı sırada yeğeninin doğumuna sevinen Ebû Leheb tarafından âzat edildiği belirtilir. Ancak Süveybe'nin Ebû Leheb ailesiyle irtibatının devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı rivayetlerde Ebû Leheb'in onu Resûlullah'ın Medine'ye hicretinden sonra âzat ettiği kaydedilmektedir.

Annesi Âmine tarafından kısa bir süre emzirilen Hz. Muhammed sütannesi Halîme'ye verilinceye kadar Süveybe'den süt emdi. Kendisinden önce amcası Hamza, daha sonra da halası Berre'nin oğlu Ebû Seleme el-Mahzûmî Süveybe'den süt emdikleri için Resûlullah'ın sütkardeşleri olmuşlardır. Hz. Muhammed'e Hamza'nın kızı Ümâme veya Ebû Seleme'nin kızı Dürre ile evlenmesinin teklif edildiği, ancak Hamza ve Ebû Seleme'nin kendisinin sütkardeşleri olduklarını ve Allah'ın sütkardeş kızı ile evlenmeyi haram kıldığını söylediği bildirilmektedir (İbn Sa'd, I, 109-110; III, 11-12). Bazı kaynaklarda Süveybe'den süt emenler arasında Abbas b. Abdülmuttalib, Ca'fer b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Cahş ve Resûlullah'ın amcası Hâris'in oğlu Ebû Süfyân el-Hâşimî'nin isimleri de geçmektedir.

Hz. Peygamber Süveybe ile yakından ilgilendi ve bu ilgisini onun vefatına kadar devam ettirdi. Süveybe'nin Hatice ile evlendikten sonra Hz. Muhammed'i ziyarete geldiği, onların da kendisine iyi muamelede bulunduğu, Hatice'nin âzat etmek niyetiyle Süveybe'yi Ebû Leheb'den satın almak istediği, ancak Ebû Leheb'in buna rıza göstermediği kaydedilmektedir. Sütannesine olan ilgisini Medine'ye hicretinden sonra da sürdüren Resûl-i Ekrem onun hakkında daima bilgi edinmeye çalıştı; Medine'den kendisine para ve giyecek gönderdi. Hayber Gazvesi

dönüşünde Süveybe'nin ölüm haberini alınca sütkardeşi Mesrûh'u sorduğu, onun annesinden önce öldüğünün söylenmesi üzerine başka akrabası olup olmadığını araştırıp hiçbir yakınının kalmadığını öğrendiği belirtilmektedir.

İlk kaynaklarda Süveybe'nin müslüman olduğuna dair bir bilgi yer almamakla birlikte muahhar âlimlerden Ebû Abdullah İbn Mende (ö. 395/1005) ilk defa onun İslâm'ı benimsediğinden bahsetmiş, bu konu daha sonraki kaynaklarda tartışılmıştır. Ebû Nuaym, İbn Mende'den önce hiçbir kaynakta Süveybe'nin Müslümanlığı kabul ettiğine dair bilgiye rastlamadığını söylemektedir (İbnü'l-Esîr, VII, 46). Kaynaklarda oğlu Mesrûh'un da müslüman olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. İbn Hacer ise herhangi bir kayıt bulunmasa da bunun ihtimal dahilinde olabileceğini söyler (el-İṣâbe, VII, 549).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 108-110; III, 11-12; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Saîd el-Lahhâm), Beyrut 1409/1989, III, 386-388; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 87, 105; IV, 383; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 158; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1404/1984, III, 137-140; XXIII, 222-225, 381; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, I, 148-149, 184; II, 183; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 28-29, 370; III, 940; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, I, 108; II, 164; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 46; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417-19/1997-99, III, 406-407; V, 426, 493, 579; VIII, 226; XIX, 515-516; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 121-122; VI, 92; VII, 532, 548-549; Âmirî, Behcetü'l-meḥâfil ve buġyetü'l-emâs̱il (nşr. M. Sultân en-Nemnekânî), Kahire 1331, II, 149; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, I, 457-461.

Levent Öztürk

SÜVEYD b. GAFELE

(سويد بن غفلة)

Ebû Ümeyye Süveyd b. Gafele b. Avsece el-Cu‘fî el-Kûfî (ö. 80/699)

Muhadramûndan olan muhaddis.

Yemen’deki Arap kabilelerinden Mezhic’in Cu‘fî b. Sa‘d el-Aşîre koluna mensup olup 570 veya 572 yılında doğdu. Hz. Muhammed’in dünyaya geldiği Fil yılında doğduğunu, onun akranı sayıldığını söylediği (Fesevî, I, 235), bazı rivayetlerde ise ondan iki yaş küçük olduğunu belirttiği (Buhârî, IV, 142) nakledilmektedir. Süveyd’in Câhiliye devrinde ticaret yaptığı ve Hz. Ömer’le ortaklık kurduğu bilinmekte, bu dönemde zaman zaman Mekke’ye geldiği tahmin edilmektedir. Muhadramûnun önde gelenlerinden biri olan Süveyd kuvvetli bir ihtimale göre, hicretin 10. yılı Ramazanında (Aralık 631) Hz. Peygamber tarafından Yemen civarına gönderilen Hz. Ali’nin delâletiyle müslüman oldu. Ancak Medine’ye gidip Resûl-i Ekrem ile görüşemedi. Müslüman olduktan kısa bir süre

sonra Resûlullah’ın zekât âmili Mezhic kabilesine gelince onu evinde misafir etti, arkasında namaz kıldı ve zekâtını ödedi. Bu arada, Hz. Peygamber’in zekât alırken malların en iyisini veya en kötüsünü almamasına dair âmile verdiği tâlimatı içeren mektubu onun elinde görüp okudu (Taberânî, VII, 92). 11. yılın Rebîülevvel ayı başlarında (Mayıs 632 sonları) Resûl-i Ekrem ile görüşmek için Medine’ye doğru yola çıktıysa da Resûl-i Ekrem’in defnedildiği gün şehre ulaşabildi. Medine’de Hz. Ömer’in evinde misafir kaldı. Süveyd’in, Hz. Peygamber’le görüştüğüne ve kendisinden rivayette bulunduğuna dair daha çok biyografi eserlerinde yer alan rivayetlerin zayıf râviler tarafından ona nisbet edildiği belirtilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 70-71).

Süveyd, Hulefâ-yi Râşidîn’le ve diğer sahâbîlerle iyi ilişkiler kurdu, onların ilminden yararlandı. İyi kılıç kullanan cesur bir kişi olması sebebiyle Irak ve Suriye’nin fethinde, özellikle Yermük (15/636) ve Kādisiye (15/636)

meydan muharebelerinde yararlık gösterdi. Kādisiye Savaşı günlerinde karşılaşılan bir aslandan herkesin korkup kaçtığını görünce aslanı bir kılıç darbesiyle öldürdü (İbn Abdülber, II, 679). Hz. Ömer'in Câbiye'de okuduğu ünlü hutbeyi dinledi (16/637), Sıffîn Savaşı'nda (37/657) Hz. Ali'nin yanında yer aldı. Daha sonra Kûfe'ye yerleşen Süveyd, Emevîler döneminde muhtemelen idarecilerle anlaşamaması sebebiyle zühd hayatına yöneldi, siyasî ve dünyevî işlerle ilgilenmedi (Ebû Nuaym, IV, 176). İlerleyen yıllarda 120 yaşlarında olduğu halde yürüyerek camiye gider, namazlarını cemaatle kılar, cuma ve teravih namazı kıldırırdı. Haccâc ile arası iyi olmadığı için onunla karşılaşmamaya çalışırdı. Süveyd 80 (699) yılında Kûfe'de vefat etti. Ölümünün 81 veya 82'de olduğu, vefatından önce yakınlarına vasiyetini yazdırdığı, iki kat elbisesinin kefen olarak kullanılmasını, cenazesine kadınların iştirak etmemesini, defnedildikten sonra üzerine süslü kabir yapılmamasını istediği belirtilmektedir.

Zehebî'nin imam, önder ve itibar sahibi bir kişi olarak nitelediği Süveyd b. Gafele (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 69) hadis rivayetinde sika, sebt ve mütkın olup güvenilirliği konusunda ittifak bulunmaktadır. Kütüb-i Sitte müelliflerince tahrîc edilen rivayetlerini Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Bilâl-i Habeşî, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Zer el-Gıfârî, Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib gibi sahâbîlerden almış, kendisinden Kûfe Kadısı Selmân b. Rebîa, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Nehaî, Şa'bî, Habîb b. Yesâr, Talha b. Musarrif, Abdullah b. Şerîk el-Âmirî ve Seleme b. Küheyl gibi tâbiîler rivayette bulunmuştur. Hadis rivayeti yanında fetvalarıyla da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 68-70; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 142-143; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 427; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 226, 227, 232, 235; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/ 1985, VII, 91-92; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 174-178; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 679-680; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 340-341; Nevevî, Tehẕîb, I, 240-241; Mizzî,

Tehẕîbü’l-Kemâl, XII, 265-269; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 69-73; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 53; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 227-228, 270; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, IV, 244-245; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, III, 444-456.

Mehmet Efendioğlu

SÜVEYDÎ, Ali b. Muhammed Saîd

(علي بن محمّد سعيد السويدي)

Ebü'l-Meâlî Alî b. Muhammed Saîd b. Abdillâh b. el-Hüseyn es-Süveydî el-Bağdâdî eş-Şâfiî (ö. 1237/1822)

Hadis ve fıkıh âlimi, tarihçi ve edip.

1170 (1757) yılında Bağdat'ta doğdu. İlk öğrenimini babasından yaptı. Daha sonra uzun bir süre amcası Abdurrahman'ın talebesi oldu ve büyük bir ihtimalle ondan icâzet aldı. Bağdat râvisi ve Irak âlimi diye tanınan dedesinin Sâmerrâ'dan Bağdat'a göç ettiği ve soyunun bölgede birkaç nesil ulemâ ailesi olarak devam ettiği anlaşılmaktadır. Süveydî bir müddet Bağdat'ta kaldı, ardından Dımaşk'a gitti ve öğrenimini burada sürdürdü. Hocaları arasında Şam muhaddislerinden Muhammed b. Abdurrahman el-Küzberî ve muhaddisler şeyhi olarak bilinen Hâfız Murtazâ ez-Zebîdî gibi âlimler yer alır. Süveydî'nin Hâlid el-Bağdâdî yoluyla Nakşibendî tarikatına intisap ettiği belirtilir.

Dımaşk'ta birçok öğrenci yetiştiren, ömrünün sonlarına doğru yeniden Bağdat'a dönen Süveydî'nin bu dönemdeki öğrencileri arasında Muhammed Cemîl eş-Şattî'nin büyük dedesi Hasan b. Ömer eş-Şattî, Bağdat müftüsü Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Bağdat Valisi Kölemen Dâvud Paşa gibi şahsiyetler zikredilmektedir. Vezir Küçük Süleyman Paşa'nın iltifatını kazanan Süveydî devrin iktidarından büyük ilgi gördü. Muhammed Emîn, Muhammed Sâlih, İsmâil ve Mahmûd adında dört oğlu olduğu, bunlardan Muhammed Emîn'in babasından öğrenim görerek onun ilmî çevrelerdeki şöhretini devam ettirdiği bilinmektedir (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 79). Tekrar Dımaşk'a giden Süveydî 27 Receb 1237 (19 Nisan 1822) tarihinde orada vefat etti ve Kâsiyûn tepesindeki mezarlığa defnedildi. Onun hakkında birçok mersiye yazılmıştır (a.g.e., s. 77-79; M. Cemîl eş-Şattî, s. 180).

Kaynaklarda Süveydî'nin hadisin yanı sıra diğer İslâmî ilimlerde ve

edebiyatta zengin birikim ve yeteneğe sahip bulunduğu, hâfızasının ve anlatımının güçlü olduğu, erdemli bir hayat yaşadığı, bölgede halk tabakası ve seçkinler tarafından çok sevildiği belirtilmektedir. Öğrencisi Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin Nüzhetü'l-elbâb adlı eserinde "Ehl-i sünnet'in burhanı, muhaddislerin sultanı" diye zikredilir (Halîl Merdem Bek, s. 73-74). Akaid sahasında Ahmed b. Hanbel'in metodunu kabul etmekle birlikte Vehhâbî düşüncesinin etkisi altında kalmamış (a.g.e., s. 165), zaman zaman edebî değeri yüksek şiirler yazmıştır (a.g.e., s. 74-75; Hayreddin ez-Ziriklî, V, 170).

Eserleri. 1. el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn fî beyâni mesâʾili'd-dîn. Selef akîdesi doğrultusunda kaleme alınmış olup müellifin en kapsamlı eseridir (Kahire 1325; bk. Avvâd, II, 433). Oğlu Muhammed Emîn esere et-Tavżîḥ ve't-tebyîn li-mesâʾili'l-ʿİḳdi'ṡ-ṡemîn adıyla bir şerh yazmıştır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 1197). 2. el-Kevkebü'l-münîr fî şerḥi'l-Münâvî [ʿale'ṣ-] ṣaġīr. Süyûtî'ye ait el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'e Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin yaptığı Feyzü'l-ḳadîr adlı şerhin yine onun tarafından yapılmış olan et-Teysîr bi-şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr isimli muhtasarına ait bir şerh olmalıdır (DİA, XXXI, 573). 3. er-Red ʿale'l-İmâmiyye. 4. Telḫîṣu İrşâdi's-sâlik ilâ fıḳhi'l-İmâm Mâlik. Büyük bir ihtimalle, Şehâbeddin Abdurrahman b. Muhammed b. Asker el-Bağdâdî'ye ait İrşâdü's-sâlik ilâ eşrefi'l-mesâlik fî fıḳhi'l-İmâm Mâlik adlı eserin kısaltılmış şeklidir. 5. Ẕuḫrü'l-meʿâd fî muʿârażati Bânet Süʿâd. Kâ'b b. Züheyr'in Hz. Peygamber'e sunduğu kasideye nazîredir (nüshaları için bk. Muʿcemü'l-maḫṭuṭât, II, 962). 6. Târîḫu Bağdâd fi'l-veḳāʾiʿ ve terâcimi'l-ʿulemâʾ. 7. Şerḥu't-Taʿarruf fi'l-aṣleyn ve't-taṣavvuf. İbn Hacer el-Heytemî'ye ait eserin şerhidir. 8. Şerḥu Maḳāṣıdi'l-İmâm en-Nevevî. Eserin aslı akaid, ibadet ve tasavvufla ilgili bir risâledir (DİA, XXXIII, 48; krş. Mahmud Şükrî el-Âlûsî, s. 74). Bazı kaynaklarda Süveydî'ye

nisbet edilen Sebâʾikü'ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti ensâbi'l-ʿArab adlı eserin oğlu Muhammed Emîn'e ait olduğu tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sened el-Basrî, Eṣfe’l-mevârid, Kahire 1313, s. 101-109; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, el-Miskü’l-eẕfer, Bağdad 1348/1930, s. 73-79; M. Cemîl eş-Şattî, Ravżü’l-beşer fî aʿyâni Dımaşḳ fi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer, Dımaşk 1365/1946, s. 64, 178-180; Îżâḥu’l-meknûn, I, 540; II, 105, 394-395; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 773; K. Avvâd, Muʿcemü’l-müʾellifîne’l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969, II, 433; Hayreddin ez-Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 1389/1969, V, 170; Halîl Merdem Bek, Aʿyânü’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer fi’l-fikr ve’s-siyâse ve’l-ictimâʿ, Beyrut 1977, s. 73-75, 165; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 1008-1010; M. Mutî‘ el-Hâfız - Nizâr Abâza, ʿUlemâʾü Dımaşḳ ve aʿyânühâ fi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1412/1991, I, 264-265; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, II, 506; Baytâr, Ḥilyetü’l-beşer (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1413/1993, II, 1076-1077, 1095; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 231; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 718; II, 1020, 1197; III, 1790; Muʿcemü’l-maḫṭûtâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 962; M. Yaşar Kandemir, “Münâvî, Muhammed Abdürraûf”, DİA, XXXI, 573; a.mlf., “Nevevî”, a.e., XXXIII, 48.

Muhammed Aruçi

SÜVEYDÎ, İzzeddin

(bk. İBNÜ’s-SÜVEYDÎ).

SÜVEYDÎ, Muhammed Emîn

(محمّد أمين السويدي)

Ebü’l-Fevz Muhammed Emîn b. Alî b. Muhammed Saîd b. Abdillâh es-Süveydî el-Bağdâdî (ö. 1246/1831)

Akaid, fıkıh, tasavvuf ve tarih alanlarındaki eserleriyle tanınan Bağdatlı âlim.

1200 (1786) yılının sonlarına doğru Bağdat’ta doğdu. Bazı kaynaklarda bu tarihin 1100 olarak gösterilmesi (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 84) bir yazım hatası olmalıdır. İlk öğrenimini babasından yaptı. Hocaları arasında babasından başka bir isim zikredilmemiştir. Nakşibendî tarikatına Hâlid el-Bağdâdî yoluyla intisap eden Süveydî’nin yetiştirdiği öğrenciler hakkında da bilgi yoktur. Hac dönüşü Necid bölgesindeki veba salgınında Büreyde köyünde öldü. Kaynaklarda Muhammed Emîn’in çeşitli ilimlerde zengin birikim sahibi olduğu belirtilmekte, onun da babası gibi erdemli bir hayat yaşadığı ve bölgede takdirle karşılandığı zikredilmektedir. Zaman zaman şiir yazdığı da ifade edilir. Özellikle takvimcilik, kıble ve vakitlerin belirlenmesine dair çalışmalarıyla ön plana çıkmıştır (İhsanoğlu v.dğr., II, 568).

Eserleri. 1. Sebâʾikü’z̠-z̠eheb fî maʿrifeti ḳabâʾili’l-ʿArab. Kalkaşendî’nin Nihâyetü’l-ereb fî maʿrifeti ensâbi (ḳabâʾili)’l-ʿArab adlı eserine zeyil olarak kaleme alınmış, 1229 (1814) yılına kadar gelen eser bazı kaynaklarda Sebâʾiḳu’z̠-z̠eheb fî ensâbi’l-ʿArab diye kaydedilmiştir (Îżâḥu’l-meknûn, II, 2; İzzeddin Alemüddin, VIII/8 [1347/1928], s. 452). Ensâb ilminin öneminden, erken dönem Arap tarihinden, eyyâmü’l-Arab’dan bahseden eserin esas kısmı Arap kabileleri hakkında alfabetik şekilde düzenlenmiş bir sözlük niteliğindedir (Bağdat 1280; Bombay 1296; Beyrut 1986; geniş bilgi için bk. Mingana, s. 412-413; Fendik, s. 419). 2. el-İʿtibâr fî ḥamli’l-esfâr. Zeynüddin el-Irâḳī’nin el-Muġnî ʿan ḥamli’l-esfâr fi’l-esfâr fî taḫrîci mâ fi’l-İḥyâʾi mine’l-aḫbâr adlı eserine zeyil mahiyetinde yapılmış bir çalışmadır. Irâḳī’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’deki hadislerden

isnadını bulamadığı, dolayısıyla mevzû kabul ettiği 271 rivayeti Süveydî bir araya getirmiş (nşr. Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ, Demenhûr [Kahire] 1414/1993), nâşir de Süveydî'nin dikkatinden kaçan otuz altı rivayeti kitabın sonuna eklemiştir. Müellif kitabını el-İʿtibâr fî ḥamli'l-esfâr adıyla zikretmesine rağmen (s. 15) nâşir eseri el-Mevżûʿât fi'l-İḥyâʾ ev el-İʿtibâr fî ḥamli'l-esfâr ismiyle yayımlamıştır. 3. et-Tavżîḥ ve't-tebyîn li-mesâʾili'l-ʿİḳdi'ṡ-ṡemîn. Babası Ali b. Muhammed'in el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn fî beyâni mesâʾili'd-dîn adlı eserine yazdığı bir şerh olup (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 83; Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 1197) Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından Şerḥu'l-ʿİḳdi'ṡ-ṡemîn adıyla da zikredilmiştir (Îżâḥu'l-meknûn, I, 339; II, 105). 4. el-Cevâhir ve'l-yevâḳīt fî maʿrifeti'l-ḳıbleti ve'l-mevâḳīt (a.g.e., I, 381; yazma nüshaları için bk. Brockelmann, II, 785; İhsanoğlu v.dğr., II, 568; İzzeddin Alemüddin, VIII/8 [1347/1928], s. 452). 5. Ḳalâʾidü'l-ferâʾid fî şerḥi'l-Maḳāṣıd. Muhammed Emîn de babası gibi Nevevî'nin akaid, ibadet ve tasavvufla ilgili el-Maḳāṣıd adlı risâlesine bir şerh yazmıştır (Îżâḥu'l-meknûn, II, 238). Yazma nüshaları bulunan eser (Brockelmann, II, 785; Üsâme en-Nakşibendî, IV/1 [1395/ 1975], s. 182) el-Fevâʾidü's-sâṭıʿa (el-Kevâkibü's-sâṭıʿa) fî beyâni'l-maḳāṣıdi'n-nâfiʿa adıyla da zikredilmektedir (krş. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1790; Ömer Rızâ Kehhâle, III, 144). 6. Ḳalâʾidü'd-dürer fî şerḥi risâleti İbn Ḥacer. İbn Hacer el-Heytemî'nin et-Taʿarruf fi'l-aṣleyn ve't-taṣavvuf adlı eserine yapılan şerhtir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 603; İzzeddin Alemüddin, VIII/8 [1347/ 1928], s. 451-452). 7. eṣ-Ṣârimü'l-ḥadîd fî ʿunuḳı ṣâḥibi Selâsili'l-ḥadîd. İbn Usfûr el-Bahrânî tarafından İbn Ebü'l-Hadîd'in Şerḥu Nehci'l-belâġa'sına reddiye mahiyetinde yazılan Selâsilü'l-ḥadîd fî taḳyîdi İbn Ebi'l-Ḥadîd adlı esere paralel olarak yapılan bir çalışmadır (Îżâḥu'l-meknûn, II, 62; İzzeddin Alemüddin, VIII/8 [1347/1928], s. 452-453; yazma nüshası için bk. Üsâme en-Nakşibendî, IV/1 [1395/ 1975], s. 187). 8. es-Sehmü'ṣ-ṣâʾib fi'r-red ʿale'l-ʿanîd el-kâẕib. Hâlid el-Bağdâdî hakkında ortaya atılan iftiralara cevap niteliğindedir. Bağdatlı İsmâil Paşa Keşfü'ẓ-ẓunûn'un zeylinde eseri bu adla zikretmesine rağmen Hediyyetü'l-ʿârifîn'de es-Sehmü'ṣ-ṣâʾib li-men semmâ eṣ-ṣâliḥ bi'l-mübtediʿi'l-kâẕib ismiyle kaydetmektedir (Îżâḥu'l-meknûn, II, 32; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 364; İzzeddin Alemüddin,VIII/8 [1347/1928], s. 452). 9. Defʿu'ẓ-ẓalûm ʿani'l-vuḳūʿi fî ʿırżı hâẕe'l-maẓlûm. Yine Hâlid el-Bağdâdî'ye yönelik ithamlara cevap mahiyetinde kaleme alınan bir eserdir. Brockelmann'daki kayıtlara göre eser, Risâle fî tekfîri'ş-şeyḫ Ḫâlid el-Kürdî en-Naḳşibendî

adlı bir risâleye reddiye niteliğindedir (Brockelmann, II, 785; Îżâḥu'l-meknûn, I, 474). 10. Risâle fi'l-vâcib ve'l-mümkin (Şeyho, I, 93; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 83; Halîl Merdem Bek, s. 166).

Süveydî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu Târîḫi İbn Kemâl Bâşâ, el-Kevkebü'ẓ-ẓâhir fi'l-farḳ beyne ʿilmeyi'l-bâṭın ve'ẓ-ẓâhir, Muʿînü'ṣ-ṣuʿlûk ʿale's-seyri ve's-sülûk ilâ meliki'l-mülûk, el-Mineḥu'l-ilâhiyye fî şerḥi Taḫmîsi'l-Lâmiyye, el-Behcetü'l-marḍıyye fi'ḫtiṣâri't-Tuḥfe el-is̱nâ ʿaşeriyye, Fetḥu'r-raḥmân fî mevâʿiẓi şehri ramażân, Kitâb fi'r-Redʿ ale'r-Râfıża, Risâle fî mevlidi'n-nebî (eserlerinin listesi ve yazma nüshaları için ayrıca bk. Şeyho, I, 93; Serkîs, s. 1065; Mahmûd Şükrî el- Âlûsî, s. 83-84; Brockelmann, II, 785; Îżâḥu'l-meknûn, I, 203, 339, 381, 474; II, 2, 32, 62, 105, 238, 393, 518, 575; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 364; Ziriklî, VI, 267; Ömer Rızâ Kehhâle, III, 144; Üsâme en-Nakşibendî, IV/1 [1395/1975], s. 180, 182, 184, 186-187, 198).

BİBLİYOGRAFYA

L. Şeyho, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Beyrut 1924, I, 93; Serkîs, Muʿcem,

s. 1065-1066; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, el-Miskü'l-ez̠fer, Bağdad 1348/1930, s. 82-84; A. Mingana, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library Manchester, Manchester 1934, s. 412-413; Brockelmann, GAL Suppl., II, 785; Îżâḥu'l-meknûn, I, 203, 339, 381, 474; II, 2, 32, 62, 105, 238, 393, 518, 575; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 364; K. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-Irâḳıyyîn, Bağdad 1969, II, 433; III, 105; a.mlf., "el-Maḫṭûṭâtü'l-ʿArabiyye fî Mektebeti'l-Metḥafi'l-ʿIrâḳī bi-Baġdâd", Sumer, XIII/1-2, Bağdad 1957, s. 59; Hayreddin ez-Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 1389/ 1969, VI, 267; Halîl Merdem Bek, Aʿyânü'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱ ʿaşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâʿ, Beyrut 1977, s. 166; E. Fendik, İktifâʾü'l-ḳanûʿ bimâ hüve maṭbûʿ, Kum 1409, s. 419; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 144; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 231; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı

Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, II, 568; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 603-604; II, 1020, 1197; III, 1790; İzzeddin Alemüddin, “Ḫazâʾinü’l-kütübi’l-ʿArabiyye”, MMİADm., VIII/8 (1347/1928), s. 449, 451-453; Üsâme en-Nakşibendî, “Maḫṭûṭâtü’l-Ḫizâneti’l-Âlûsiyye fî Mektebeti’l-Metḥafi’l-ʿIrâḳī”, el-Mevrid, IV/1, Bağdad 1395/1975, s. 180, 182, 184, 186-187, 198.

Muhammed Aruçi

SÜVEYŞ

(السويش)

Akdeniz ile Kızıldeniz'i birbirine bağlayan kanal ve bu kanala adını veren şehir.

1869 yılında 163 km. uzunluğunda ve 75-125 m. arasında değişen genişlikte açılan kanal adını, Kızıldeniz'in kuzey kıyısında Mısır'ın önemli bir liman şehri olan ve tarihte Kulzüm adıyla bilinen eski şehrin güneyindeki Süveyş'ten (Suveys / Suez) alır. Süveyş daha çok, o civarda bulunan su kuyuları sebebiyle hacıların deniz yolculuğuna başlamadan önce konakladıkları bir yerdi (TSMA, nr. E. 3945). Eskiden Kahire'den gelen hac yolu üzerinde bir konak olan Süveyş zamanla ticarî ve askerî bakımdan da önem kazandı. Asya ve Afrika'dan gemilerle gelen mallar Süveyş Limanı'na iniyor, oradan kara yoluyla Akdeniz'deki Dimyat, Reşîd ve İskenderiye limanlarına aktarılıyor, buradan Avrupa'ya veya Suriye'ye gönderiliyordu. Gerek ticarî önemi dolayısıyla gerekse Portekizliler'e ve korsanlara karşı bölgenin deniz güvenliğini sağlamak amacıyla Osmanlılar da Süveyş tersanesini genişletti. Bölgedeki Cidde, İskenderiye, Reşîd ve Dimyat gibi limanlara Mısır eyaletinin idarî yapısı içinde sancak statüsü verilirken 1560'ta müstakil kaptanlık ihdas edilen Süveyş de sancak haline getirildi. Osmanlılar, Memlükler döneminden beri mevcut olan Süveyş tersanelerinde inşa ettikleri gemilerle Kızıldeniz'e ve açık denizlere çıkma imkânı buldular. Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa 945'te (1538) Hindistan seferine çıkarken donanmasına ait gemileri Süveyş Tersanesi'nde inşa ettirdi. Ancak Osmanlılar, Süveyş'le Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'na bir çıkış yolu bulmakla birlikte Süveyş'te hazırlanan donanmanın -arada bir kanal bulunmadığı için-Akdeniz donanmasından yardım alamaması ve deniz aşırı seferlere yeterli gelmemesi yüzünden istenilen başarıyı sağlayamadılar. Bu sebeple II. Selim dönemi başlarında Mısır beylerbeyine 13 Receb 975 (13 Ocak 1568) tarihli bir fermanla Akdeniz'den Kızıldeniz'e bir çıkış temin etmesi emri gönderildi.

Akdeniz'i Kızıldeniz'e bağlama fikri İlkçağ'a kadar inmektedir. Milâttan

önce XIV. yüzyılda firavun II. Ramses, Kızıldeniz'den Timsah gölüne kadar olan alanda diğer küçük göllerden yararlanarak bir kanal açtırmış ve sonradan kumların istilâsına uğrayarak kullanılamaz hale gelen kanal milâttan önce VI. yüzyılda yine firavunlar tarafından tekrar kazdırılmışsa da ardından terkedilmiştir. Aynı kanal önce Roma İmparatoru Hadrianus'un (117-138), daha sonra Hz. Ömer'in (634-644) emriyle Amr b. Âs'ın valiliği döneminde yeniden onarılarak VIII. yüzyıla kadar kullanılmıştır. Ardından uzun bir süre, I. Napolyon'un Mısır'ı işgali (1798) sırasında başlatmış olduğu kanal açma çalışmalarına kadar Akdeniz'le Kızıldeniz'i birbirine bağlama hususunda kayda değer bir faaliyette bulunulmamış, Napolyon'un girişimi de denizler arasında seviye farkı bulunduğu yolunda yapılan tesbitler yüzünden sonuçsuz kalmıştır. Ancak iki denizi birbirine bağlayan, kayık benzeri deniz vasıtalarının geçebileceği küçük su yolları daima temiz ve ulaşıma uygun durumda tutulmuştur.

Mısır Valisi Said Paşa'nın 1854 yılında göreve başlamasının hemen arkasından kanal meselesi tekrar gündeme gelerek keşif çalışmaları başladıysa da İngiltere ve Fransa'nın izlediği değişik politikalar sebebiyle Bâbıâli'nin tutumu belli olmadığından çalışmalara birkaç yıl sonra izin verilebildi. Said Paşa'nın valiliğe tayini üzerine İskenderiye'den öğrencilik dönemi arkadaşı olan Fransız mühendisi Ferdinand de Lesseps onu tebrik için Mısır'a gelince projesini de anlattı. O sırada İngiltere ve Fransa ile birlikte Rusya'ya karşı savaş hazırlığı içinde olan Bâbıâli (1856 Kırım Savaşı) müttefiklerinin nüfuzu altında idi. Bundan dolayı önce İngilizler'in etkisiyle eski Hindistan deniz yoluna itibar ettiyse de Fransa İmparatoru III. Napolyon'un desteklediği Lesseps'in projesine onay verdi (5 Ocak 1856). Ancak bu onay, İngiliz tezini savunarak kanalın açılmasına karşı çıkan Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın istifasına sebep oldu. Yapımı sırasında İsmâiliye şehrinin kurulmasına da vesile olan kanal inşaatı 25 Nisan 1859'da başladı ve 16 Kasım 1869'da tamamlandı. O zamanki Mısır Valisi İsmâil Paşa'nın Avrupa başşehirlerini dolaşarak açılış töreni için hânedan ve hükümet mensuplarını Mısır'a davet etmesi Sultan Abdülaziz'i öfkelendirdi ve Osmanlı Devleti açılışa pek itibar etmedi. Büyük masraflara mal olan törenlere birçok Batılı aristokrat ve siyasetçinin yanında Emîr Abdülkādir el-Cezâirî gibi İslâm dünyasının tanınmış simaları da katıldı.

Said Paşa zamanında kanal şirketinden satın alınan hisse senetleri, İsmâil Paşa döneminde ciddi finansal güçlükler

yüzünden 1875'te İngiltere'ye satıldı. Kanal açıldıktan sonra işletmesinde ortaya çıkan bazı aksaklıkların giderilmesi yanında geçiş ücretlerinin belirlenmesi ve kanalı kullanan ülkeler arasında doğan anlaşmazlıkların aşılması gibi konularda İstanbul hükümetinin ağırlığı daima ön planda oldu. Savaş zamanlarında kanalın açık tutulması, geçişlere izin verilmesi (29 Ekim 1888, İstanbul Konvansiyonu) ve diğer konularda ortaya çıkan problemler hükümran devlet sıfatıyla Bâbıâli vasıtasıyla çözüldü. Osmanlı hükümranlığının ardından 1914'te İngiliz manda dönemi başladığı için Mısır'ın diğer yerleri gibi kanal bölgesi de İngilizler'in asker sevkiyatında önemli rol üstlendi. 10 Ekim 1954'te varılan Anglo-Egyptian Antlaşması'nı takiben İngiltere bölgeyi yirmi ay içinde silâhtan arındırdı. Amerika Birleşik Devletleri, Nil üzerindeki Asvan Barajı'na kredi vermeyeceğini açıklayınca 26 Temmuz 1956'da Mısır hükümeti kanalı millîleştirdi. 24 Nisan 1957'de Mısır, İstanbul sözleşmesine uyarak kanalı savaş gemilerinin geçişine açık tutacağını bildirdi. Aynı şekilde Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 1951 ve 1956 tarihli kararlarıyla kanalın bütün devletler için açık olacağı kesinleşti. İsrail de hem bu kararla hem de Mart 1979'da Washington'da imzalanan antlaşma ile kanaldan geçiş hakkına sahip oldu.

Süveyş Kanalı bölgede gelişen askerî hareketlerden çok etkilendi ve özellikle İsrail-Mısır savaşlarında (1967, 1973) büyük hasar gördü. Süveyş şehri de 1967-1975 yılları arasında kanal kapandığında âdeta ölü bir şehre dönüştü; ancak kanal tekrar açıldığında ve 2000'li yılların başında çevresindeki inşaatlar tamamlandığında nüfusu artarak 2006'da 510.935'e ulaştı. Bölgede petrol rafinerilerinin kurulup boru hatlarıyla Kahire'ye bağlanması buraya demir ve alüminyum ağır sanayi tesislerinin girmesine yol açtı; bu ise beraberinde çarpık yapılaşma getirdi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, VII/721, 13 Receb 975/13 Ocak 1568; BA, HAT, nr. 130/5404 ve A eski; nr. 593/29055, T. 1235/1820; nr. 613/30104, T. 1227/1812; nr. 656/32064, T. 1232/1817; BA, YEE, nr. 88/15; BA, A. DVN.NMH, nr. 21/4; nr. 32/3; BA, HR.TO, nr. 457/41; nr. 512/14; BA, I.DH, nr. 45482; BA, I.HR, nr. 14910; nr. 15357; TSMA, E. 6472, Tarih 918/1512; E. 8337, Tarih 923/1517, E. 4404; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 219; Cevdet, Tezâkir, I, 39-41; II, 80-91; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 204-212; Abdurrahman er-Râfiî, ʿAṣru İsmâʿîl, Kahire 1368/1948, I, 13, 26-28, 49-53, 58-64; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1956, VII, 44-50, 262; B. Boutros-Ghali, Le canal de Suez: 1854-1957, Alexandria 1958; D. A. Farnie, East and West of Suez: The Suez Canal in History 1854-1956, Oxford 1969; Salih Özbaran, "Expansion in the Southern Seas", Suleymân the Second and his Time (ed. Halil Inalcık - Cemal Kafadar), İstanbul 1993, s. 215-217; Seyyid Muhammed es-Seyyid, Mıṣr fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî fi'l-ḳarni's-sâdis ʿaşer, Kahire 1418/1997, s. 243, 245, 337-339; a.mlf., "Mısır", DİA, XXIX, 565-566; Fevzi Kurtoğlu, "XVI. Asırda Hind Okyanusunda Türkler ve Portekizliler", TTK Bildiriler, II (1943), s. 911-923; Danyal Bediz, "Süveyş Kanalının Önemi", DTCFD, IX/3 (1951), s. 329-352; Ali Tanoğlu, "Mısır ve Süveyş Kanalı", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, II/3-4, İstanbul 1952-53, s. 17-47; Şehabeddin Tekindağ, "Süveyş'te Türkler ve Selman Reis Arizası", BTTD, II/9 (1968), s. 77-80; Turgut Işıksal, "Arşivlerimizde Osmanlıların Süveyş Tersanesi ve Güney Denizleri Politikasına İlişkin En Eski Belgeler", a.e., sy. 6 (1997), s. 57-63; R. Schulze, "al-Suways", EI² (İng.), IX, 912-913.

Mustafa L. Bilge

SÜYÛRÎ

(السيوري)

Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh b. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süyûrî el-Hillî el-Esedî (ö. 826/1423)

Şiî âlimi.

VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısında Hille'ye bağlı Süyûr köyünde dünyaya gelmiş olmalıdır. Kaynaklarda daha çok Fâzıl-ı Mikdâd, bazan da Fâzıl-ı Süyûrî diye anılır. Başta gelen hocası Şehîd-i Evvel diye bilinen Muhammed b. Mekkî b. Muhammed'dir. Ayrıca Ziyâeddin Abdullah el-A'recî ve Amîdüddin Abdülmuttalib b. Abdülkerîm'den ders aldı. Hille ve Necef'te eğitim gördükten sonra Necef'te ileride bir süre kendi adıyla anılacak olan bir medrese yaptırdı. Eskiden en önemli medreselerden biri sayılan ve günümüzde bânisi Selim Han'a nisbet edilerek Selimiyye adıyla bilinen medresede çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında oğlu Abdullah'la birlikte Zeynüddin Ali b. Hasan Alâle, Cemâleddin İbn Fehd Hüseyin b. Alâeddin, Muzaffer b. Fahreddin el-Kummî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Esedî gibi âlimler bulunmaktadır. Süyûrî Necef'te vefat etti ve orada defnedildi.

Şiî ilim havzasında daha çok kelâm ve fıkıh alanında yetişen Süyûrî o döneme kadar Şiî âlimlerinin yazdığı hacimli eserleri okumuştur. Kendine has düşünceler ortaya koyan bir şahsiyet olmaktan ziyade geleneği açıklayıcı, pekiştirici çalışmalar yapan bir âlim olarak dikkat çeker. İmâmiyye Şîası'nın inanç konularını ele aldığı eserinde tevhid, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd prensiplerine vurgu yapan Süyûrî imamın mâsum olması gerektiği yolunda geniş açıklamalar yapmıştır (İrşâdü'ṭ-ṭâlibîn, s. 337-352). Bu arada akılvahiy meselesinde daha rasyonel bir tutum sergilemiş, bilgi teorisi ve tabiat felsefesinde Mu'tezile'nin Basra ekolüne yakın görüşler benimseyen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin yolunu izlemiştir. İbnü'l-Mutahhar'ın el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer'ine yazdığı en-Nâfiʿ yevme'l-ḥaşr adlı eserinin ilim çevrelerinde büyük ilgi gördüğü bilinmektedir. Süyûrî'nin

kelâm ilminde şerhe dayanan yönü fıkıh için de geçerlidir. Fıkıhta İmâmiyye Şîası'nın usulî geleneğine tâbi olan müellifin, fakihlerin toplumdaki rolüne önceki usulî âlimlerine göre daha fazla vurgu yapması dışında herhangi bir özelliği bulunmamaktadır. İmamın gaybetinde ortaya çıkan problemlerin çözümü, fetva ve kazâ meselelerine bakışı, zekât ve humusun kimler tarafından toplanıp dağıtılacağı, saldırıya dayalı cihadın hükmü gibi konularda hocası Şehîd-i Evvel'in yolunu takip eder (Uyar, s. 98-102). Ancak onun bir şârih olarak fıkıh konularını daha anlaşılır hale getirdiği, bu sebeple fıkıhla ilgili eserlerinin önemli bir değer taşıdığı belirtilmelidir.

Eserleri. 1. Âdâbü'l-ḥac (Âgā Büzürg-i Tahrânî, I, 17). 2. el-Edʿiyetü's̱-s̱elâs̱ûn. Hz. Peygamber ve imamlardan nakledilen otuz duanın derlendiği bir eserdir

(a.g.e., I, 396). 3. el-Envârü'l-Celâliyye. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin kelâm konularını ele aldığı ve Muhammed Ali el-Cürcânî'nin Arapça'ya tercüme ettiği el-Fuṣûl adlı Farsça eserinin şerhidir. 4. el-İʿtimâd fî şerḥi Vâcibi'l-iʿtiḳād. Tevhid, adl, nübüvvet, imâmet, temizlik, zekât, oruç, humus, hac ve cihad bahislerinin kısaca ele alındığı İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye ait eserin şerhidir (baskı yeri yok, 1315/1897; nşr. Safâeddin el-Basrî, Meşhed 1412). 5. İrşâdü'ṭ-ṭâlibîn ilâ Nehci'l-müsterşidîn. Yine İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin kelâm konularıyla ilgili eserinin şerhi olup son sayfada yer alan kayıttan 792 (1390) yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır (taş baskısı, 1303/ 1885, baskı yeri yok; nşr. Mehdî er-Recâî, Kum 1405). 6. Kenzü'l-ʿirfân fî fıḳhi'l-Ḳurʾân. Kur'ân-ı Kerîm'den fıkıhla ilgili âyetler yanında imamlardan nakledilen rivayetler çerçevesinde gerçekleştirilen hacimli bir çalışmadır (taş baskısı, Tahran 1304-1305, 1311; Necef 1963; Tahran 1343 hş.). 7. el-Levâmiʿu'l-ilâhiyye fi'l-mebâḥis̱i'l-kelâmiyye (Muhammed Ali Tabâtabâî'nin önsözüyle, Tebriz 1396). 8. Nażdü'l-Ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye. Şehîd-i Evvel'in el-Ḳavâʿid ve'l-fevâʾid adlı kitabı üzerine bir tehzîb çalışmasıdır (nşr. Abdüllatîf el-Kuhkemerî, Kum 1403/1993). 9. en-Nâfiʿ yevme'l-ḥaşr. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin ibadet ve dualara dair Miṣbâḥu'l-müctehid adlı eserini İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Minhâcü'ṣ-ṣalâḥ fî muḫtaṣari'l-Miṣbâḥ adıyla ihtisar edip usûlü'd-dînle ilgili olarak eklediği on birinci baba yapılan bir şerhtir. Ebü'l-Feth b. Mahdûm el-Hüseynî'nin Miftâḥu'l-bâb isimli şerhiyle birlikte Mehdî Muhakkık tarafından

yayımlanmıştır (Tahran 1365 hş.). Süyûrî'nin şerhini William E. Miller İngilizce'ye çevirmiştir (London 1928). 10. et-Tenḳīḥu'r-râʾiʿ li-Muḫtaṣari'ş-Şerâʾiʿ. Muhakkık el-Hillî'nin Şerâʾiʿu'l-İslâm adlı eserinin müellifin kendisi tarafından en-Nâfiʿ li-Muḫtaṣari'ş-Şerâʾiʿ adıyla yapılan muhtasarı üzerine yazılmış bir şerhtir (nşr. Abdüllatîf el-Hüseynî, Kum 1404; diğer eserleri için bk. Tebrîzî, IV, 282-283).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûrî, İrşâdü'ṭ-ṭâlibîn ilâ Nehci'l-müsterşidîn (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1405/1984, s. 337-352; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef-Bağdad 1385/1965, II, 325; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, I, 41; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 216-217; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü'l-baḥreyn (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 172-173; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, VII, 171-176; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, IV, 282-283; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 134; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/ 1983, I, 17, 396; II, 297, 423; III, 7, 352; IV, 463; Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, Mâżi'n-Necef ve ḥâżıruhâ, Beyrut 1406/1986, I, 125-126; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 128-129; Mazlum Uyar, Şiî Ulemanın Otoritesinin Temelleri, İstanbul 2004, s. 98-102; Muʿcemü ṭabaḳāti'l-mütekellimîn, Kum 1425/1383, III, 246-248; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1596.

İlyas Üzüm

SÜYÛT

(bk. ASYÛT).

SÜYÛTÎ

(السيوطي)

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505)

Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

1 Receb 849'da (3 Ekim 1445) Kahire'de doğdu. Ataları Orta Mısır'daki Asyût'ta yaşadığı için Süyûtî, büyük dedelerinden biri Asyût'a gelmeden önce Bağdat'ın Hudayriye mahallesinde bulunduğundan Hudayrî nisbeleriyle anılır. Asyût'a ilk yerleşen büyük dedesi Hümâmüddin bir sûfî olup buradaki kabri halen ziyaretgâhtır. Babası Kemâleddin Ebû Bekir Asyût'ta doğmuş, Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimlerin talebesi olmuş, vâizlik yanında Mısır Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh'ın hususi imamlığını yapmış, bir dönem Kahire kadılığına vekâlet etmiş, şerh, ta'lik ve hâşiye türünden eserler yazmıştır. Oğlunun da ilimle uğraşmasını istediğinden İbn Hacer'in derslerine giderken onu da götürmüş, Süyûtî henüz beş yaşlarında iken vefat edeceğini hissedince oğlunu medresedeki arkadaşlarına emanet etmiştir. Süyûtî'nin önemli iki hâmisinden biri İbnü'l-Hümâm, diğeri hocası Celâleddin el-Mahallî'dir. Annesinin Türk veya Çerkez asıllı bir câriye olduğu belirtilir. Eşi ve çocukları hakkında bilgi yoktur; sadece oğlu Ziyâeddin Muhammed'i Şümünnî'nin derslerine götürdüğü bilinmektedir.

Tahsil hayatına Kur'an öğrenerek başlayan Süyûtî, Cemmâilî'nin ʿUmdetü'l-aḥkâm'ını, Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'ini, İbn Mâlik'in el-Elfiyye'sini ve Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl'ünü ezberledi. 864'te (1460) Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî gibi hocalara ilk üç kitabı arzetti; iki yıl sonra da Şemseddin es-Sîrâmî'den Arapça okutmak için icâzet aldı. 1460'tan itibaren Şehâbeddin eş-Şârimsâhî'nin ferâiz derslerine katıldıysa da hocasının vefatı üzerine bu dersler yarım kaldı. Şeyhûniyye Hankahı'nın imamı Şemseddin Muhammed b. Mûsâ el-Hanefî'den Ṣaḥîḥ-i Müslim'in tamamına yakınını, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ adlı

eserini ve önceden ezberlediği İbn Mâlik'in el-Elfiyye'sini okudu. Arap dili ve edebiyatına ağırlık verdiği ve Arapça ile ilgili birçok kitap okuduğunu belirttiği bu dönemde en çok faydalandığı hocalarından biri, Şeyhûniyye Kütüphanesi görevlisi Şemseddin Muhammed b. Sa'd b. Halîl el-Merzübânî el-Hanefî'dir. Süyûtî gençlik döneminde çoğu Arap diline ait bazı kitaplara ve meselelere dair şerh, hâşiye vb. eserler yazmış, fakat daha sonra bunları imha etmiştir (Abdülkādir eş-Şâzelî, s. 67-68). 865 (1461) yılında kendisine büyük hayranlık duyduğu hocası Kādılkudât Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî'nin fıkıh derslerine katıldı. Aynı yıl Şerḥu'l-istiʿâẕe ve'l-besmele ile Şerḥu'l-Ḥavḳale ve'l-ḥayʿale adlı eserlerini kaleme aldı ve hocası Bulkīnî her iki eser için birer takriz yazdı. Acemi işi gördüğü bu iki eserini diğer çalışmalarıyla birlikte imha etmemesine gerekçe olarak hocasının hattıyla yazılan takrizleri gösterdi. Bulkīnî'den fetva verme ve ders okutma hususunda icâzet aldı (866/1462) ve hocasının da hazır bulunduğu ilk dersini 9 Zilkade 867'de (26 Temmuz 1463) Şeyhu Camii'nde verdi. Bulkīnî'nin ölümüne kadar onun derslerine katılmaya devam etti.
Süyûtî'nin hocaları arasında Kādılkudât İzzeddin el-Kinânî, Abdülazîz b. Muhammed el-Mikâtî ve Seyfeddin İbn Kutluboğa da vardır. Fakat onun bu dönemdeki asıl önemli hocaları, on dört yıl boyunca kendisinden her gün yeni bir şey öğrendiğini söylediği ve "ikinci babam" dediği (Buġyetü'l-vuʿât, I, 118) Kâfiyeci ile 1463-1467 yılları arasında derslerini takip ettiği Şümünnî'dir. Kâfiyeci'den tefsir, hadis, fıkıh usulü, hadis usulü, Arap edebiyatı gibi alanlarda faydalandı, çeşitli ilimleri okutmak üzere icâzet aldı. Kâfiyeci, kelâmla ilgili Envârü's-saʿâde adlı kitabına şerh yazması konusunda ısrar ettiği halde Süyûtî bu ilme ilgi duymadığı için hocasına olumsuz cevap verdi (Abdülkādir eş-Şâzelî, s. 76). Cemʿu'l-cevâmiʿ ve Şerḥu'l-Elfiyye gibi eserlerine takrizler yazan Şümünnî'den (Buġyetü'l-vuʿât, I, 377; el-Müncem, s. 87) hadis, Arap dili ve edebiyatı konularında faydalandı ve hocalarından rivayet ettiği hadislerin fihristini çıkardı.
Süyûtî'nin müderris sıfatını kazandığı 867'den (1463) bir yıl

sonra giriştiği hadis tahammül faaliyeti çok uzun sürmedi. Muteber hocaların vefatından önce onlardan dirâyete dair bilgi edinmeyi hadis semâ etmekten daha önemli saydı, ancak bu hocalardan hadis semâ etmekten de vazgeçmedi. Tamamını veya bir kısmını hocalarından dinlediği kitapların listesi sayfalarca uzamakta (et-Teḥaddüs̱, s. 39-42, 249-251), hadis hocaları hakkında yazdığı eserlerin en önemlisi olan el-Müncem fi'l-muʿcem'de üç

tabaka halinde zikrettiği hocalarının sayısı 195'i bulmaktadır.

Süyûtî 869'daki (1465) hac yolculuğu dışında Mısır'dan hiç ayrılmadı. Dâvûdî'ye dayanarak 873'te (1469) ikinci defa hacca gittiği söylenirse de (Sartain, s. 40) başka kaynaklarda böyle bir bilgi yoktur. Hac yolculuğu ve Mekke'deki ikameti sırasında geçen olayları, karşılaştığı hocaları ve çeşitli edebî konuları en-Naẖletü'zzekiyye fi'r-riḥleti'l-Mekkiyye ve en-Nefḥatü'l-miskiyye ve't-tuḥfetü'l-Mekkiyye adlı eserlerinde anlattı. 870 yılı Receb ayından (Şubat-Mart 1466) başlayarak Dimyat ve İskenderiye çevresinde yaklaşık üç aylık bir gezi yaptı, el-İġtibâṭ fi'r-riḥle ile'l-İskenderiyye ve Dimyâṭ yâhud Ḳaṭfü'z-zehr fî riḥleti şehr'de bu seyahatlerindeki gözlemlerini yazdı. Gittiği yerlerde o güne kadar telif ettiği Şerḥu'l-Elfiyye gibi eserlerini, âlî isnadlı rivayetlerinden oluşan ʿUşâriyyât'ını ve Nûrü'l-ḥadîḳa gibi manzumelerini, ayrıca Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ adlı eserini nakletti, akranlarına ve yaşça kendisinden büyük âlimlere icâzet verdi. İbn Hacer'in vefatıyla yirmi yıl kadar kesintiye uğradığını söylediği hadis imlâ meclislerini (et-Teḥaddüs̱, s. 88) 872 (1467-68) yılında yeniden başlattı, fakat veba salgını yüzünden derslerine zaman zaman ara verdi. 877'de (1472) Şeyhûniyye Medresesi'nde hadis hocalığına tayin edildi.

875'te (1470) Berkuk Türbesi şeyhliği yapan Süyûtî, 1486-1500 yıllarında dönemin en büyük hankahı olan Baybarsiyye Hankahı şeyhliğine getirildi. Bu görevinin son yılları devlet idarecileriyle ilişkileri açısından sıkıntılı geçti. Bu konudaki görüşlerini ifade etmek için Mâ ravâhü'l-esâṭîn fî ʿademi'l-mecîʾ ile's-selâṭîn ve er-Risâletü's-sulṭâniyye gibi eserlerini kaleme aldı (Abdülkādir eş-Şâzelî, s. 159-164). Özellikle büyük dedesi Hümâmüddin'in etkisiyle tasavvufa meyletti. Başında bulunduğu hankahın imkânlarının sûfîlikle ilgisi olmayan kişilerce kötüye kullanılmasını engellemek için birtakım girişimlerde bulundu. 903 (1497-98) yılında hankah mensuplarının devletten aldıkları tahsisatın yerinde harcanmadığı gerekçesiyle kesilmesini talep etmesi büyük tepkiyle karşılandı, dövülmesine, hatta ölümle tehdit edilmesine yol açtı. Süyûtî, üç yıl daha sürdürdüğü bu görevinden kendisini öldürmek isteyen Tomanbay'ın 906'da (1501) tahta geçmesi üzerine ayrıldı ve birkaç ay saklanmak zorunda kaldı (Hammûde, s. 113). Daha önce Süyûtî bütün yargı teşkilâtını yönetme yetkisiyle donatılmış bir makama tayin edilmişti; 902 (1496-97) yılında

onun talebiyle Halife Mütevekkil-Alellah, Mısır yanında diğer bütün İslâm ülkelerindeki yargı teşkilâtından sorumlu bir makam ihdas edip kendisini bu göreve getirmişti (tayin kararının metni için bk. Abdülkādir eş-Şâzelî, s. 173-174). Dört mezhebin kādılkudâtlarına hükmetme yetkisi veren bu tayin, yargı çevrelerinde şiddetli tepkilere sebep oldu ve halife, sultanın yetkilerine tecavüz ettiği iddiaları üzerine bu kararından döndüğünü ilân etti. Bazı araştırmacılar Süyûtî'nin o dönemde Şâfiî kādılkudâtı olan, kendisinden yaşça büyük ve toplumda saygın bir yeri bulunan Zekeriyyâ el-Ensârî ile rekabete girmek yerine böyle bir yol seçtiğini, Eyyûbîler zamanında İbn Bintü'l-Eaz tarafından yürütülen buna benzer bir görev bulunduğunu ileri sürerek halifeyi ikna ettiğini belirtir (Hammûde, s. 110-111). Hayatının belirli bir safhasından sonra öğretim faaliyetlerini asgariye indirdiği, ayrıca Baybarsiyye Hankahı şeyhliğine tayin edildiği ve telif çalışmalarına ağırlık verdiği için çok fazla talebesi olmayan Süyûtî'den Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, Abdülkādir b. Muhammed eş-Şâzelî, İbn İyâs, Şemseddin İbn Tolun, Zeynüddin İbnü'ş-Şemmâ', Hasan b. Ali el-Kaymerî, Ebü'l-Hasan el-Menûfî, kıraat âlimi Sirâceddin en-Neşşâr, Şemseddin eş-Şâmî ve Alkamî gibi şahsiyetler ders almıştır.

Süyûtî, hayatının son beş yılını inzivada geçirdiği Nil üzerindeki Ravza adasında 19 Cemâziyelevvel 911'de (18 Ekim 1505) vefat etti ve babasının Bâbülkarâfe dışında bulunan kabrinin yanına defnedildi. Annesi tarafından üzerine küçük bir türbe yaptırılan ve zamanla ziyaretgâh durumuna gelen kabrinin etrafı 945 (1538) yılında düzenlendi. Asyût'ta Süyûtî'ye nisbet edilen kabir muhtemelen kendisinin bir ziyaretgâh olduğunu söylediği (et-Teḥaddüs̱, s. 5) dedesi Hümâmüddin'e aittir. Süyûtî'nin mirasıyla ve sağlığında vakfettiği kitaplarıyla annesi ilgilenmiş, bu kitaplar Osmanlılar'ın Mısır'ı fethi sırasında Ezher Camii'ne götürülmüştür. Kendi eserleri dışındaki bazı kitapları ise aralarında Hanefî fakihi İbnü'ş-Şıhne'nin de bulunduğu kişiler tarafından satın alınmıştır (Abdülkādir eş-Şâzelî, s. 261-262).

Süyûtî'nin çağdaşlarıyla girdiği tartışmalar meşhurdur. Öğrencilik döneminden başlayıp 906'da (1500) inzivaya çekilmesine kadar devam eden bu tartışmalara genellikle bir eleştiriye cevap vermesi, bir görüş veya fetvayı reddetmesi dolayısıyla girmiştir. Çeşitli ilimlere dair meseleler veya intihal suçlamaları yüzünden cereyan eden bu tartışmaların asıl sebebi

Süyûtî'nin çağdaşlarını ilmî açıdan hafife alması (Sehâvî, IV, 69) ve onları cehaletle suçlamasıdır. Kendini IX. (XVI.) yüzyılda fıkıh, hadis ve dil ilimlerinde mutlak müctehid seviyesine ulaşan tek kişi ve müceddid olarak kabul eden Süyûtî herkesin ilimde kendisine ihtiyaç duyduğunu belirtmiş (el-Ḥâvî, II, 248; Ṭarzü'l-ʿimâme, II, 687, 696, 782; ed-Deverânü'l-felekî, I, 409, 419; el-Küllâciyye, II, 958-960, 969), başkalarının hatalarını eleştirmekten geri durmamıştır. Bir müctehidin mantık ve kelâm bilmesinin şart olmadığını (Taḳrîrü'l-istinâd, s. 49-50), bütün âlimlerin hata ettiği sırada tek başına doğru görüşü bulabileceğini iddia etmiş (er-Red, s. 169), bu tür iddiaları yüzünden başına gelenleri Hz. Peygamber'in peygamberliğini ilân ettiği zaman çektiği sıkıntılara benzetmiştir (Ṭarzü'l-ʿimâme, II, 691). Fıkıhta mutlak müctehid sayıldığını söylemesine rağmen mutlak müctehidin müstakil müctehidle aynı mânaya gelmediğine dikkat çekerek fıkhî konularda Şâfiî mezhebine mensup bulunmakla birlikte Şâfiî'nin mukallidi değil ictihadında onun yöntemini benimseyen mutlak bir müctehid olduğunu söylemiştir. Bu sebeple fetvalarında Şâfiî'nin meşhur görüşünü benimsemediği yerlerde ya onun veya ashabının diğer bir kavlini esas almış, nâdiren mezhebin dışına çıkmıştır (et-Teḥaddüs̱, s. 90, 205; er-Red, s. 112-116).

Onun en meşhur muhalifleri, çağdaşları hakkındaki övgü ve yergilerinde çoğu zaman aşırıya kaçan hadis âlimi Şemseddin es-Sehâvî, Hanefi fakihi İbnü'l-Kerekî, Muhammed b. Abdülmün'im el-Cevcerî, Şemseddin el-Bânî ve Buhârî şârihi Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'dir. Süyûtî'nin özellikle Sehâvî ile anlaşmazlıklarında İbn Hacer'le ilişkileri merkezî konumdadır. İbn Hacer'in ardından hadis ilminde en önemli isim olduğunu iddia eden Süyûtî, dönemin ileri gelen hadis hâfızlarını küçümseyen Sehâvî'nin bu tavırlarına son verdiğini söylemekte (Ṭarzü'l-ʿimâme, II, 766-767), Sehâvî ise İbn Hacer'in vefatından yirmi yıl sonra hadis imlâ meclislerini

yeniden başlattığını söyleyen Süyûtî'nin bu iddiasını asılsız saymakta, aynı zamanda onu kendisinin ve İbn Hacer'in eserlerinden intihal yapmakla suçlamaktadır (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 68; Süyûtî, Ṣâḥibü seyf, I, 562). Sehâvî, İbn Hacer'in ölümünün ardından 870 (1465-66) yılına kadar elli dokuz hafta hadis imlâ ettiğine göre (Ayderûsî, s. 19-20) bu konuda haklı sayılabilir. Ancak Süyûtî'nin Ṣâḥibü seyf ʿalâ ṣâḥibi ḥayf'ta ve el-Kâvî'de

delilleriyle verdiği cevaplar, hakkında yapılan intihal suçlamasının isabetli olmadığını göstermektedir. Sehâvî'ye göre Süyûtî hocaların derslerini yeterince takip etmediği ve bilgisini kitaplardan elde ettiği için muhakkik sayılmamalıdır. Ayrıca İbn Hacer'in başında bulunduğu Mahmûdiyye Kütüphanesi'ndeki kitapları çok iyi bildiğinden, başkalarının muhtevasından haberdar olmadığı bazı eserleri kendisine nisbet etmiştir. Nitekim onun Lübâbü'n-nüḳūl, ʿAynü'l-iṣâbe, en-Nüketü'l-bedîʿât, el-Medrec ile'l-müdrec, Teẕkiretü'l-müʾtesî, Tuḥfetü'n-nâbih, Mâ revâhü'l-vâʿûn, el-Esâs fî menâḳıbi Beni'l-ʿAbbâs, Cüzʾ fî esmâʾi'l-müdellisîn, Keşfü'n-niḳāb ʿani'l-elḳāb, Neşrü'l-ʿabîr gibi kitapları aslında İbn Hacer'den yapılmış intihallerdir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 68). Bu suçlamaları kabul etmeyen Süyûtî, Sehâvî'yi avam tabakasından ve cahil şeyhlerden çokça hadis aldığı için kınamış, ona ait zannedilen hadis kitaplarının çoğunun hocası İbn Hacer'in terekesinden elde edilen müsveddelerden yazıldığını söylemiştir (el-Kâvî, II, 948-949).

Sehâvî, Süyûtî'nin Mahmûdiyye Kütüphanesi'ni çok iyi bildiğini ve çok çabuk eser telif ettiğini söyler. Süyûtî de Mahmûdiyye Kütüphanesi'nden istifade ettiğini (et-Teḥaddüs̱, s. 165) ve İbn Hacer'in yaptığı bu kütüphanedeki 4000 kitaba ait alfabetik fihristi (DİA, XIX, 515) gördüğünü söylemekte (el-Kâvî, II, 950), hatta vakfiyesine aykırı olduğu halde buradan dışarıya kitap çıkardığı bilinmektedir. Süyûtî bunu meşrû göstermek için Beẕlü'l-mechûd fî ḫizâneti Maḥmûd adıyla bir risâle telif etmiştir (nşr. Fuâd Seyyid, MMMA, IV/1 [1958], s. 125-136). Kendisi çok kolay kitap yazmasının sebebini açıklarken eserlerin muhtevasını iyi tanıdığını, hangi bilgiyi nereden elde edeceğini bildiğini söylemiş; nitekim Ḥüsnü'l-muḥâḍara, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Buġyetü'l-vuʿât, el-İtḳān ve diğer birçok eserinde kaynakları zikretmiş, hatta et-Taʿrîf bi-âdâbi't-teʾlîf, el-Fâriḳ beyne'l-muṣannif ve's-sâriḳ gibi risâleler yazmıştır. İntihal hususunda kesin bir hükme varabilmek için bir yandan o dönemin telif tarzının dikkate alınması (bu konuda bir açıklama için bk. Şevkânî, I, 333), bir yandan da Süyûtî'nin eserleriyle başka müelliflere ait eserlerin karşılaştırılması gerekir. Nitekim bu tür çalışmalar Süyûtî'nin olduğu zannedilen bazı kitapların başka müelliflere aidiyetini gösterdiği gibi (Adnân Dervîş, XIII/51 [1993], s. 90 vd.; Abdülilâh Nebhân, XV/ 57 [1994], s. 89-90) ona nisbet edilen bazı kitapların da başkaları tarafından telif edilmiş olması muhtemeldir (Derûbî, XXVII/ 64 [2003], s. 47-49). Meselâ Şâzelî, hocası

Süyûtî’nin kitaplarından yapacağı derlemeleri ona nisbet ederek yaygınlaştırma konusunda kendisinden izin aldığını söylemektedir ki (Behcetü’l-ʿâbidîn, s. 280) Şâzelî’nin neşretmiş olması muhtemel bu tür kitapların Süyûtî’ye ait zannedilmesi mümkündür. Sehâvî’nin Süyûtî hakkındaki eleştirilerini bazan acımasızca dile getirdiği eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿine karşılık Süyûtî el-Kâvî fî Târîḫi’s-Seḫâvî’yi telif etmiş, Sehâvî de buna cevap olarak el-İʿlân bi’t-tevbîḫ li-men zemme ehle’t-târîḫ’i yazmıştır (Şerḥu Maḳāmât, neşredenin girişi, I, 63). Süyûtî’nin Kastallânî ile tartışmasının konusu ise Kastallânî’nin onun el-Muʿcizât, el-Ḫaṣâʾiṣ, Ṭayyü’l-lisân ve Mesâlikü’l-ḥunefâʾ fî vâlideyi’l-Muṣṭafâ adlı kitaplarından intihal yapmış olmasıdır. Uzun süren tartışmalar sonunda Kastallânî bu eleştirileri kabul ederek kendisinden özür dilemiştir. Süyûtî bu konunun ayrıntılarını el-Fâriḳ beyne’l-muṣannif ve’s-sâriḳ ve Ṣâḥibü seyf adlı eserlerinde anlatmaktadır.

Süyûtî’nin bu tartışmalar vesilesiyle kaleme aldığı bazı eserlerin yazılış tarihleri tesbit edilebilmekte, bu tür bilgiler, kendisinin kırk yaşından sonra uzlete çekildiği görüşünün (Abdülkādir eş-Şâzelî, s. 158; İbnü’l-İmâd, X, 76) gerçeği yansıtmadığını, Baybarsiyye Hankahı şeyhliğine getirildiği 891 (1486) yılından sonra fetva vermeye ve ders okutmaya devam ettiğini göstermektedir (el-İstinṣâr, I, 226). Buna göre ders okutmaktan ve fetva vermekten tamamen vazgeçmesinin gerekçelerini açıkladığı el-Maḳāmetü’l-lüʾlüʾiyye’yi kırk yaşında yazmış olması mümkün görülse de bu kesin değildir. Zira kendisinin yahut başkalarının fetvalarıyla ilgili bazı eserlerini 894, 897 (1492), 898, 900 yıllarında kaleme aldığı bilinmektedir (Şerḥu Maḳāmât, neşredenin girişi, I, 84-85). Ayrıca halkın meseleleriyle ilgilenmemeyi gerektirecek bir inziva anlayışı, onun yıllarca sürdürdüğü müceddidlik iddiasına da uymamaktadır. Vakit kaybı olarak gördüğü tartışmalardan vazgeçerek (Ṭarzü’l-ʿimâme, II, 708) tam anlamıyla uzlete çekilip kendini telife adaması 906 (1500) yılından sonradır (Hammûde, s. 106, 116).

Hadis İlmindeki Yeri. Süyûtî, İbn Hacer el-Askalânî’den hemen sonraki dönemde hadis ilmini temsil eden birkaç önemli şahsiyetten biridir. Hayatının bazı devirlerinde hadis hocalığı yapmış, daha çok hadis alanında eser vermiştir. Hadis ilminde mutlak müctehid sayılmanın hâfızlık makamına erişmekle mümkün olduğunu söyleyen Süyûtî kendisinin

200.000 hadis ezberlediğini (a.g.e., s. 146; ayrıca bk. İbnü'l-İmâd, X, 76) ve bu ilimde müctehidliğe ulaştığını ifade etmiştir (et-Teḥaddüs̱, s. 205). Yaşadığı dönemde kendisinden başka hadis hâfızının bulunmadığını ileri sürmekteyse de (Ṭarzü'l-ʿimâme, II, 688) diğer bazı eserlerinde Sehâvî, Bikāî, Fahreddin Osman b. Muhammed ed-Diyemî ve İbrâhim b. Ali el-Karkaşendî gibi âlimleri hâfız diye anmaktadır (el-Maḳāmetü's-Sündüsiyye, I, 614; Ṭarzü'l-ʿimâme, II, 766). Hadis ilminin hem rivayet hem dirayet sahasında eser veren Süyûtî, özellikle câmiʿ türüne giren kitaplarıyla o devirde çok benimsenen telif tarzlarından ansiklopedik eser yazma geleneğini hadis ilminde de başlatmıştır. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Ziyâdâtü'l-câmiʿi'ṣ-ṣaġīr ve el-Câmiʿu'l-kebîr'i hazırlarken 345 müellife ait 642 kaynaktan faydalanmış (Lahhâm, s. 333-379), fetvalarında müşkil gördüğü her meselede âlimlerin görüşlerini araştırmak için çaba sarfetmiştir (el-Maḳāmetü'l-Lüʾlüʾiyye, II, 1005). 877'de (1472) Şeyhûniyye Medresesi'nde hadis okutmaya başlamadan önce üç yıla yakın bir süre İbn Tolun Camii'nde imlâ meclisleri kurarak halka açık hadis öğretimi geleneğini sürdürmüştür. Hadis kitaplarındaki her hadisin naklinin câiz olmadığını, bazı hadislerin ehline danışılmadan aktarılmaması gerektiğini söyleyen Süyûtî (Ṭarzü'l-ʿimâme, II, 719-720), vaaz, fetva ve konuşmalarda mevzû hadis kullanmanın sakıncalarına dikkat çekmiştir (a.g.e., II, 765; el-İstinṣâr, I, 226, 228; el-Fettâş, II, 868). Ancak fezâil hakkında zayıf hadislere yer verilebileceği görüşünü benimseyen Süyûtî'nin zayıf, hatta mevzû hadisleri durumlarına işaret etmeksizin kullandığı da olmuştur. Onun hadisçiliğinin önemli bir yönünü tasavvufa ilgisi teşkil eder. Tasavvuf ehline has bazı halleri benimsediği anlaşılan Süyûtî, meselâ Hz. Peygamber'i uyanıkken görme konusundaki birçok rivayeti zikrettikten sonra bunların değerini hadis ilminin kriterlerine göre tartışmak yerine böyle bir halin ancak yaşayanlar tarafından anlaşılabileceğini söylemekle yetinmiştir (el-Ḥâvî, II, 483).

Birçok tarikattan icâzet alıp hırka giyen, Desûkıyye'nin dört kolundan biri olan Süyûtiyye'nin nisbet edildiği Süyûtî tasavvufta Ehl-i sünnet'in yolundan ayrılmamıştır. Tasavvufu yanlış anladıkları gerekçesiyle bilhassa vahdeti vücûd, hulûl ve ittihad anlayışını benimseyenleri, ibâha ehlini ve kendi düşüncelerinin Allah'tan mülhem olduğuna inandıkları için şeriatın ve sünnetin emirlerine riayet etmeyenleri şiddetle eleştirmiştir (Tenzîhü'l-iʿtiḳād, I, 304 vd.). Süyûtî hadis usulünün bazı meselelerini fıkıh ve dil

ilimlerinden örneklerle açıklamış, bazılarını önceki âlimlerden farklı biçimde ele almıştır. Meselâ İbnü's-Salâh'ın Muḳaddime'de ve Nevevî'nin et-Taḳrîb'de altmış beş başlık altında incelediği hadis usulü konularını Tedrîbü'r-râvî'de doksan üçe çıkarmıştır. Ayrıca birtakım yenilikler getirdiğini belirttiği dil bilimine dair eserlerinde ve özellikle el-Müzhir'de usûl-i hadîsin tasnif yöntemini kullandığını, bunun kendisine ait bir icat olduğunu söylemiştir (Derûbî, XXVII/64 [2003], s. 56).

Hadis ilmine dair belli başlı konulardaki görüşlerini sıralayacağını söyleyen (et-Teḥaddüs̱, s. 234), ancak bilinmeyen bir sebeple bu listeyi yarım bırakan Süyûtî'nin hadisle ilgili bazı görüşleri şöyledir: 1. Müteahhirîn döneminde önceden hakkında hüküm bulunmayan bir hadisin sahih li-zâtihî olduğuna değil sahih li-gayrihî olduğuna hükmedilebilir. 2. Râviler hakkında cerh ve ta'dîl yapma imkânı kalmadığından hadislerin sıhhati konusunda artık kitaplara güvenmek gerekir (Şerḥu Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī, s. 147). 3. Cevâmiu'l-kelim olmamak kaydıyla hadislerin mâna ile rivayeti câizdir. 4. Mütevâtir için gerekli asgari râvi sayısı ondur. 5. Hadiste yalancılığı sabit olan kişi tövbe etse de rivayetleri kabul edilmez (et-Teḥaddüs̱, s. 234; Lahhâm, s. 400). 6. Bir hadisin mevzû olduğu metnine bakılarak da anlaşılabilir (Tedrîbü'r-râvî, I, 274). 7. Buhârî ve Müslim'in ortaklaşa rivayet ettikleri hadislerin sıhhati kesindir ve kesin bilgi ifade eder. 8. İcâzetsiz mükâtebe sadece icâzetten ve münâvelenin birçok çeşidinden üstündür. 9. Hadislerin i'mâli ilgasından evlâdır (Ṭarzü'l-ʿimâme, II, 749-750).

Eserleri. Süyûtî'nin esas kıymetinin asılları kaybolmuş birçok kitaptan alıntı, ihtisar ve cem' yaparak bu metinleri günümüze aktarmasından kaynaklandığı düşüncesinde (meselâ bk. Abdülilâh Nebhân, XV/57 [1994], s. 89-90; Conrad, XI, 520-521) haklılık payı bulunmakla birlikte özellikle olgunluk döneminde kendine has bir üslûpla şahsî görüşlerini de ifade etmiştir. Henüz otuz yaşına gelmeden eserleri Hindistan'tan Afrika'ya, Hicaz'dan Anadolu'ya ulaşacak kadar meşhur olmuştur (et-Teḥaddüs̱, s. 155-159; Ṭarzü'l-ʿimâme, II, 687; ed-Deverân, I, 397). İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden mektupla gönderilen sorulara cevap yazması, katıldığı tartışmalara dair eserlerinin insanlar arasında merak uyandırması, hocası Kâfiyeci'nin onu her zaman kollaması ve Anadolu'ya giden talebelerinden eserlerini yanlarında götürmelerini istemesi (Ṣâḥibü seyf, I, 560), çeşitli ülkelerden gelenlerin onun yanında uzun süre kalıp eserlerini istinsah

etmeleri Süyûtî'nin eserlerinin yayılmasını sağlamıştır. Bu husus onun için aynı zamanda önemli bir geçim kaynağı olmuş, kitaplarından elde ettiği gelirle hem kendisi hem de kitaplarını istinsah eden öğrencileri geçimlerini sağlamıştır. Öte yandan sultanlardan yardım almayı kabul etmemiş, devlet tarafından kendisine gönderilen paraları dağıtmıştır. Süyûtî'nin yazdığı her konuda mümkün olduğunca çok görüşe yer vermesi, eserlerinin mukaddimelerinde o konuda yazılmış önceki eserleri, kendi kitabını onlardan ayıran yönleri, kaynaklarını ve yöntemini belirtmesi onun eserlerinin belirgin özelliklerindendir. Süyûtî'ye göre çok eser yazmak ve bu sayede görüşlerinden insanların istifade etmesini sağlamak bir müctehidin ve müceddidin vasıflarındandır (et-Teḥaddüs̱, s. 225-226; er-Red, s. 149; Ṭarzü'l-ʿimâme, II, 687). Kendisinin farklı tarihlerde oluşturduğu fihristlere ve kitaplarındaki kayıtlara göre eserlerinin sayısı 295 ile 555; Şâzelî, Dâvûdî ve İbn İyâs gibi talebelerinin sayımına göre 529 ile 600; İbnü'l-İmâd, Bağdatlı İsmâil Paşa ve Brockelmann'a göre 500 ile 639 arasında değişmektedir. Çağdaş araştırmacılardan Şerkāvî İkbâl bu sayıyı 725 (Mektebetü'l-Celâl, s. 384-385), Hâzindâr ve Şeybânî ise 981 (Delîlü maḫṭûṭât, s. 282) olarak göstermektedir. Bu husustaki en kapsamlı listeyi yapan İyâz Hâlid et-Tabbâ' 1194 sayısına ulaşmakta, bunlardan 331'inin matbu, 431'inin yazma, 432'sinin kayıp olduğunu söylemektedir (el-İmâmü'l-Ḥâfıẓ, s. 312-313). Sayılardaki farklılıklar bazı eserlerin birkaç adla anılması, bazılarının Süyûtî tarafından imha edilmesi (Abdülkādir eş-Şâzelî, s. 121), bir kısmının diğer bir eserinin parçası olması gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Süyûtî kendi eserlerini yedi grup halinde şöyle sıralamıştır: 1. Daha önce benzeri yazılmamış olanlar (on sekiz adet); 2. Benzeri yazılmış veya yazılabilecek olanlar (elli adet); 3. Yirmi ile yüz sayfa arasındaki kitaplar (altmış adet); 4. Fetvalar dışında on sayfa civarındaki eserler (102 adet); 5. On sayfa civarındaki fetvalar (seksen adet); 6. Öğrencilik yıllarında yazdığı fakat önemsemediği eserler (kırk adet); 7. Yarım kalmış eserler (seksen üç adet; bk. et-Teḥaddüs̱, s. 105-136).

Tefsir ve Kur'an İlimleri (aş.bk.): Hadis. 1. Cemʿu'l-cevâmiʿ*. Bütün hadislerin 200.000 civarında olduğunu düşünen Süyûtî bu eserinde 100.000'e yakın hadis derlemiş, ancak vefatı üzerine eser yarım kalmıştır. Hadislerin derlendiği kaynakların bir kısmının günümüze ulaşmaması eserin kıymetini arttırmaktadır (Kahire 1970; nşr. Hâlid Abdülfettâh Şibl, Beyrut 2000). Abbas Ahmed Sakr ve Ahmed Abdülcevâd, el-Câmiʿu'ṣ-

ṣaġīr, Ziyâdetü'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr ve el-Câmiʿu'l-kebîr'deki hadisleri mükerrerlerini çıkarmak suretiyle birleştirmişler ve Câmiʿu'l-eḥâdîs̱ adıyla neşretmişlerdir (I-IX, baskı yeri yok, 1984; Beyrut 1994). Brockelmann'a göre Süyûtî'nin Câmiʿu'l-mesânîd adlı eseri Cemʿu'l-cevâmiʿ ile aynı kitaptır ve Kahire'de 1321'de basılmıştır (Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, VI, 622). 2. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr*. Süyûtî Cemʿu'l-cevâmiʿden özetlediği bu eserinde 10.010 veciz kavlî hadisi alfabetik olarak sıralamış, hadislerin sıhhat durumunu ve kaynaklarını kısaltmalarla göstermiştir. Eser Kahire'de (meselâ 1284, 1286), Marsilya'da (1851, Fransızca tercümesiyle birlikte), Beyrut'ta (nşr. Heysem Nizâm Temîm, el-Fetḥu'l-kebîr'le birlikte; 1970, 1981, 2000, Cemʿu'l-cevâmiʿ içinde, 2004), Riyad'da (1988, et-Teysîr'le birlikte) ve Mekke'de (1998, Feyżü'l-ḳadîr'le birlikte) yayımlanmıştır. Kitap üzerine ihtisar, şerh, hâşiye, nazım, tercüme vb. türlerde birçok çalışma yapılmıştır. 3. et-Tevşîḥ ʿale'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin şerhidir (nşr. Rıdvân Câmi' Rıdvân, Riyad 1998; nşr. Alâ İbrâhim Ezherî, Beyrut 2000). Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî eseri Rûḥu't-Tevşîḥ ʿale'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ adıyla ihtisar etmiş (Kahire 1298), Fâize Ahmed Sâlim Bâferec (I. kısım) ve Hayât Sıddîk Abdülvâhid (II. kısım) et-Tevşîḥ üzerine doktora tezi hazırlamıştır (1418, Câmiatü Ümmi'l-kurâ). 4. ed-Dîbâc ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc. Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî'nin muhtasarı Veşyü'd-Dîbâc ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc'ı ile birlikte yayımlandığı gibi (Kahire 1299) Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî (Huber 1996), Muhammed Adnân Dervîş, Heysem Temîm (Beyrut, ts., Muhammed Zekeriyyâ el-Kandehlevî'nin ta'likleriyle birlikte) ve Ahmed Fethî Hicâzî (Beyrut 2006) tarafından

da neşredilmiştir. 5. Mirḳātü'ṣ-ṣuʿûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd (Kahire 1298). Dimnâtî eseri Derecâtü Mirḳāti'ṣ-ṣuʿûd adıyla ihtisar etmiştir (Kahire 1298). 6. Ḳūtü'l-muġtez̠î ʿalâ Câmiʿi't-Tirmiz̠î. Özellikle Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin ʿÂriżatü'l-aḥvez̠î'sine dayalı muhtasar bir şerh olup (Kanpûr 1299) Dimnâtî tarafından Nefʿu Ḳūti'l-muġtez̠î adıyla ihtisar edilmiştir (Kahire 1299). 7. Zehrü'r-rübâ ʿale'l-Müctebâ (Kahire 1894, 1930, 1964, Sünenü'n-Nesâʾî ile birlikte; nşr. Mustafa Âşûr, Kahire, ts.; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1988, Sünenü'n-Nesâʾî ile birlikte; I-II, Kahire 1312, 1348, 1932; I-VIII, 1964; Kanpûr 1848, 1882; Delhi 1272-1281, Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin hâşiyesiyle birlikte). 8. Miṣbâḥu'z-zücâce ʿalâ Süneni İbn Mâce (Delhi 1847, 1282; Kahire 1299, Sünenü İbn

Mâce ile birlikte). 9. Keşfü'l-muġaṭṭâ fî şerḥi'l-Muvaṭṭâ (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 129). 10. Tenvîrü'l-ḥavâlik ʿalâ Muvaṭṭaʾi Mâlik. Keşfü'l-muġaṭṭâ'ın muhtasarı olup Kahire'de (1885, 1343, 1934, 1937, 1951, el-Muvaṭṭaʾ ile birlikte) ve Beyrut'ta (1973, 1988; nşr. Muhammed Abdülazîz Hâlidî, 2002, 2007) yayımlanmıştır. 11. İsʿâfü'l-mübeṭṭaʾ bi-ricâli'l-Muvaṭṭaʾ. Eserde el-Muvaṭṭaʾda ismi geçen yaklaşık 376 râvi alfabetik sıraya göre tanıtılmıştır (Delhi 1865, 1323/1905; Haydarâbâd 1902; Kahire 1913, 1924, 1934, 1937, 1951, el-Muvaṭṭaʾ ile birlikte; nşr. Saîd Muhammed Lahhâm, Beyrut 1408, el-Muvaṭṭaʾ ile birlikte; Beyrut, ts.; Mağrib 1992, el-Muvaṭṭaʾ ile birlikte; nşr. Hâlid Beşîr el-Karyûtî, Riyad-Amman 2004). 12. el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-aḫbâri (eḥâdîs̱i)'l-mevżûʿa. İbnü'l-Cevzî'nin mevzû hadisler hakkında yazdığı, ancak bazı sahih ve zayıf hadisleri de mevzû şeklinde gösterdiği el-Mevżûʿât'ını tashih etmek amacıyla iki aşamada yazılmıştır. Müellifin 870'te (1465-66) başlayıp 875'te (1470-71) tamamladığı ve el-Mevżûʿâtü'ṣ-ṣuġrâ adını verdiği ilk çalışmasındaki eleştiriler oldukça kısa olup 905'te (1500) yazdığı bu ikinci çalışması geniş kapsamlıdır. Müellifin Ẕeylü'l-Leʾâli'l-maṣnûʿa adlı eseri (Leknev 1303) bunun devamı olmayıp İbnü'l-Cevzî'nin eserinde yer vermediği mevzû hadisleri ihtiva etmektedir (bk. el-MEVZÛÂT). Eseri Muhammed Abdülmün'im Râbih yayımlamış (Beyrut 2007), Riyâz Abdullah Abdülhâdî ed-Dürerü'l-mecmûʿa bi-tertîbi eḥâdîs̱i'l-Leʾâli'l-maṣnûʿa (Beyrut 1988), Ebû Ya'lâ Muhammed Eymen eş-Şebrâvî es-Sürurü'l-mevżûʿa fî tertîbi'l-Leʾâli'l-maṣnûʿa (Beyrut 1997) ismiyle birer fihrist hazırlamıştır. Mevlüt Karayılan eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır (1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 13. en-Nüketü'l-bedîʿât ʿale'l-Mevżûʿât. Yine İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât'ına dair olan eserdeki hadisler konularına göre ayrıldıktan sonra alfabetik sıralanmakta ve kaynakları rumuzlarla gösterilmektedir (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1991). Süyûtî'nin et-Teʿaḳḳubât ʿale'l-Mevżûʿât adlı eseri (Leknev 1303; Lahor 1303; nşr. Abdullah Şa'bân, Mansûre 2004) bunun muhtasarı olup 343 hadisi ele almaktadır. 14. el-Ḳavlü'l-ḥasen fi'ẕ-ẕebbi ʿani's-Sünen. Süyûtî'nin mevzû olduğunu kabul etmediği yaklaşık 120 hadisten meydana gelen eser, İbn Hacer'in İbnü'l-Cevzî'ye itiraz mahiyetinde yazdığı el-Ḳavlü'l-müsedded'i ile kendisinin bu eser üzerine kaleme aldığı eẕ-Ẕeylü'l-mümehhed ʿale'l-Ḳavli'l-müsedded ve başkalarına ait bazı zeyillerdeki hadislere birkaç rivayet daha eklenmek suretiyle oluşturulmuştur. 15. el-Ezhârü'l-mütenâs̱ire fi'l-aḫbâri'l-mütevâtire (Kahire 1884). Muhammed b.

Caʿfer el-Kettânî buna 200'den fazla hadis ilâve ederek Naẓmü'l-mütenâs̱ir adlı eserini kaleme almıştır. Süyûtî'nin el-Fevâʾidü'l-mütekâs̱ire fi'l-aḫbâri'l-mütevâtire adlı bir eseri daha vardır (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 678). Burada en az on sahâbî tarafından rivayet edilen mütevâtir hadislerin ulaşabildiği bütün tariklerini derlemiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1301), daha sonra bu eseri Ḳaṭfü'l-ezhâri'l-mütenâs̱ire adıyla ihtisar etmiştir (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys, Beyrut 1985). 16. ed-Dürerü'l-müntes̱ire fi'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire. Müellifin 885'te (1480) kaleme aldığı ve alfabetik sıraladığı eser, Bedreddin ez-Zerkeşî'nin et-Teẕkire fi'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire (el-Leʾâli'l-mens̱ûre fi'l-eḥâdîs̱i'l-meşhûre, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1986) adlı eserinin özeti ve bazı ilâvelerle zenginleştirilmiş şeklidir (Kahire 1307, el-Fetâva'l-ḥadîs̱iyye ile birlikte; nşr. Muhammed Kâmil el-Asyûtî, Kahire 1927, el-Fetâva'l-ḥadîs̱iyye li'bn Ḥacer'le birlikte; nşr. Ahmed Saʿd Ali, Kahire 1937, el-Fetâva'l-ḥadîs̱iyye ile birlikte; Kahire 1960; nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Riyad 1983; nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ, Beyrut 1988; nşr. Mahmûd el-Arnaût - Muhammed Bedreddin Kahveci, Küveyt 1989). 17. Menâhilü'ṣ-ṣafâʾ fî taḫrîci eḥâdîs̱i'ş-Şifâʾ. Kādî İyâz'ın eserindeki hadislerin kaynaklarını tesbit etmek amacıyla yapılan ilk çalışma olup müellif hadislerin sadece hangi kitaplarda geçtiğine işaret etmiş (Kahire, ts., taşbaskı; Hindistan 1858, taşbaskı), eserin Semîr el-Kādî tarafından yapılan neşrinde (Beyrut 1988) hadislerin kaynakları tam olarak gösterilmiştir. 18. Miftâḥu'l-cenne fi'l-iʿtiṣâm (iḥticâc) bi's-sünne (Kahire 1928, 1990, 1993; nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1394; nşr. Seyyid Cemîlî, Kahire, ts.; nşr. Bedr b. Abdullah Bedr, Küveyt 1402; Beyrut 1993; nşr. Abdurrahman Fâhûrî, Halep 1979; nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1987). Eseri Yüksel Kılıçaslan (Akidede Sünnetin Yeri, İstanbul 1987), Enbiya Yıldırım (Sünnetin İslâm'daki Yeri, İstanbul 1992, 1996) ve Emin Aşıkkutlu (Sünnetin Dindeki Yeri, İstanbul 2003) Türkçe'ye çevirmiştir. 19. el-ƒaṣâʾiṣü'l-kübrâ*. Müellifin Ünmûzecü'l-lebîb fî ḫaṣâʾiṣi'l-ḥabîb adıyla ihtisar ettiği eseri (nşr. Zuhûr Ahmed Azhar, Lahor, ts.) Muhammed Abdürraûf el-Münâvî üç defa şerhetmiş (Brockelmann, VI, 615), Ahmed b. Kāsım el-Bûnî manzum hale getirmiştir. Ünmûzec, Osmanlı âlimi Hanîf İbrâhim Efendi tarafından Menhecü'l-edîb fî şerḥi Ünmûzeci'l-lebîb adıyla şerhedilmiştir. Mevlevî Emîr Hasan'ın neşrettiği eseri (Haydarâbâd 1901) Muhammed Halîl Herrâs tahkik etmiştir (I-III, Kahire 1386-87/1967; Beyrut 1985, 2003). 20. Taḥẕîrü'l-ḫavâṣ min ekâẕîbi'l-ḳuṣṣâṣ. Vâizlerin ve kıssacıların konuşmalarında mevzû hadis

kullanmalarını engellemek için kaleme alınan eserde Zeynüddin el-Irâkī’nin el-Bâʿis̱ ʿale’l-ẖalâṣ min ḥavâdis̱i’l-ḳuṣṣâṣ’ı ve daha başka eserler özetlenmekte ve ilâveler yapılmaktadır (Kahire 1932; nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1984; nşr. Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut 2002). Süyûtî’nin Taḥẕîrü’l-eyḳāẓ min ekâẕîbi’l-vuʿʿâẓ adlı bir eseri daha vardır (nşr. Ali Toksarı, Kayseri 1993). 21. et-Tenbîh (et-Tenbiʾe) bi-men yebʿas̱ühullāhü ʿalâ reʾsi külli miʾe. Müellif 899’da (1494) yazdığı bu eserinde mutlak müctehid ve IX. yüzyılın müceddidi olduğunu ileri sürmektedir. Eser, Süyûtî’nin Tuḥfetü’l-mühtedîn bi-esmâʾi’l-müceddidîn adlı manzumesiyle birlikte Abdülhamîd Şânûha (Mekke 1990) ve Abdürrahîm el-Kürdî (Türâs̱iyyât, Ocak 2004, s. 89-120) tarafından neşredilmiştir. 22. eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî (el-Menhecü’s-sevî ve’l-menhelü’r-revî fi’ṭ-ṭıbbi’n-nebevî). Eseri Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel yayımlamış (San‘a-Beyrut 1986), İngilizce tercümesini (as-Suyuti: Medicine of the Prophet) Ahmad Thomson neşretmiştir (London 1994). 23. Şerḥu’ṣ-ṣudûr bi-şerḥi ḥâli’l-müteveffâ (el-mevtâ) fi’l-ḳubûr (Kitâbü’l-Berzaẖ) (Kahire 1859, 1891, 1911;

nşr. Ahmed Seleme, Lahor 1893; Beyrut 1984; nşr. Yûsuf Ali Bedîvî, Dımaşk 1992). Süyûtî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî’nin et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve’l-âẖire adlı eserini esas alarak yazdığı kitabını (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1042), el-Fevzü’l-ʿaẓîm fî liḳāʾi’l-kerîm (nşr. Mes‘ad Abdülhamîd es-Sa‘denî - Muhammed Fâris, Beyrut 1994, 2005) ve Büşra’l-keʾîb bi-liḳāʾi’l-ḥabîb (Kahire 1859, 1911, Şerḥu’ṣ-ṣudûr’la birlikte; nşr. İltizam Ahmed es-Semnî, Kahire 1860, 1969; nşr. Mecdî İbrâhim, Kahire 1986; nşr. Meşhûr Hasan, Zerkā 1988) adıyla ihtisar etmiş, eser ayrıca Molla Halîl Siirdî tarafından kısaltılmıştır. Ali Böcül eser üzerinde bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (aş.bk.). 24. el-Budûrü’s-sâfire* ʿan (fî) umûri’l-âẖire (nşr. Ahmed Seleme, Lahor 1893; Medine, ts. [el-Mektebetü’l-ehliyye]; Lahor 1337; nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1990; Riyad, ts., nşr. Ebû Muhammed el-Mısrî, Beyrut 1991; nşr. Ebû Abdullah Muhammed Şâfiî, Beyrut 1996). Süyûtî’nin ed-Dürerü’l-ḥisân fi’l-baʿs̱ ve naʿîmi’l-cinân adlı bir eseri daha vardır (Kahire 1276, taşbaskı, 1287, 1298, 1299, 1302, 1304, 1307, 1310, 1326). 25. Eẕkârü’l-Eẕkâr. Nevevî’nin el-Eẕkâr’ının muhtasarı olup müellif tarafından Tuḥfetü’l-ebrâr adıyla şerhedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 272). 26. el-Heyʾetü’s-seniyye fi’l-heyʾeti’s-sünniyye (nşr. Anton M. Heinen, Beyrut

1982, ʿİlmü'l-heyʾeti'l-İslâmî: Islamic Cosmology adıyla ve İngilizce tercümesiyle birlikte; nşr. Seyyid Yûsuf Ahmed, Beyrut 2006). İbrâhim Karamânî tarafından genişletilen eseri Nazmîzâde Murtaza Hey'et-i Seniyye Tercümesi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 850). 27. Taḫrîcü eḥâdîs̱i Şerḥi'l-ʿAḳāʾid (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Riyad, ts.; nşr. Muhammed Adnân Dervîş, baskı yeri yok, ts. [Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye ile birlikte]). 28. ʿUḳūdü'z-zeberced ʿalâ Müsnedi'l-İmâm Aḥmed (ʿUḳūdü'z-zeberced fî iʿrâbi'l-ḥadîs̱, nşr. Ahmed Abdülfettâh Temmâm - Semîr Hüseyin Halebî, Beyrut 1987; nşr. Selmân el-Kuzât, Beyrut 1994). 29. et-Taʿẓîm ve'l-minne fî enne vâlideyi'l-Muṣṭafâ fi'l-cenne (Meclisü dâireti'l-Maârifi'n-nizâmiyye, Haydarâbâd 1866, 1915; nşr. Mustafa Âşûr, Riyad 1988, el-Fevâʾidü'l-kâmine ile birlikte; Beyrut 1989, er-Resâʾilü'l-ʿaşr içinde). Müellifin aynı konudaki diğer bazı eserleri şunlardır: Mesâlikü'l-ḥunefâ fî vâlideyi'l-Muṣṭafâ (Haydarâbâd 1334, 1915; Kahire 1934; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1959; Beyrut 1989, er-Resâʾilü'l-ʿaşr içinde; nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); ed-Derecü'l-münîfe fi'l-âbâʾi'ş-şerîfe (Haydarâbâd 1898, 1915; Beyrut 1989, er-Resâʾilü'l-ʿaşr içinde); Neşrü'l-ʿalemeyni'l-münîfeyn fî iḫyâʾi'l-ebeveyni'ş-şerîfeyn (Haydarâbâd 1915; Beyrut 1985, er-Resâʾilü't-tisʿ içinde; Beyrut 1989, er-Resâʾilü'l-ʿaşr içinde). 30. et-Tenfîs fi'l-iʿtiẕâr ʿan terki'l-fütyâ ve't-tedrîs (el-Maḳāmetü'l-Lüʾlüʾiyye). Müellif eserinde fetva ve tedrîs faaliyetlerinden ayrılmasının sebeplerini açıklamaktadır (nşr. Mustafa eş-Şek'a, Kahire 1981; nşr. Semîr Mahmûd ed-Derûbî, Beyrut 1989). 31. el-Kelâm ʿalâ ḥadîs̱i "iḥfaẓi'llâhe yaḥfaẓke". Süyûtî'nin 872'de (1467-68) Kâfiyeci'nin huzurunda verdiği ilk dersin metnidir (nşr. E. M. Sartain, Cambridge 1975, et-Teḥaddüs̱ içinde, s. 92 vd.). 32. Cüzʾ fî (Faṣlu / fażli) mevti'l-evlâd (nşr. Hâlid Abdülkerîm Cum'a - Abdülkādir Ahmed, Küveyt 1987). Süyûtî'nin ayrıca Fażlü'l-celed ʿinde faḳdi'l-veled (nşr. Muhammed Seyyid Ebû Ammih, Tanta 1990) ve el-İḥtifâl bi'l-eṭfâl (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1959) gibi eserleri vardır. 33. Sihâmü'l-iṣâbe fi'd-daʿavâti'l-mücâbe (Kahire 1889; nşr. Abdullah Muhammed Dervîş, Dımaşk 1983; nşr. Âdil Ebü'l-Meâtî, Kahire 1988; nşr. Muhammed Şekûr Hâc, Beyrut-Amman 1991). Mehmed Zihni Efendi tarafından Sihâmü'l-isâbe fî kenzi'd-daavâti'l-müstecâbe adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1313). 34. Taḫrîcü eḥâdîs̱i Şerḥi'l-Mevâḳıf (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut 1986; nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut 1986). 35. ʿAynü'l-iṣâbe fîmâ

istedrekethü ʿÂʾişe ʿale'ṣ-ṣaḥâbe. Zerkeşî'nin aynı konudaki el-İcâbe adlı eserinin bazı ilâvelerle telhisidir (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk 1983). 36. el-Eḥâdîs̱ü'l-münîfe fî fażli's-salṭanati'ş-şerîfe. Mes'ad Abdülhamîd Sa'denî tarafından neşredilen eseri (baskı yeri ve tarihi yok) Bursalı Mehmed Tâhir Türkçe'ye çevirmiştir (TSMK, Mehmed Reşad, nr. 915). 37. Mâ ravâhü'l-esâṭîn fî ʿademi'l-mecîʿ ile's-selâṭîn (nşr. Tâhâ Bû Serîh, Beyrut 1992). Müellif eseri er-Risâletü's-sulṭâniyye adıyla ihtisar etmiştir (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2121; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2682, Esad Efendi, nr. 3623, Hekimoğlu nr. 943). 38. el-Erec fi'l-ferec. İbn Ebü'd-Dünyâ'nın el-Ferec baʿde'ş-şidde'sinin muhtasarıdır (el-Erec fî edʿiyeti'l-ferec adıyla, Kahire 1317/ 1899; nşr. Muhammed Emîn el-Hancî, Kahire, ts.; Kahire 1900; Dımaşk 1931; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1988). 39. İʿlâmü'l-erîb bi-ḫudûs̱i bidʿati'l-meḥârîb (nşr. Ebü'l-Ferec İbnü's-Sıddîk, Kahire, ts.; nşr. İmâd Tâhâ Ferre, Tanta 1990 [bu neşrin mukaddimesinde risâlenin daha önce M. Zâhid Kevserî tarafından yayımlandığı belirtilmektedir]). 40. Zehrü'l-ḫamâʾil ʿale'ş-Şemâʾil. Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'sinin muhtasarıdır (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1988). 41. Mâ ravâhü'l-vâʿûn fî aḫbâri'ṭ-ṭâʿûn. İbn Hacer el-Askalânî'nin Bez̠lü'l-mâʿûn fî fażli't-ṭâʿûn adlı eserindeki hadislerin senedleri çıkarılmak suretiyle yapılmış bir muhtasardır (Beyrut 1997; Şam 1997). Süyûtî'nin hadis ilmine dair diğer eserleri arasında eş-Şâfî'l-ʿiyy ʿalâ Müsnedi'ş-Şâfiʿî, Râfiî'nin Fetḥu'l-ʿazîz fî Şerḥi'l-Vecîz'indeki hadisleri tahrîc ettiği Neşrü'l-ʿabîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i'ş-Şerḥi'l-kebîr, Ebû Hanîfe'nin el-Müsned'inin İbn Kutluboğa tarafından fıkıh bablarına göre düzenlenip şerhedilmesiyle ortaya çıkan el-Emâlî'yi esas alarak yazdığı et-Taʿlîḳatü'l-münîfe ʿalâ Müsnedi Ebî Ḥanîfe adlı şerh sayılabilir.

Hadis Usulü. 1. Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî. Nevevî tarafından İbnü's-Salâh'ın Muḳaddime'si üzerine yazılan eserin şerhidir (Kahire 1889, 1307; nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kahire 1966; Medine 1392, 1396; Beyrut 1399, 1409; Riyad 1400; nşr. İzzet Ali Atıyye, Kahire 1400-1405; nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut 1409; nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad 1994, 2005; Beyrut 1994, 2005; nşr. Muhammed Eymen b. Abdullah Şebrâvî, Kahire 2004; nşr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm, Dımaşk 2005). 2. Şerḥu Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk 1998). 3. Naẓmü'd-dürer fî ʿilmi'l-es̱er (Elfiyyetü's-Süyûṭî fî muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱). Eser İbnü's-Salâh'ın

Muḳaddime'sinin manzum hale getirilmiş şeklidir (Kahire 1332; nşr. Ahmed b. Yûsuf Kādirî, Dımaşk 2000; nşr. Ebû Muâz Târık b. İvedullah b. Muhammed, Kahire 2004). Daha sonra bu manzume müellif tarafından el-Baḥrü'llezî zeḫar fî şerḥi Elfiyyeti'l-es̱er adıyla şerhedilmiştir (nşr. Ebû Enes Enîs b. Ahmed b. Tâhir, Medine 1999). Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Vellüvî, Süyûtî'nin Elfiyye'sini İsʿâfü ẕevi'l-vaṭar bi-şerḥi Naẓmi'd-dürer ismiyle şerhetmiştir. 4. Esbâbü vürûdi'l-ḥadîs̱ (el-Lümaʿ fî esbâbi'l-ḥadîs̱). Eserde fıkıh bablarına göre sıralanan doksan sekiz hadisin farklı rivayetleriyle birlikte vürûd sebepleri anlatılmaktadır (nşr. Yahyâ b. İsmâil Ahmed, Beyrut 1984,

2008; Kahire 1409/1988; nşr. Gıyâs Abdüllatîf Dahdûh, Beyrut 2004). Necati Tetik ve Abdülmecid Okçu eseri Hadisler ve Sebepleri adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Erzurum 1996). 5. ed-Dürrü'n-nes̱îr fî telḫîs̱i(muḫtaṣarı) Nihâyeti İbni'l-Es̱îr. İbnü'l-Esîr'in kitabındaki hadis metinlerinin çıkarılıp garîb kelimeler hakkındaki açıklamaların muhafaza edildiği bir muhtasardır (Kahire 1893; nşr. Abdülazîz İsmâil et-Tahtâvî, Kahire 1311, en-Nihâye ile birlikte; Kahire 1318, 1320, 1322, en-Nihâye ile birlikte). Süyûtî, bu eserde bulunmayan bazı kelimeleri ekleyip alfabetik olarak düzenlemek suretiyle et-Teẕyîl ve't-teẕnîb ʿalâ Nihâyeti'l-ġarîb'i oluşturmuştur (nşr. Abdullah el-Cebbûrî, Riyad 1982, 1983). 6. el-Medrec ile'l-müdrec. Eserde, İbn Hacer'in Taʿrîf (taḳrîb)ü'l-menhec bi-tertîb (taḳrîb)i'l-müdrec adlı kitabında yer alan ve sadece metninde idrâc bulunan yetmiş kadar rivayet senedleri çıkarılarak bir araya getirilmiştir (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Küveyt 1980). 7. Lübbü'l-Lübâb fî taḥrîri'l-Ensâb. İzzeddin İbnü'l-Esîr'in Sem'ânî'nin el-Ensâb'ını özetlediği el-Lübâb fî tehẕîbi'l-Ensâb'ın telhisidir (nşr. Petrus Johannes Veth, Leiden 1840, 1851; Beyrut, ts.; nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz - Eşref Ahmed Abdülazîz, Beyrut 1991). 8. et-Taʿrîf bi-âdâbi't-teʾlîf (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Bağdat 1969-1970; nşr. Merzûk Ali İbrâhim, Kahire 1979). 9. et-Tenḳīḥ fî mesʾeleti't-taṣḥîḥ. Hadislerin sıhhatini tesbit yöntemleri ve bunun imkânlarına dair yazılan eser Süyûtî'nin en son kitabı olarak bilinmektedir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 7913; Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 442, Süleymaniye, nr. 708).

Fıkıh. 1. el-Eşbâh ve'n-nezâʾir* fî ḳavâʾid ve fürûʿi fıḳhi'ş-Şâfiʿiyye. Süyûtî'nin İslâm hukukundaki küllî kaideleri ve benzer meselelerin tâbi

olduğu hükümleri ele alan bu eseri aynı konuda daha önce yazılmış eserlerden farklı tertip edilmiş olmasıyla dikkat çeker (nşr. Hâlid Abdülfettâh Şibl, Beyrut 1994; nşr. Abdülkerîm Fudaylî, Beyrut 2003; nşr. Muhammed Muhammed Tâmir - Hâfız Âşûr Hâfız, Kahire 2004; nşr. Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut 2005, 2007). 2. el-Ḥâvî li'l-fetâvî*. Süyûtî'nin fetvalarını bir araya getirdiği eseridir. Fıkıhla ilgili fetvalar fıkıh kitaplarının sistematiğine göre sıralanmış, bunların dışında sayısı yetmiş dokuzu bulan bazı fetvalar risâleler halinde verilmiştir. Bu risâleler Süyûtî'nin kendi fihristlerinde ve başka kaynaklarda müstakil kitap olarak zikredilir (Kahire 1351-1352, 1353; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1959; Beyrut, ts.; nşr. Abdüllatîf Hasan Abdurrahman, Beyrut 2000; nşr. Şeyh Hâlid Tartûsî, Beyrut 2005). el-Ḥâvî içinde yer alan veya ayrıca basılan risâlelerden bazıları şunlardır: Ḥüsnü'l-maḳṣıd fî ʿameli'l-mevlid (Kahire 1327, 1934; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1985); Fetḥu'l-meġāliḳ fî enti tâliḳ (nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); Refʿu menâri'd-dîn ve hedmü binâʾi'l-müfsidîn (Hedmü'l-cânî ʿale'l-Bânî) (nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); Tuḥfetü'l-cülesâʾ bi-rüʾyetillâh li'n-nisâʾ (Kahire 1934; Beyrut 1984, İsbâlü'l-kisâ ile birlikte; Süyûtî, aynı konuda Muhammed b. Abdülmün'im el-Cevcerî'ye reddiye olarak el-Lafẓü'l-cevherî fî reddi ḫubâṭi'l-Cevcerî adıyla bir eser daha kaleme almıştır [Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 678; Süleymaniye, nr. 1030]); Taʿrîfü'l-fiʾe bi-ecvibeti'l-esʾileti'l-miʾe (Kahire 1934; nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); el-Cevâbü'l-muṣîb ʿan (esʾileti) iʿtirâżi'l-ḫaṭîb (nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); el-Keşf ʿan mücâvezeti hâẕihi'l-ümme el-elf (hicrî 1000. [1591] yılda kıyametin kopacağı iddialarına cevap olarak 898'de [1493] yazılmıştır; Kahire 1934; nşr. Câsim b. Muhammed Yâsîn, baskı yeri yok, 1988; nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); el-ʿUrfü'l-verdî fî aḫbâri'l-Mehdî (Kahire 1934, 1401; nşr. Ebû Ya'lâ el-Beyzâvî, Beyrut 2006; Müttakī el-Hindî eseri Telḫîṣü'l-beyân adıyla özetlemiştir); İnbâ(h)ʾü'l-ezkiyâ li-ḥayâti'l-enbiyâʾ (nşr. Mevlevî Muhammed Hüseyin - Mevlevî Gulâm Hüseyin, Lahor 1890, taşbaskı; Haydarâbâd 1915; Kahire 1934; nşr. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm, Mansûre 1993, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Ḥayâtü'l-enbiyâʾ fî ḳubûrihim'i içinde; nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1997); el-İʿlâm bi-ḥükmi ʿÎsâ ʿaleyhisselâm (Nüzûlü ʿÎsâ b. Meryem âḫire'z-zamân; Hz. Îsâ hakkındaki bir soru üzerine 888'de [1483] telif edilmiştir; Kahire 1934; nşr. Mustafa

Abdülkādir Atâ, Beyrut 1985; nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); el-Bâriʾ fî iḳṭâʾi'ş-şâriʾ (Kahire 1934; nşr. Subhî Lebîb, Isl., sy. 35 [Mart 1960]; nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996); el-Mebâḥiṡü'zzekiyye fi'l-mesʾeleti'd-Divrikiyye (vakıflarla ilgili olarak Divriği'den gönderilen [Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1077] bir soruya verdiği cevaptır; Kahire 1934). 3. er-Red ʿalâ men aḫlede ile'l-arż ve cehile enne'l-ictihâde fî külli ʿaṣrin farż (nşr. Halîl el-Meys, Beyrut 1983; nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1984). Süyûtî bu eserinde ve Taḳrîrü'l-istinâd fî teysîri'l-ictihâd adlı kitabında (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1983) ictihadın her dönemde farz olduğunu söylemiştir. 4. el-Ḳavlü'l-müşrıḳ fî taḥrîmi'l-iştiġāl bi'l-manṭıḳ. Müellifin Aristo mantığının kullanılmasına karşı çıkmak üzere telif ettiği dört eserin ilki olup 867 (1463) veya 868'de yazılmıştır (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1959; nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996). 5. Ṣavnü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm ʿan fenneyi'l-manṭıḳ ve'l-kelâm. İbn Teymiyye'nin er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn adlı eserinden ihtisar edilerek oluşturulan Cehdü'l-ḳarîḥa fî taḥrîri(tecrîdi)'n-Naṣîḥa'ya ilâveler yapılmak suretiyle meydana getirilen eserde bir müctehidin mantık bilmesinin gerekli olmadığı fikri savunulmuştur (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire 1947, 1970; nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Suâd Abdürrâzık, Beyrut 1970; Kahire 1970; nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 2007). Vâil b. Hallâk mukaddime ve dipnotlar ekleyerek Cehdü'l-ḳarîḥa'yı İngilizce'ye çevirmiş (Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, Oxford 1993), Muftî Alî de eser hakkında bir inceleme yapmıştır ("Jalal al-Din al-Suyuti against Logic and Kalam: Analysis and Significance of Sawn al-Mantiq wa'l-Kalâm an Fannay al-Mantiq wa'l-Kalâm", HI, XXVIII/2) (2005). 6. Şerḥu't-Tenbîh (Beyrut 1996, et-Tenbîh'le birlikte). Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair eserinin şerhi olup müellif et-Teḥaddüṡ'ü yazdığı tarihte henüz hac bahsine kadar getirebildiği bu şerhi (bk. s. 109) daha sonra tamamlamıştır. 7. (Münteḳā) el-Yenbûʿ fî-mâ zâde ʿale'r-Ravża mine'l-fürûʿ (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1992, er-Ravża ile birlikte). 8. İrşâdü'l-mühtedîn ilâ nuṣreti'l-müctehidîn. Mutlak ictihadın şartlarına dairdir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 67; Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 678; Süleymaniye, nr. 10309). 9. el-Muʿtaṣar fî taḳrîri ʿibâreti'l-Muḫtaṣar. Halîl b. İshak el-Cündî'nin eserindeki bazı müşkil ibareler açıklanmaktadır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1731; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3553; Hekimoğlu, nr. 943; Lala İsmâil, nr. 678; Fâtih, nr. 5294).

Usûl-i Fıkıh, Usûlü'd-dîn, Tasavvuf. 1. el-Kevkebü's-sâṭıʿ fî naẓmi Cemʿi'l-cevâmiʿ (Kahire 1923, 1998). Sübkî'ye ait eserin manzum şekli olup Süyûtî kitabı Şerḥu'l-Kevkebi's-sâṭıʿ adıyla şerhetmiştir

(nşr. Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im - Müntasır Muhammed Abdüşşâfi', Kahire 2007). 2. Teʾyîdü'l-ḥaḳīḳati'l-ʿaliyye ve teşyîdü'ṭ-ṭarîḳati'ş-Şâẕeliyye (nşr. Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk, Kahire 1934; nşr. Muhammed Hüseynî Mustafa, Halep 2002; nşr. Âsım Kiyâlî, Beyrut 2006). 3. Tenzîhü'l-iʿtiḳād ʿani'l-ḥulûl ve'l-ittiḥâd. Süyûtî'nin tasavvuf anlayışını içeren bir risâledir (Kahire 1934; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1959; nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996). 4. İsbâlü'l-kisâʾ ʿale'n-nisâʾ (Beyrut 1984). Müellif, Defʿu'l-esâʾ olarak da bilinen eseri (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1559) Refʿu'l-esâʾ ʿani'n-nisâʾ adıyla ihtisar etmiştir. Süyûtî'nin usûlü'd-dîn sahasında ayrıca (el-İḳtiṣâd fî) Şerḥi'l-Kevkebi'l-Veḳḳād fi'l-iʿtiḳād (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2350), Teşyîdü'l-erkân min "leyse fi'l-imkân ebdeʿu mimmâ kân" (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1403; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2707), el-Berḳu'l-vâmiż fî şerḥi Yâʾiyyeti İbni'l-Fârıż (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1872; Süleymaniye, nr. 708; Şehid Ali Paşa, nr. 1320) adlı çalışmaları bulunmaktadır.

Lugat, Sarf, Nahiv. 1. el-Müzhir* fî ʿulûmi'l-luġa. Süyûtî'nin lugat ilimlerine dair en kapsamlı eseridir (nşr. Muhammed Saîd er-Râfiî, Kahire 1325; nşr. Fuâd Ali Mansûr, Beyrut 1998). 2. Cemʿu'l-cevâmiʿ*. Müellifin en çok emek verdiği çalışmalarından biri olduğunu söylediği kitap usulcülerin metodolojisi esas alınarak telif edilmiştir (Kahire 1327, Muhammed Bedrüddin en-Na'sânî'nin şerhiyle birlikte; nşr. Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî, Kahire 1328, ed-Dürerü'l-levâmiʿ ile birlikte; [Mecmaʿu'l-buḥûṡi'l-İslâmiyye], Kahire 1974; Beyrut 1973). I. cildi Abdüsselâm Muhammed Hârûn ve Abdülâl Sâlim Mekrem, diğer ciltleri Abdülâl Sâlim Mekrem tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (I-VI, Küveyt 1400/1980). Süyûtî bu eserini Hemʿu'l-hevâmiʿ adıyla şerhetmiştir (nşr. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî, Kahire 1909-1910; nşr. Seyyid Muhammed Bedreddin el-Halebî, Kahire 1327; nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn - Abdülâl Sâlim Mekrem, Küveyt 1975-1979; Beyrut 1992; Kahire 2001; nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Kahire, ts.; nşr. Ahmed

Şemseddin, Beyrut 2006). 3. el-Eşbâh ve'n-nezâʾir* fî'n-naḥv. Müellif bu kitabının bir benzerinin yazılmadığını söylemiştir (nşr. Hasan b. Ahmed el-Hanefî, Haydarâbâd 1898 [2. bs., 1940]; nşr. Fâyiz Tarhînî, Beyrut 1404, 1984; Kahire 2003; nşr. Gureyd eş-Şeyh, Beyrut 2007). Abdülilâh Nebhân, el-Fehârisü'l-mufaṣṣal li'l-eşbâh ve'n-neẓâʾir fî'n-naḥv li's-Süyûṭî adıyla bir eser yazmıştır (Kahire 1998). 4. el-İḳtirâḥ fî uṣûli'n-naḥv ve cedelih. Müellifin en çok önemsediği eserlerinden olup bir mukaddime ile yedi fasıldan oluşmaktadır (Haydarâbâd 1892; Delhi 1895; Halep 1940; nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul 1975; nşr. Ahmed Selîm el-Hımsî - Muhammed Ahmed Kāsım, Beyrut 1988; nşr. Mahmûd Fucâl, Suudi Arabistan 1989; nşr. Abdülhakîm Atıyye, Dımaşk, ts.; nşr. Muhammed Süleyman Ya'kūt, İskenderiye 2006; nşr. Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut 2007). 5. Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik (el-Behcetü'l-merḍıyye). Süyûtî'nin es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl ʿalâ Şerḥi İbn ʿAḳīl adlı hâşiyesiyle Bahâeddin İbn Akīl şerhini birleştirmek suretiyle meydana getirdiği bir eserdir (Leknev 1247; Tahran 1248, 1268, 1282, 1284; Kerbelâ 1854; Kahire 1282, 1874, 1892, 1314, 1901, el-Ezhârü'z-Zeyniyye ile birlikte; Tebriz 1286; nşr. Abdülkādir Ahmed, Dımaşk, ts.; nşr. Sâlih Süleyman el-Umeyr, Riyad, ts.; nşr. Mustafa Hüseynî Deştî, Kum 2005; Kahire 2000; İstanbul 2005). 6. el-Ferîde fi'n-naḥv. 885'te (1480) kaleme alınan Elfiyye üzerine müellifi el-Meṭâliʿu's-saʿîde adıyla bir şerh yazmış (nşr. Süleyman Hammûde, İskenderiye 1401), İbn Zekrî el-Fâsî de eseri el-Mühimmâtü'l-müfîde ismiyle şerhetmiştir (Fas 1319; Kahire 1913; nşr. Abdülkerîm Midrâs, Bağdat 1977; nşr. Nebhân Yâsîn Hüseyin, Bağdat 1977). 7. Şerḥu şevâhidi Muġni'l-lebîb. İbn Hişâm'a ait eserin şevâhid şerhlerindendir (Tahran 1271; nşr. Muhammed Mahmûd İbnü't-Telâmîd, Kahire 1904; Beyrut 1966, Kahire 1904 baskısı esas alınarak; nşr. Ahmed Zâfir Kucân, Beyrut, ts., Dımaşk 1967). Süyûtî'nin aynı eser üzerinde iki şerhi daha vardır: Tuḥfetü'l-ḥabîb bi-nüḥâti Muġni'l-lebîb (nşr. Hasan Melh - Sehî Na'ce, İrbid 2005), el-Fetḥu'l-ḳarîb fî ḥavâşî Muġni'l-lebîb (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2960; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4536, Damad İbrâhim Paşa, nr. 1054, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1037, Yazma Bağışlar, nr. 1221). 8. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-Kâfiye. Adı bilinmeyen bir müellifin 657 (1259) yılında yazdığı bir manzumenin (Tabbâ'a göre İbn Mâlik'in el-Kâfiye'sinin, bk. el-İmâmü'l-Ḥâfıẓ, s. 365) şerhidir (nşr. Nâsır Hüseyin Ali, Dımaşk 1989). 9. eş-Şemʿatü'l-muḍîʾe fî ʿilmi'l-ʿArabiyye. Süyûtî'nin ilk eserlerinden iki varaklık bir muhtasar olup Muhammed ed-Dimyâtî tarafından el-Mişkâtü'l-

fetḥiyye adıyla şerhedilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1065). Hişâm Saîd Mahmûd'un el-Mişkâtü'l-fetḥiyye ile birlikte neşrettiği (Bağdat 1983) esere dair Muhammed Abdürraûf el-Münâvî el-Muḥâḍaratü'l-vefiyye ismiyle bir çalışma yapmıştır. 10. el-Aḫbârü'l-merviyye fî sebebi vażʿi'l-ʿArabiyye (nşr. Mevlevî Muhammed Hüseyin - Mevlevî Gulâm Hüseyin, Lahor 1891; İstanbul 1302, et-Tuḥfetü'l-behiyye içinde; Beyrut 1981, İstanbul 1302'den ofset; nşr. Abdullah el-Cübûrî, Beyrut 1982, Resâʾil fi'l-fıḳh ve'l-luġa içinde). 11. el-Münâ fi'l-künâ. Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in el-Muraṣṣaʿının künyelerle ilgili bölümünün muhtasarıdır (nşr. C. F. Seybold, ZDMG, XLIX [1895], s. 231-243). 12. Dîvânü'l-ḥayevân. Müellifin Demîrî'nin Ḥayâtü'l-ḥayevân'ından 901'de (1495-96) yaptığı bir ihtisarın ilk cildi olup II. cildi Ẕeylü'l-ḥayevân adını taşımaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4170; Nuruosmaniye Ktp., nr. 80). Eserin I. cildini Abraham Ecchellensis Latince'ye çevirmiştir (nşr. Samuel Bochart, Paris 1647). Süyûtî bu alanda şu eserlerinden de bahsetmektedir: el-İlmâʿ fi'l-itbâʿ (İbn Fâris'in Arapça'daki pekiştirme kelimelerini derlediği el-İtbâʿ ve'l-müzâvece adlı sözlüğünün eksikleri tamamlanmış ve ihtisar edilmiş şeklidir); en-Nüket ʿale'l-Elfiyye ve'l-Kâfiye ve'ş-Şâfiye ve Şüzûrü'ẕ-ẕeheb ve'n-Nüzhe (müellif 867'de [1463] başladığı bu eserini 895'te [1490] tamamlamıştır [Brockelmann, VI, 666]; Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., nr. 880); el-Ker ʿalâ ʿAbdilber (bir âyetin i'rabı hakkındaki bu eser Hanefî fakihi Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne'ye reddiyedir [Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil Paşa, nr. 678; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 161]); Tuḥfetü'n-nücebâ fî ḳavlihim hâẕâ büsran aṭyebü minhü raṭben (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'n-naḥv içinde).

Meânî, Beyân, Bedî'. 1. ʿUḳūdü'l-cümân fi'l-meʿânî ve'l-beyân (Bulak 1876; Kahire 1939). Müellifin 872'de (1467-68) yazdığı eser Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-miftâḥ'ının manzum şekli olup onu ayrıca Ḥallü'l-ʿUḳūd adıyla şerhetmiştir (Bulak 1876; nşr. Ahmed eş-Şîrâzî, Dehli 1898; Kahire 1884, Şerḥu'd-Demenhûrî ile birlikte; Kahire 1321, 1939). 2. Naẓm (Tanẓîm)ü'l-bedîʿ fî medḥi'ş-şefîʿ. İbn Hicce'nin Hz. Peygamber'e methiye olarak kaleme aldığı el-Bedîʿiyye'sine nazîredir. 133 beyitten meydana gelen ve 147 bedîî sanat

ihtiva eden eser, müellifin Şerḥu Naẓmi'l-bedîʿ (el-Cemʿ ve't-tefrîḳ beyne'l-envâʿi'l-bedîʿiyye) adlı şerhiyle birlikte basılmıştır (Kahire 1880; nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz, Halep 1995). 3. Cene'l-

cinâs (nşr. Hamza ed-Demirdâş Zağlûl, Kahire 1982; nşr. Muhammed Rızk el-Hafâcî, Kahire 1986).

Edebiyat. Süyûtî'nin edebiyatla ilgili en önemli eserleri makāmeleridir. Çeşitli konulardaki yedi makāmesini el-Maḳāmâtü'l-mecmûʿa adıyla bir araya getirmiş, makāmeler daha sonra birçok kişi tarafından derlenmiştir. Bunların içinde en geniş hacimlisi, Semîr Mahmûd ed-Derûbî'nin bir mukaddimeyle birlikte Şerḥu Maḳāmâti Celâliddîn es-Süyûṭî adıyla yaptığı neşir olup yirmi dokuz makāme ihtiva etmektedir (Beyrut 1989). Bazı makāmeleri ayrıca Hindistan'da (1297), İstanbul'da (1298), Kahire'de (1275) yayımlanmış olup Kahire'de tarihsiz bir baskısı daha yapılmıştır (Maḳāmâtü's-Süyûṭî el-edebiyyetü'ṭ-ṭayyibe). Makāmelerden bazıları Osman Reşer tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir. Derûbî neşrinde yer alan makāmelerden bazıları şunlardır: 1. Ḳamʿu (ḳamḥu)'l-muʿârıż fî nuṣreti İbni'l-Fârıż. Görüşleri hakkında ortaya çıkan bir tartışmada Bikāî gibi âlimler tarafından hulûl ve ittihad anlayışına meyletmekle eleştirilen İbnü'l-Fârız'ı savunmak amacıyla kaleme alınmıştır. 2. el-Fâriḳ beyne'l-muṣannif ve's-sâriḳ. Süyûtî'nin, bazı kitaplarından intihal yaptığını iddia ettiği Kastallânî'yi isim vermeden eleştirdiği eseridir. Hilâl Nâcî tarafından yapılan tahkikinin sonunda (Beyrut 1998) ayrıntılı fihristler ve Süyûtî'nin 799 eserinin listesi yer almaktadır. Hilâl Nâcî bu eseri ilk defa kendisinin neşrettiğini söylerse de Kāsım es-Sâmerrâî'nin (ʿÂlemü'l-kütüb, II/4 [1402/1982], s. 741-752) ve Derûbî'nin neşirleri daha eskidir. 3. el-Mekkiyye (en-Nefḥatü'l-miskiyye). Müellifin hac için Mekke'de bulunduğu sırada İbnü'l-Mukrî el-Yemenî'nin ʿUnvânü'ş-şerefi'l-Vâfî'i tarzında bir günde telif ettiği eseridir (Cezayir 1865). 4. el-Kâvî fî Târîḫi's-Seḫâvî. Sehâvî'nin kendisine çok sert eleştiriler yönelttiği eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿdeki iddialarına cevap olarak telif edilmiştir. 5. Bülbülü'r-Ravża. Nil üzerindeki Ravza adası hakkındadır (İstanbul 1298; nşr. Nebîl Muhammed Abdülazîz, Kahire 1981). Süyûtî'nin diğer edebî eserleri arasında şunlar sayılabilir: el-Vesâʾil ilâ (fî müsâmereti) maʿrifeti'l-Evâʾil (Ebû Hilâl el-Askerî'nin el-Evâʾil'inin muhtasarı olmakla birlikte pek çok ilâve ile fıkıh bablarına göre yeniden düzenlenmiştir [nşr. R. Gosche, Halle 1867; nşr. Es'ad Talas, Bağdat 1950; nşr. İbrâhim Ahmed el-Adevî - Ali Muhammed Ömer, Kahire 1980; nşr. Ebû Hacer Muhammed Zağlûl, Beyrut 1986; nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Kahire 2003]); Reşfü'z-zülâl mine's-sehari'l-ḥelâl (eserde yirmi âlim evliliklerinin ilk gecesini kendi ilim

dallarının terimlerini kullanarak anlatmaktadır [Fas 1319, taşbaskı; Kahire, ts.; Beyrut 1997]); Dürerü'l-kilem ve ġureru'l-ḥikem (Zemahşerî'nin Nevâbiġu'l-kelim'i tarzında bir eserdir [Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 748]); en-Nüch fi'l-icâbe ile'ṣ-ṣulḥ (nşr. E. M. Sartain, New York 1975, et-Teḥaddüs̱ içinde); Nüzhetü'n-nedîm (nşr. Ferec el-Huvâr, Tunus 2003); el-Muḥâḍarât ve'l-muḥâverât (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5586); Eḥâsinü'l-iḳtibâs fî meḥâsini'l-iḳtibâs (Burdur İl Halk Ktp., nr. 1548-01; Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1150, Lâleli, nr. 3733); Vaḳʿu'l-es̱el fî ḍarbi'l-mes̱el (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 7913); İtḥâfü'n-nübelâʾ bi-aḫbâri'ṣ-ṣüḳalâʾ (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 708, 1030; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1579).

Tarih. 1. Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ. Zehebî'nin Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ'ının muhtasarı olup esere Zehebî'den sonra yaşayan kırk yedi hadis hâfızı eklenmiştir (Göttingen 1833; Dımaşk 1347; nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1973, 1994; Beyrut 1983, 1993). Eser ayrıca Z̠eylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ adıyla basılmıştır (Beyrut, ts., Z̠eylü Tez̠kireti'l-ḥuffâẓ li'z̠-Z̠ehebî içinde, s. 345-384). 2. Buġyetü'l-vuʿât* fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât. Süyûtî önce 300 civarında kaynaktan yararlanarak yedi ciltlik bir eser kaleme almış, ardından bunu özetleyip 2209 dil âliminin biyografisini içeren eserini meydana getirmiştir (nşr. A. Meursinge, Leiden 1839; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 2004; nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2005; nşr. Muhammed Abdürrahîm, Beyrut 2005). 3. Târîḫu'l-ḫulefâʾ (Menâhilü'ṣ-ṣafâʾ bi-tevârîḫi'l-eʾimme ve'l-ḫulefâʾ). Hz. Ebû Bekir'den müellifin devrine kadar gelen halifelerin hayatı ve bunların dönemindeki olayların kronolojik sırayla anlatıldığı bir eserdir (nşr. W. N. Lees, Kalküta 1856; Lahor 1870, 1887; Kahire 1887, 1932; nşr. Ca'fer Ali en-Necînevî, Leknev 1906; nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkī, Kahire 1932; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1952, 1964, 1969; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1988; nşr. Rıdvân Câmi' Rıdvân, Kahire 2004; nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1976; Beyrut 2005; nşr. İbrâhim Sâlih, Beyrut 2003; nşr. Saîd Mahmûd Ukayl, Beyrut 2005; nşr. Vâil Mahmûd eş-Şarkī, Beyrut 2008). İbn Hacer el-Heytemî'nin ihtisar ettiği eseri Abdülkerîm-i Münşî Farsça'ya çevirmiştir. 4. Ḥüsnü'l-muḥâḍara. Eserde Mısır'ın firavunlar dönemi, müslümanlar tarafından fethi, İslâmlaşması süreci, burada kurulan devletler, ayrıca sultanlar, devlet adamları, ileri gelen âlimler, şairler, hekimler ve Mısırlılar'ın âdetleri anlatılmaktadır (nşr. C. J.

Tornberg, Upsala 1834 [kısmî neşir]; Kahire 1861, 1864, 1903, 1906, 1909; nşr. Muhammed b. Ahmed en-Neccâr, Kahire 1881; nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1967; Beyrut 2004; nşr. Halîl Mansûr, Beyrut 1997). Müellif bu eseri ez-Zeberced adıyla ihtisar etmiştir. 5. et-Teḥaddüs̱ bi-niʿmetillâh. Süyûtî'nin otobiyografisi olup hayatı hakkında en önemli kaynak sayılır. Elisabeth Mary Sartain eser üzerinde doktora tezi hazırlayıp neşretmiş (Kahire 1975), Jalāl al-Dīn al-Suyūtī adlı çalışmasını da bu neşrin ilk cildi olarak yayımlamıştır (Cambridge 1975). 6. Naẓmü'l-ʿiḳyân fî aʿyâni'l-aʿyân. IX. (XV.) yüzyılda Mısır, Suriye, Hicaz, Irak, Endülüs gibi bölgelerde yaşamış sultan, kadı, âlim, şair ve siyaset adamlarının tanıtıldığı eser Philip Khuri Hitti tarafından neşredilmiştir (Beyrut-New York 1927; Beyrut 2001; Beyrut, ts. [New York 1927'den ofset]). 7. eş-Şemârîḫ fî ʿilmi't-târîḫ. Bu küçük hacimli eserde Süyûtî tarihlendirme, çeşitli dönemlerde kullanılan takvimlerin ve hicrî takvimin başlangıcı, tarih bilmenin faydaları, gün ve ay isimlerinin menşei gibi konulara yer vermiştir (nşr. Mevlevî Muhammed Hüseyin - Mevlevî Gulâm Hüseyin, Lahor 1890, 1892; nşr. C. F. Seybold, Leiden 1894; nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, el-Mecelletü't-târîḫiyye, I, Bağdat 1970; nşr. Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, Küveyt 1978; Frankfurt am Main 1998 [Seybold 1894'ten tıpkıbasım]; Ahmet Canbek'in bu eser üzerine hazırladığı yüksek lisans tezi için aş.bk.). 8. Muʿcemü şüyûḫî (el-Müncem fi'l-muʿcem). Süyûtî'nin önem sırasına göre üç tabakaya ayırdığı 195 hadis hocasını tanıttığı eseridir (nşr. İbrâhim Bâcis Abdülmecîd, Beyrut 1995). 9. Tebyîżü'ṣ-ṣaḥîfe bi-menâḳıbi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Haydarâbâd-Dekken 1317/1899, 1915; nşr. Muhammed Âşık, Beyrut, ts.; Beyrut 1989, er-Resâʾilü'l-ʿaşr içinde; nşr. Mahmûd Hasan Nassâr, Beyrut 1990; Karaçi 1990, M. Abdürreşîd Nu'mânî'nin

Mekânetü'l-İmâmi'l-Aʿẓam Ebî Ḥanîfe fî ʿilmi'l-ḥadîs̱'i ile birlikte). Müellifin bu konuda şu eserleri de zikredilebilir: Tuḥfetü'l-kirâm bi-aḫbâri'l-ehrâm (nşr. Sâmî Câhîn, Kahire 1992); Tezyînü'l-memâlik bi-menâḳıbi'l-İmâm Mâlik (I-IV, Kahire 1324, Kahire 1325); Ṭabaḳātü'l-uṣûliyyîn (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1047/2); el-Mülṭaḳat mine'd-Düreri'l-kâmine (İbn Hacer'in ed-Dürerü'l-kâmine'sinin muhtasarıdır); Târîḫu'l-ʿumr (İbn Hacer'in İnbâʾü'l-ġumr'una zeyildir); ʿAynü'l-İṣâbe fî maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe (İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe'sinin muhtasarıdır).

Diğer Eserleri. 1. en-Nükâye. 873’te (1468-69) yazılan eser (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1970) on dört ilim dalı ve on dört konuyla ilgili bir derleme olup müellif tarafından İtmâmü’d-dirâye adıyla şerhedilmiştir (Tahran 1891; Bombay 1891; nşr. Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî, Kahire 1899, Miftâḥu’l-ʿulûm ile birlikte; nşr. Muhammed Kâmil b. Muhammed el-Asyûtî, Kahire 1929, Miftâḥu’l-ʿulûm ile birlikte). Ayrıca Muhammed Yâsîn Abdullah Mîrganî’nin ʿUnvânü’d-dirâye adıyla şerhettiği esere Ahmed b. Ahmed es-Sinbâtî dört ilim daha ilâve edip Ravżatü’l-fühûm adıyla nazma çevirmiştir (a.g.e., a.y.; Brockelmann, VI, 671). 2. el-Lümʿa fî ecvibeti’l-esʾileti’s-sebʿa (Kahire 1349, et-Teẕkîr bi’l-mecî ve’l-mesîr içinde; nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Beyrut 1996). 3. el-Kenzü’l-medfûn ve’l-fülkü’l-meşhûn (Kahire 1288, 1303). 4. Bezlü’l-mechûd fî Ḫizâneti Maḥmûd (nşr. Fuâd Seyyid, MMMA, IV/1 [1958], s. 125-136). Süyûtî’nin diğer eserleri için Derûbî’nin neşrettiği fihristlere ve Tabbâ‘ın eserine bakılabilir (bk. bibl.).

Literatür. Süyûtî’nin öğrencileri Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî Tercemetü’l-ʿAllâme es-Süyûṭî (kısmen nşr. Muhammed Hayr el-Bikāî, Dir‘iye 2000-2001) ve Abdülkādir b. Muhammed eş-Şâzelî Behcetü’l-ʿâbidîn bi-tercemeti ḥâfıẓi’l-ʿaṣr Celâliddîn es-Süyûṭî (nşr. Abdülilâh Nebhân, Dımaşk 1998) adıyla onun hakkında biyografiler yazmışlardır. Çağdaş müellifler de Süyûtî’nin hayatına dair birçok eser kaleme almıştır. et-Teḥaddüs̱’le ilgili doktora tezi hazırlayan Elisabeth Mary Sartain, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī adlı eserinde Süyûtî’nin hayatını anlatmakta, ayrıca içerdiği notlar sebebiyle bu eser, et-Teḥaddüs̱’ün doğru anlaşılması bakımından önem taşımaktadır. Bu eserin bazı kısımları Hasan Nûreddin tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 2002). Sa‘dî Ebû Habîb’in Ḥayâtü Celâliddîn es-Süyûṭî maʿa’l-ʿilm mine’l-mehdi ile’l-laḥd adlı eseri (Dımaşk 1993) onun hayatını edebî açıdan anlatması yönüyle değerlidir. Süyûtî’nin makāmeleri üzerinde yıllarca çalışan Semîr Mahmûd ed-Derûbî yirmi dokuz makāmeyi Şerḥu Maḳāmâti’s-Süyûṭî adıyla şerhetmiştir (Beyrut 1989). Ahmed el-Hâzindâr ve Muhammed İbrâhim eş-Şeybânî’nin hazırladığı Delîlü maḫṭûṭâti’s-Süyûṭî ve emâkinü vücûdihâ (Küveyt 1983), Süyûtî’nin eserlerinin hangi kütüphanelerde bulunduğunu gösteren en kapsamlı çalışmadır. Fakat bu eserin kaynak göstermede ilmî standarda uyulmaması, bazı kitap isimlerinin yanlış okunması, iki kitabın tek kitap gibi verilmesi, Süyûtî’nin fihristlerinin görülmeden hazırlanması ve Brockelmann’dan

faydalanılmamış olması gibi kusurları vardır (Derûbî, MMLAÜr., XIII/56 [1999], s. 182). Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl'in Mektebetü'l-Celâl es-Süyûṭî adlı çalışması da (Rabat 1977) alfabetik olarak sıraladığı Süyûtî'nin eserleri hakkında önemli bilgiler vermesine rağmen onun kendi fihristleri görülmeden hazırlanmıştır (a.g.e., XXIII/56 [1999], s. 180). Süyûtî'nin tefsir ilmindeki yeri hakkında, Muhammed Yûsuf eş-Şürbâcî'nin Tunus Zeytûne Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırladığı el-İmâm es-Süyûṭî ve cühûdühû fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı eseriyle (Dımaşk 2001) el-İtḳān'ın kaynakları üzerine Olaf Tyllack'ın Die Quellen Des Itqân von Suyûtî (Münih 1952) ve Kenneth E. Nolin'in The 'Itqan' and Its Sources: A Study of 'Al-Itqan fi Ulum Al-Quran' by Jalal al-Din Al-Süyûtî with reference to 'Al-Burhan fi Ulum Al-Quran' by Badr al-Din Al-Zarkashi (Hartford 1968) isimli doktora tezleri burada zikredilmelidir. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm'ın el-İmâmü'l-Ḥâfıẓ Celâlüddîn es-Süyûṭî ve cühûdühû fi'l-ḥadîs̱ ve ʿulûmihî'si (Dımaşk 1994) Süyûtî'nin hadis ilmindeki yeri hakkında yapılan en kapsamlı çalışmalardan biridir. Süyûtî'nin Arap dili alanındaki yerine dair önemli bir çalışma Ignaz Goldziher'e ait "Zur Charakteristik Gelâl ud-dîn us-Sujûtî's und seiner literarischen Thätigkeit" başlıklı makaledir (Sitzungsberiche der Philosophisch-historischen Classe der Akademie der Wissenschaften, LXIX [Wien 1871], s. 7-28). Michael Barry tarafından İngilizce'ye çevrilen makaleyi J. O. Hunwick ilâve notlar ve düzeltmelerle "Ignaz Goldziher on al-Süyûtî" adıyla yayımlamıştır (MW, VII, [1978], s. 79-99). Tâhir Süleyman Hammûde tarafından Süyûtî hakkında yakın dönemde yapılan bir çalışma, Celâlüddîn es-Süyûṭî: ʿAṣruhû ve ḥayâtühû ve âs̱âruhû ve cühûdühû fi'd-dersi'l-luġavî adını taşımaktadır. Eser, Arap dünyasında Süyûtî hakkındaki ilk doktora tezi olup (1971) 1989'da Beyrut'ta neşredilmiştir. Mustafa Muhammed eş-Şek'a'nın "Mevsûatü'd-dirâsâti's-Süyûtiyye" serisinin ilk kitabı olarak neşredilen Celâlüddîn es-Süyûṭî: Mesîretühü'l-ʿilmiyye ve mebâḥis̱ühü'l-luġaviyye'siyle (Kahire 1981) Abdülâl Sâlim Mekrem'in Celâlüddîn es-Süyûṭî ve es̱eruhû fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye adlı eseri de (Beyrut 1989) burada anılmalıdır. Muhammed Celâl Şeref, Celâlüddîn es-Süyûṭî: Menhecühû ve ârâʾühü'l-kelâmiyye'sinde (Beyrut, ts.) Süyûtî'nin mantık, kelâm ve akaide dair bazı görüşlerini incelemiştir. Süyûtî'nin ölümünün 500. yıl dönümü münasebetiyle Ezher Üniversitesi ile ISESCO tarafından 3-5 Nisan 1993'te düzenlenen sempozyumun tebliğleri el-İmâm Celâlüddîn es-Süyûṭî: Faḳīhen ve luġaviyyen ve muḥaddis̱en ve müctehiden adıyla

yayımlanmıştır (Beyrut 2001). Ayrıca et-Türâs̱ü'l-ʿArabî (XIII/51, Nisan 1994) ve Mecelletü Mecmaʿi'l-luġati'l-ʿArabiyye bi-Dımaşḳ (LXVII/4, Ekim 1992) dergileri Süyûtî özel sayıları çıkarmıştır.

Süyûtî hakkında Türkiye'de gerçekleştirilen akademik çalışmaların sayısı çok azdır. 2008 yılı itibariyle Süyûtî'ye dair sadece bir doktora tezi yapılmış (Recep Aslan, 2007, Süyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Süyûtî ile ilgili olarak çoğu edisyon kritik, tercüme ve eser tanıtımı türünden sekiz yüksek lisans tezi hazırlanmıştır: Mahmut Kavaklıoğlu (1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mevlüt Karayılan (1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Şahabettin Ergüven (1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Caner Akdemir (2000, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Böcül (2005, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Murat Atasoy (2006, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Emel Keleş (2007, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ahmet Canbek (2008, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, et-Teḥaddüs̱ bi-niʿmetillâh (nşr. E. M. Sartain), Cambridge 1975, s. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 20, 39-42, 45, 88, 90, 92, 105-136, 137, 155-159, 165, 205, 225-226, 234, 235, 240, 249-251; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 336, 338, 339, 442; a.mlf., Buġyetü'l-vuʿât, I, 118, 167, 377, 472; a.mlf., el-Müncem fi'l-muʿcem (nşr. İbrâhim Bâcis Abdülmecîd), Beyrut 1995, s. 86-87, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 23-24; a.mlf., Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979,

I, 274; II, 139; a.mlf., Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 381, 382; a.mlf., Naẓmü'l-ʿikyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 152, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 18; a.mlf., Tebyîżü'ṣ-ṣaḥîfe fî menâḳıbi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (er-Resâʾilü'l-ʿaşr içinde), Beyrut 1409/1989, s. 256-257; a.mlf., ed-Dîbâc ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc (nşr. M. Adnân Dervîş - Heysem

Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam), I, 20; a.mlf., Şerḥu Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī (nşr. Abdullah M. ed-Dervîş), Dımaşk 1998, s. 147; a.mlf., el-Ḥâvî li'l-fetâvî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 385; II, 123-166, 191 vd., 248, 277 vd., 483, 507, 567; a.mlf., Tenzîhü'l-iʿtiḳād ʿani'l-ḥulûl ve'l-ittiḥâd (el-Ḥâvî li'l-fetâvî içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 304; a.mlf., er-Red ʿalâ men aḫlede ile'l-ʿarż ve cehile enne'l-ictihâde fî külli ʿaṣrin farż (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1983, s. 112-116, 149, 169; a.mlf., Taḳrîrü'l-istinâd fî tefsîri'l-ictihâd (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1983, s. 49-50, 69; a.mlf., et-Tenbiʾe bi-men yebʿaṯühullāhü ʿalâ reʾsi külli miʾe (Türâṯiyyât içinde, nşr. Abdürrahîm el-Kürdî), sy. 3, Kahire 2004, s. 113, 116, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 89; a.mlf., Ḳaṭfü'l-ezhâri'l-mütenâṯire fi'l-aḫbâri'l-mütevâtire (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1405/1985, s. 21; a.mlf., Ṭarzü'l-ʿimâme (Şerḥu maḳāmâti Celâliddîn es-Süyûṭî içinde, nşr. Semîr Mahmûd ed-Derûbî), Beyrut 1409/1989, II, 687, 688, 691, 696, 706, 708, 719-720, 736, 737, 749-750, 765, 766-767, 782, 804, 815; a.mlf., el-Maḳāmetü'l-Lüʾlüʾiyye (a.e. içinde), II, 1001, 1002, 1005, 1032; a.mlf., Ṣâḥibü seyf ʿalâ ṣâḥibi ḥayf (a.e. içinde), I, 554, 560, 562; a.mlf., ed-Deverânü'l-felekî ʿalâ İbni'l-Kerekî (a.e. içinde), I, 395-396, 397, 409, 419; a.mlf., el-Küllâciyye fi'l-esʾileti'n-nâciyye (a.e. içinde), II, 958-960, 965-966, 969; a.mlf., el-Kâvî fî târîḫi's-Seḫâvî (a.e. içinde), II, 948-949, 950, 953; a.mlf., el-İstinṣâr bi'l-vâḥidi'l-ḳahhâr (a.e. içinde), I, 225, 226, 228; a.mlf., el-Maḳāmetü's-Sündüsiyye (a.e. içinde), I, 575 vd., 614; a.mlf., el-Fettâş ʿale'l-ḳaşşâş (a.e. içinde), II, 868, 870; a.mlf., İʿlâmü'l-erîb bi-ḥudûṯi bidʿati'l-meḥârîb (nşr. İmâd Tâhâ Ferre), Tanta 1990, s. 5; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 65, 68, 69; XII, 72-73; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, IV, 83; Dâvûdî, Tercemetü'l-ʿAllâme es-Süyûṭî (ed-Dirʿiyye içinde, kısmî nşr. M. Hayr el-Bikāî), III/11-12, Riyad 2000-2001, s. 394, 410; Abdülkādir eş-Şâzelî, Behcetü'l-ʿâbidîn bi-tercemeti ḥâfıẓi'l-ʿaṣr Celâliddîn es-Süyûṭî (nşr. Abdülilâh Nebhân), Dımaşk 1419/1998, s. 61, 64, 67-68, 71, 76, 78-79, 88, 102, 108, 113, 120, 121, 143, 146, 151, 158, 159-164, 165-166, 173-174, 242-245, 255, 257, 261, 262, 269, 279, 280; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 19-20, 51, 52; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 74, 226; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 19, 67, 126, 127, 162, 232, 398, 597-598, 748; II, 1010, 1042, 1065, 1077, 1155, 1173, 1259, 1301, 1559, 1602, 1731, 1918, 1970; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, X, 75, 76, 78; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 333; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 534-544; E. M. Sartain, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, Cambridge 1975, s. 24, 36, 40, 92,

115; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Mektebetü'l-Celâl es-Süyûṭî, Rabat 1977, s. 384-385; Mustafa eş-Şek'a, Celâlüddîn es-Süyûṭî mesîretühü'l-ʿilmiyye ve mebâḥiṡühü'l-luġaviyye, Kahire 1401/1981, s. 271; Ahmed el-Hâzindâr - M. İbrâhim eş-Şeybânî, Delîlü maḫṭûṭâti's-Süyûṭî ve emâkinü vücûdihâ, Küveyt 1983, s. 282; Tâhir Süleyman Hammûde, Celâlüddîn es-Süyûṭî: ʿAṣruhû ve ḥayâtühû ve âṡâruhû ve cühûdühû fi'd-dersi'l-luġavî, Beyrut 1410/1989, s. 51, 106, 110-111, 113, 116, 155; Şerḥu Maḳāmâti Celâliddîn es-Süyûṭî (nşr. Semîr Mahmûd ed-Derûbî), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, I, 63, 73, 84, 85; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 183; C. Brockelmann, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî (trc. Abdülhâlim en-Neccâr v.dğr.), Kahire 1993, VI, 615, 617, 618, 621, 622-627, 637, 638, 639, 641, 643, 644, 646, 663, 666, 671, 672, 676, 681; Sa'dî Ebû Habîb, Ḥayâtü Celâliddîn es-Süyûṭî maʿa'l-ʿilm mine'l-mehd ile'l-laḥd, Dımaşk 1993, s. 61, 64, 65, 200; Bedî' Seyyid el-Lahhâm, el-İmâmü'l-Ḥâfıẓ Celâlüddîn es-Süyûṭî ve cühûdühû fi'l-ḥadîṡ ve ʿulûmih, Dımaşk 1994, s. 85, 234, 333-379, 400, 463; İyâz Hâlid et-Tabbâ', el-İmâmü'l-Ḥâfıẓ Celâlüddîn es-Süyûṭî, Dımaşk 1417/1996, s. 312-313, 320, 325, 327, 331, 334, 340, 344, 346, 347, 348, 365, 366, 374, 388, 401, 409; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîṡ (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1991, I, 595-611, 653-656; II, 1329; el-Fihrisü'ş-şâmil: es-Sîre (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1996, I, 413; II, 620, 777-779; Yahyâ Mahmûd Sââtî, "Fihrisü müʾellefâti's-Süyûṭî el-mensûḫ fî ʿâm 903h.", ʿÂlemü'l-kütüb, XII/ 2, Riyad 1411/1991, s. 232-248; Adnân Dervîş, "İttihâmü'l-Celâl", et-Türâṡü'l-ʿArabî, XIII/51, Dımaşk 1993, s. 90 vd.; Abdülilâh Nebhân, "Celâlüddîn es-Süyûṭî: İzâʾât taḥlîliyye fî sîretih", a.e., XV/57 (1994), s. 80-99; Semîr Mahmûd ed-Derûbî, "es-Süyûṭî ve risâletühû: 'Fihristü müʾellefâtî', el-ʿulûmü'd-dîniyye", MMLAÜr., XXIII/ 56 (1999), s. 169-223; XXIII/57 (1999), s. 99-148; a.mlf., "es-Süyûṭî ve risâletühû: 'Fihristü müʾellefâtî', ʿulûmü'l-luġa ve'n-naḥv ve'l-belâġa ve'l-edeb ve't-târîḫ", a.e., XXVII/64 (2003), s. 29-95; Abdülkadir Karahan, "Süyûtî", İA, XI, 258-263; E. Geoffroy, "al-Suyūṭī", EI² (İng.), IX, 913-916; L. Conrad, "al-Suyūṭī", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, XI, 520-521; Yusuf Şevki Yavuz, "el-Budûrü's-sâfire", DİA, VI, 360; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 48; a.mlf., "İbn Hacer el-Askalânî", a.e., XIX, 515; a.mlf., "el-Mevzûât", a.e., XXIX, 497-498.

Halit Özkan

Kur'an İlimleri.

Süyûtî, tefsiri derinleştiği ilimlerin başında saydığı gibi benzerlerinin yazılmadığını iddia ettiği eserlerinden ilk altısı da Kur'an ilimlerine dairdir (Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 336-338; et-Teḥaddüs̱, s. 105). Bu alanda en çok eser veren âlimlerden olan Süyûtî, eserlerinin tefsirde okuyucusunu başka bir esere ihtiyaç duymayacak şekilde bir bütünlük oluşturduğu kanaatindedir (Ḳatfü'l-ezhâr, vr. 3a). Doğu'da Moğol istilâsı, Batı'da Endülüs faciasının yaşandığı bir dönemin ardından bu eserlerini kaleme alırken ilmin zayi olmasından endişe ederek o güne kadar yazılmış kitapları sonraki nesillere aktarmaya çalışmıştır. Bu sebeple onun yazdıkları başta Ahmed b. Menî'in Müsned'i, İbn Mâce ve İbn Merdûye'nin tefsirleri, İbnü'l-Enbârî'nin Kitâbü'l-Meṣâḥif'i, Ebü'ş-Şeyh'in Tefsîr'i ve S̱evâbü'l-aʿmâl'i gibi bugüne ulaşmayan kaynaklar olmak üzere mevcut birikimi zamanımıza taşıması açısından önemlidir. Dağınık şekilde bulunan bilgileri Kur'an ilimlerinde olgunluk dönemini temsil eden eserlerinde derli toplu halde bir araya getirmesi ve çoğunlukla bu bilgilerin kaynağına işaret etmesi araştırmacılara kolaylık sağlamıştır. Süyûtî'nin el-İtḳān'ı ve Tefsîrü'l-Celâleyn'i günümüze kadar tefsir öğretimi ve araştırmalarında en çok başvurulan kaynaklar arasında yer aldığı gibi müfessirlerin biyografilerine dair eseri de bu literatürün öncüsü durumundadır.

Süyûtî'nin hadisçi kimliği tefsir alanındaki eserlerinin rivayet ve nakil ağırlıklı olması sonucunu doğurmuştur. Kur'an'ın mânalarına dair Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivayetlere dayanmayan görüşleri "mahzâ re'y" ve bunlardan kurallara uygun olanları "te'vil", kuralların dışına çıkan ve hataya düşenleri ise "tahrif" ve "tebdil" diye nitelendiren Süyûtî tefsirde bu rivayetlerle sınırlı kalmanın gerekli ve yeterli olduğunu, onlardan daha güzel bir görüş ortaya koyacağını zannedenlerin itham altında kalacağını ve aldanacağını söyler. Yapılması gereken şey sadece bu rivayetler arasında ehli tarafından tercihte bulunmaktır (a.g.e., vr. 1b). Süyûtî, felsefeyle uğraşıp hadis ilimlerini ihmal edenlerin Kur'an tefsirinde sahih rivayetleri terkederek gereksiz yere te'vile ve mecaza yönelmelerini şiddetle eleştirir (Nevâhidü'l-ebkâr, neşredenin girişi, s. 42-51). Ancak onun tefsirde karşı

çıktığı asıl husus sahih nakle rağmen delile dayanmayan re'yin ileri sürülmesidir. Zira naklin bulunmadığı yerlerde sağlam delile dayanmak suretiyle Süyûtî'nin de meseleleri dirâyet yoluyla ele aldığı anlaşılmaktadır. Onun Kur'an ilimleri ve tefsir konusunda dikkat çeken görüşleri de vardır. Mensuh âyetlerin sayısını yirmi olarak tesbit etmesi (el-İtḳān, II, 708-713), hurûf-i mukattaaları müteşâbihattan kabul etmesi ve müteşâbihlerin anlamını yalnız Allah Teâlâ'nın bilebileceğini söylemesi (a.g.e., I, 642, 658), Fâtiha'daki besmelenin ispatının da nefyinin de zannî değil katî olduğunu ileri sürmesi (et-Teḥaddüs̱, s. 229), Hz. İbrâhim'in kurban etmek istediği çocuğunun (Sâffât 37/101-102) İsmâil değil İshak olduğunu iddia etmesi (el-Ḥâvî, II, 34-39), Bakara sûresindeki (2/238) orta namazın ikindi değil öğle namazı olduğunu belirtmesi (et-Teḥaddüs̱, s. 229) bunun örnekleri arasında zikredilebilir.

Kur'an ilimleri alanında çok sayıda eser veren Süyûtî bazı eleştirilere hedef olmuştur.

1. Asılsız rivayetlere ve İsrâiliyat'a yer verdiği, özellikle tefsirle ilgili bütün rivayetleri derleme amacı taşıyan ed-Dürrü'l-mens̱ûr'unda asılsız rivayetlerin bulunduğu üzerinde durulmuştur (meselâ bk. I, 233-249; VII, 116-118, 155-165, 178-186, 191-195). Süyûtî bu rivayetlerle ilgili bir değerlendirmede bulunmamıştır (Şürbacî, s. 268-270). 2. Kur'an'da müphem bırakılan hususları mesnetsiz şekilde tafsil etmiştir. Tefsîrü'l-Celâleyn'de Bakara sûresinin 35. âyetinde yasaklandığı belirtilen ağacı buğday ve üzümle açıklaması, aynı sûrede (2/73) ineğin dilinden ya da kuyruk sokumundan söz etmesi, A'râf sûresinde (7/145) zikredilen levhaları ayrıntılı biçimde tasvir etmesi bu tür açıklamalardandır (Candan, sy. 3 [2000], s. 345-350). 3. Sebeb-i nüzûle dair rivayetlere dayanarak bazı âyetleri genel anlamından uzaklaştırmış ve tahsis yoluna gitmiş, Leyl sûresinin 17-18. âyetlerinin Hz. Ebû Bekir'le ilgili olduğunu ortaya koymak için el-Ḥablü'l-vesîḳ fî nuṣreti'ṣ-Ṣıddîḳ adıyla bir eser kaleme almıştır. 4. Kur'an'da zâit harf ve kelimeler bulunduğunu ileri sürmüştür (eleştiriler için ayrıca bk. el-İtḳān [giriş], I, 65-69; Zehebî, I, 244-245; Kāsıd Yâsir, VIII [1977], s. 399-400).

Eserleri. Süyûtî, otobiyografik eseri et-Teḥaddüs̱'te eserlerini önem ve hacim gibi kriterler açısından tasnif ederek sıralamıştır. Kur'an ilimlerine

dair olanlar aşağıda bu sıralamaya göre verilmiş, daha sonra bu kaynakta yer almayanlar zikredilmiştir. 1. el-İtḳān* fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân. Süyûtî'nin, sadece Fâtiha sûresinin ilk altı âyetiyle Kevser sûresi tefsirini yazabildiği (et-Teḥaddüs̱, s. 129) Mecmaʿu'l-baḥreyn ve maṭlaʿu'l-bedreyn adlı dirâyet tefsirine mukaddime olarak düşündüğü kapsamlı eseridir (Kalküta 1852-1854; Kahire 1278, 1287, 1306; nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1387/1967, 1405/1985; nşr. Ahmed b. Ali, Kahire 2005; nşr. Mustafa Dîb el-Bugā, Beyrut 1407/ 1987; nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Beyrut 1999; nşr. Mahmûd Ahmed el-Kaysiyye, Ebûzabî 2003; nşr. Merkezü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, Medine 1426). Sakıp Yıldız ve Hüseyin Avni Çelik eseri Türkçe'ye (el-İtkān fî ulûmi'l-Kur'ân: Kur'an İlimleri Ansiklopedisi, İstanbul 1987), Hamid Algar İngilizce'ye (Comprehensive Guide to the Sciences of the Qur'an, Berkshire 2008) çevirmiştir. Eserin kaynakları üzerine Olaf Tyllach (Münih 1952) ve Kenneth E. Nolin (Hartford 1968) birer çalışma yapmıştır. 2. Tercümânü'l-Ḳurʾân. Muttasıl senedlerle Hz. Peygamber'e ulaşan 10.000 civarında rivayeti ihtiva eden (müsned) bir tefsirdir. Müellifin tamamlandığını ve beş cilt olduğunu söylediği eserin (Ḳatfü'l-ezhâr, vr. 1b) 1314'te (1896-97) Mısır'da basıldığı zikredilmişse de (Serkîs, I, 1077) basılmış olan eser onun muhtasarı olan ed-Dürrü'l-mens̱ûr olup asıl kitabın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 3. ed-Dürrü'l-mens̱ûr* fi't-tefsîr bi'l-meʾs̱ûr. En hacimli rivayet tefsiri olarak kabul edilir (Kahire 1314; Tahran 1377; Beyrut, ts., 1972, 1983, 1991, 2001). Eser ayrıca Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (I-XVII, Riyad 2003). Ömer b. Garâme el-Amravî, Fehresü eḥâdîs̱i'd-Dürri'l-mens̱ûr fi't-tefsîr bi'l-meʾs̱ûr adıyla bir eser yayımlamıştır (Riyad 1408/1988). 4. Ḳatfü'l-ezhâr fî keşfi'l-esrâr (Esrârü't-tenzîl). Kur'an'ın i'câzının ve belâgat üslûplarının, âyet ve sûreler arasındaki münasebetlerin, kıraat farklılıklarından doğan anlam zenginliğinin ele alındığı eser Tevbe sûresinin 92. âyetine kadar yazılmış olup Muhammed el-Hamâdî tarafından neşredilmiştir (I-II, Katar 1414/ 1994). 5. el-İklîl fi'stinbâṭi't-tenzîl. Ahkâm âyetlerinin tefsirine dairdir. Eserde kelâm konularına da girilmiş ve Ehl-i sünnet'in görüşleri savunulmuştur. Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk'ın tashihleriyle (Kahire 1373/ 1953) ve Seyfeddin Abdülkādir el-Kâtib'in hadis tahrîcleriyle (Beyrut 1405/1985) basılan eser üzerinde Âmir b. Ali el-Arabî doktora tezi hazırlamıştır (Cidde 1422/2002). 6. Tenâsüḳu'd-dürer fî tenâsübi's-süver. Ḳatfü'l-ezhâr'ın ilgili bölümünden ihtisar edilmiş ve 883 (1478) yılında

tamamlanmıştır (Tenâsüḳ, s. 53-54; nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk 1983; nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1406/1986). Kitap Esrâru tertîbi'l-Ḳur'ân (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kahire 1396/1976) ve Tertîbü süveri'l-Ḳur'ân (nşr. es-Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1986) adlarıyla da yayımlanmış, Mustafa Karakoç tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Sûrelerin Sıralanışındaki Sırlar, İstanbul 2004). 7. Lübâbü'n-nüḳūl fî esbâbi'n-nüzûl. Konusunda en hacimli kitaplardan olup 950 civarında âyetin nüzûl sebebine yer verilen eserde zayıf rivayetler de vardır. Tefsîrü'l-Celâleyn'in kenarında (Mısır 1301, 1316, 1342) ve müstakil olarak çeşitli baskıları yapılan eser (Kahire 1951, 1954; Tunus 1984; Dımaşk, ts.) ayrıca Hâlid Şibl (Beyrut 2002) ve Muhammed el-Fâzılî (Beyrut 2000) tarafından neşredilmiştir. 8. Tekmiletü Tefsîri'l-Celâl el-Maḥallî. Celâleddin el-Mahallî'nin Fâtiha sûresiyle Kehf'ten Nâs sûresine kadar yazabildiği tefsirin diğer sûrelerine dair olup kırk günde yazılmıştır. Eser iki müellifinin adına işaretle Tefsîrü'l-Celâleyn diye meşhur olmuştur (bk. TEFSÎRÜ'l-CELÂLEYN). Kur'ân-ı Kerîm'in ve çeşitli tefsirlerin kenarında veya şerh ve hâşiyeleriyle birlikte çok sayıda baskısı bulunan eser (Delhi 1211/1796; Kalküta 1256/1840; Mısır 1280; Bombay 1282/ 1865) ayrıca Lübâbü'n-nüḳūl'le birlikte basılmış, Tefsiri Celâleyn: Celâleyn Tefsiri Tercümesi (Ali Rıza Kaşeli v.dğr., I-III, İstanbul 1997) ve Kelime Anlamlı Celâleyn Tercümesi (Taha Alp v.dğr., I-V, İstanbul 2005) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. 9. Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr. Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'ini okutan müellifin bu eser üzerine Hûd sûresine kadar aldığı notlardan oluşturduğu bir hâşiye olup yaklaşık yirmi yıllık bir süre sonunda 900'de (1494-95) tamamlanmış (el-Fihrisü'ş-şâmil, VII, 1865-1873), bazı bölümleri hakkında Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde üç ayrı doktora çalışması yapılmıştır (Ahmed Hâc Muhammed Osman, Baştan Bakara sûresinin 20. âyetine kadar, 1423-1424; Muhammed Kemâl Ali, Bakara sûresinin 21. âyetinden Âl-i İmrân sûresinin 112. âyetine kadar, 1424-1425; Ahmed b. Abdullah b. Ali ed-Derûbî, Âl-i İmrân sûresinin 113. âyetinden Tevbe sûresinin 48. âyetine kadar, 1424-1425). 10. Ṭabaḳātü'l-müfessirîn. Türünün ilk örneği olan ve 136 müfessirin biyografisini içeren eser müellifin vefatı sebebiyle tamamlanamamıştır. Süyûtî'nin talebesi Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî'nin 704 biyografi ihtiva eden Ṭabaḳātü'l-müfessirîn'i bu eserin ikmal edilmesiyle meydana gelmiş olup Süyûtî'nin eseri Meursinge (Leiden 1839) ve Ali Muhammed Ömer (Kahire 1396/1976) tarafından neşredilmiştir. 11. Şerḥu'ş-Şâṭıbiyye. Kāsım b.

Fîrruh eş-Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî (eş-Şâtıbiyye) adlı kasidesinin şerhidir. Kısa açıklamalardan oluşan ve 884'te (1479) tamamlanan eseri Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kusay (Kahire 1424/ 2004) ve Abdullah b. Abdurrahman eş-Şeşerî - Muhammed b. Fevzân el-Ömer (Riyad 1428/2007) Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-İmâm Ebi'l-Ḳāsım eş-Şâṭıbî adıyla yayımlamıştır. 12. et-Taḥbîr fî ʿulûmi't-tefsîr. Süyûtî'nin ulûmü'l-Kur'ân'a dair ilk eseri olup 872'de (1467-68) tamamlanmıştır. Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî'nin Mevâḳıʿu'l-ʿulûm'unu esas alan kitap Züheyr Osman Ali (Katar, ts.) ve Fethî Abdülkādir Ferîd (Riyad 1402/1982) tarafından neşredilmiştir. 13. Muʿterekü'l-aḳrân fî müştereki'l-Ḳurʾân (Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân) (nşr. Muhammed el-Bicâvî, I-III, Kahire 1973;

Beyrut 1988). 14. Müfḥimâtü'l-aḳrân fî mübhemâti'l-Ḳurʾân. Konusunda son eser olarak kabul edilen ve çeşitli baskıları bulunan kitabı (Leiden 1839; Kahire 1309; Beyrut 1976) ayrıca İyâz Hâlid et-Tabbâʻ (Beyrut 1986) ve Mustafa Dîb el-Bugā (Dımaşk 1991) yayımlamıştır. 15. el-Mühez̠z̠eb fîmâ vaḳaʿa fi'l-Ḳurʾân mine'l-muʿarreb. Alfabetik sıraya göre düzenlenen ve 878'de (1473) tamamlanan eser el-Mevrid dergisinde yayımlanmış (sy. 1-2 [Bağdat 1971], s. 57-126), Tihâmî Râcî el-Hâşimî (Mağrib, ts.) ve Semîr Hüseyin Halebî (Beyrut 1988) tarafından da neşredilmiştir. Süyûtî, daha sonra Mısır Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah Abdülazîz b. Yaʻkūb'un isteği üzerine bu kitabın muhtasarını dillere göre düzenleyerek el-Mütevekkilî fîmâ verede fi'l-Ḳurʾân bi'l-luġāti'l-Ḥabeşiyye ve'l-Fârisiyye ve'r-Rûmiyye ve'l-Hindiyye ve's-Süryâniyye ve'l-ʿİbrâniyye ve'n-Nabaṭiyye ve't-Türkiyye ve'z-Zenciyye ve'l-Berberiyye adlı eserini meydana getirmiştir (Kahire 1306; Dımaşk 1348; nşr. Abdülkerîm ez-Zebîdî, Beyrut 1988). 16. Ḫamâʾilü'z-zehr fî feżâʾili's-süver. Bir nüshası Berlin'de bulunmaktadır (Hâzindâr - Şeybânî, s. 36). 17. Şerḥu'l-istiʿâẕe ve'l-besmele (Riyâżu'ṭ-ṭâlibîn fî şerḥi'l-istiʿâẕe ve'l-besmele). Müellifin 865'te (1461) tamamladığı ve hocası Bulkīnî'nin takrizi dolayısıyla imha etmediğini söylediği eserin (et-Teḥaddüs̱, s. 239) nüshalarının bulunduğu belirtilmiştir (Şerkāvî, s. 212; Hâzindâr - Şeybânî, s. 38). 18. Kebtü'l-aḳrân fî ketbi'l-Ḳurʾân. Kur'an'ın yazım kuralları hakkındaki eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 19. Merâṣıdü'l-meṭâliʿ fî tenâsübi'l-maḳāṭıʿ ve'l-meṭâliʿ. Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bazmûl (ʿİlmü'l-münâsebât fi's-süver ve'l-âyât içinde, Mekke 1423/2002, s. 121-196) ve Muhammed Yûsuf eş-Şürbacî (Mecelletü'l-Aḥmediyye, Dübey, ts., sy. 4)

tarafından neşredilmiş, Süleyman Mollaibrahimoğlu eseri Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1994). 20. Fetḥu'l-celîl li'l-ʿabdi'ẕ-ẕelîl fi'l-envâʿi'l-bedîʿiyyeti'l-müstaḫrece min ḳavlihî teʿâlâ "Allāhü veli'yyülleẕîne âmenû". Bakara sûresinin 257. âyetindeki bedîʿ sanatlarına dairdir. Abdülkādir Ahmed Abdülkādir'in yayımladığı eseri (Amman 1992) Rıza Halilov ve Cüneyt Eren Türkçe'ye tercüme etmiştir (Erzurum 2001). 21. el-Ezhârü'l-fâʾiḥa ʿale'l-Fâtiḥa. Bir nüshası Berlin'dedir (Hâzindâr - Şeybânî, s. 30). 22. el-Kelâm ʿalâ evveli sûreti'l-Fetḥ. Müellifin 867 (1462-63) yılında hocalığa başlaması münasebetiyle verdiği dersin metni olup âyetlerin tasavvuf ilmi açısından değerlendirildiği son kısmı eksik olduğu halde eser Mücâhid Tevfîk el-Cündî tarafından yayımlanmıştır (Mecelletü'l-Ezher, LV/4 [1983], s. 490-496). 23. el-Yedü'l-büsṭâ fî taʿyîni'ṣ-ṣalâti'l-vüsṭâ. Eserde Bakara sûresinin 238. âyetinde sözü edilen "orta namaz"ın öğle namazı olduğu görüşü savunulmuştur (nüshaları için bk. Şerkāvî, s. 384; Hâzindâr - Şeybânî, s. 138-139). 24. Mîzânü'l-maʿdele fî şeʾni'l-besmele (nüshaları için bk. Şerkāvî, s. 362; Hâzindâr - Şeybânî, s. 44). 25. el-Kelâm ʿalâ ḳavlihî teʿâlâ "velev yuʾâḫiẕü'llāhü'n-nâse bimâ kesebû". Fâtır sûresinin 45. âyetinin tefsirine dair olup muhtemelen Süyûtî'nin ilk kaleme aldığı ve daha sonra içindeki görüşlerden rücû ettiği kitapları arasında yer alır (Şürbacî, s. 229). 26. el-Meʿâni'd-daḳīḳa fî idrâki'l-ḥaḳīḳa. Bakara sûresinin 31. âyetinin tefsiriyle ilgili olup Ali b. Yûsuf'un Ṭarḥu'd-dür adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Mısır 1285). 27. Dercü'l-ʿulâ fî ḳırâʾati Ebî ʿAmr b. el-ʿAlâ. Müellifin muhtemelen görüşlerinden rücû ettiği kitapları arasında yer aldığı belirtilmiştir (a.g.e., s. 230). 28. ed-Dürrü'n-nes̱îr fî ḳırâʾati İbn Kes̱îr. Bu da görüşlerinden rücû ettiği kitaplarındandır (a.g.e., s. 230). 29. el-Ḳavlü'l-faṣîḥ fî taʿyini'ẕ-ẕebîḥ. Hz. İbrâhim'in kurban etmek istediği oğlunun İsmâil değil İshak olduğunun ileri sürüldüğü eser el-Ḥâvî içinde yayımlanmıştır (II, 34-39). 30. el-Ḥablü'l-vesîḳ fî nuṣreti'ṣ-Ṣıddîḳ. Leyl sûresinin 17. âyetinin âm değil Hz. Ebû Bekir'e has olduğunun ileri sürüldüğü risâle el-Ḥâvî içinde neşredilmiştir (II, 44-54). 31. Defʿu't-teʿassüf fî iḫveti Yûsuf. Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin peygamber olmadığına dair olan eser el-Ḥâvî içinde (II, 23-26) ve Mevlevî Muhammed Hüseyin - Mevlevî Gulâm Hüseyin tarafından Süyûtî'nin on iki risâlesini bir araya getiren mecmuada (Lahor 1891) neşredilmiştir. 32. el-Kaẕâẕe fî taḥḳīḳi maḥalli'l-istiʿâẕe. Âyet iktibas ederken, "Ḳāle'llāhu teâlâ baʿde eʿûẕü billâhi mine'ş-şeyṭâni'r-racîm" demenin câiz olup olmadığına dairdir ve el-Ḥâvî içinde yayımlanmıştır (II,

6-10). 33. Nefḥu'ṭ-ṭîb min esʾileti'l-ḫaṭîb. Bakara sûresinin 257. âyetinin iʻrabına dair olan eser Neşrü'ṭ-ṭîb ʿale'l-ḫaṭîb adıyla da bilinir (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1959, el-Ḥâvî içinde). 34. İtmâmü'n-niʿme fi'ḫtiṣâṣi'l-İslâm bi-hâẕihi'l-ümme. Önceki ümmetlerin İslâm sıfatını taşımaması hakkındadır. 888'de (1483) kaleme alınmış olup el-Ḥâvî içinde neşredilmiştir (II, 286-304). 35. el-Fevâʾidü'l-bârize ve'l-kâmine fi'n-niʿami'ẓ-ẓâhire ve'l-bâṭıne. Lokman sûresinin 20. âyetinin tefsiri hakkındadır (nüshaları için bk. Hâzindâr - Şeybânî, s. 274-275). 36. el-Muḥarrer fî ḳavlihî teʿâlâ "li-yaġfira lekellāhü mâ teḳaddeme min ẕenbike ve mâ teʾaḫḫar". Fetih sûresinin 2. âyetinin tefsiriyle ilgili olan eseri Hüseyin Muhammed Ali Şükrî Medine'de neşretmiştir (Nevâhidü'l-ebkâr, neşredenin girişi, s. 23). Süyûtî et-Teḥaddüs̱'te (s. 127-133) daha sonra rivayete önem verenlerin usulünce yazdığı ve fazla önem vermediği eserlerini sıralamıştır: el-Münteḳā min Tefsîri İbn Ebî Ḥâtim, el-Münteḳā min Tefsîri'l-Firyâbî, el-Münteḳā min Feżâʾili'l-Ḳurʾân li-Ebî ʿUbeyd, el-Münteḳā min Tefsîri ʿAbdirrezzâḳ, Mecmaʿu'l-baḥreyn ve maṭlaʿu'l-bedreyn, Mefâtîḥu'l-ġayb, Meydânü'l-fürsân fî şevâhidi'l-Ḳurʾân, Mecâzü'l-fürsân ilâ Mecâzi'l-Ḳurʾân, el-Elfiyye fi'l-ḳırâʾati'l-ʿaşr (son beş eser tamamlanmamıştır). el-İtḳān'da (II, 707) nâsih ve mensuh konusunda bir kitap yazdığını söyleyen, ancak et-Teḥaddüs̱'te bundan söz etmeyen Süyûtî eserlerine ait fihristte en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ adlı bir kitabını kaydetmektedir (Derûbî, XXIII/56 [1999], s. 189). Bugā bir nüshasının bulunduğunu söylüyorsa da (el-İtḳān, II, 707, 4 nolu dipnot) eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Süyûtî'nin el-Ḥâvî li'l-fetâvî'sinde Kur'an'la ilgili soruların cevaplandırıldığı "el-Fetâva'l-Ḳurʾâniyye" başlıklı bir bölüm yer almaktadır (II, 5-60). Bu sayılanların dışında çeşitli kaynaklarda Süyûtî'ye nisbet edilen veya Süyûtî'nin başta el-İtḳān olmak üzere çeşitli kitaplarındaki bölümlerden derlenen bazı eserler de bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, II, 181-183; Suppl., II, 179-181; Şürbacî, s. 237-241).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, Ḳatfü’l-ezhâr fî keşfi’l-esrâr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 146, vr. 1b, 3a; a.mlf., el-Muḥarrer fî ḳavlihî teʿâlâ “li-yaġfira lekellāhü mâ teḳaddeme min ẕenbike ve mâ teʾaḫḫar”, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2103, vr. 63b; a.mlf., Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 336-349; a.mlf., et-Teḥaddüs̱ bi-niʿmetillâh (nşr. E. M. Sartain), Cambridge 1975, s. 105-136, 229, 239; a.mlf., el-Ḥâvî li’l-fetâvî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), II, 5-60; a.mlf., Tenâsüḳu’d-dürer fî tenâsübi’s-süver (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/ 1986, s. 53-54, 152; a.mlf., el-İtḳān (Bugā), I, 642, 658; II, 707-713, 976; a.e., Medine 1426, Giriş, I, 65-69; Nevâhidü’l-ebkâr ve şevâridü’l-efkâr (nşr. Ahmed Hâc M. Osman, doktora tezi, 1423-24), Câmiatü Ümmi’l-kurâ, neşredenin girişi, s. 19-24, 42-51; Abdülkādir eş-Şâzelî, Behcetü’l-ʿâbidîn bi-tercemeti ḥâfıẓi’l-ʿaṣr Celâliddîn es-Süyûṭî (nşr. Abdülilâh Nebhân), Dımaşk 1419/ 1998, s. 175-181; Serkîs, Muʿcem, I, 1077;

Brockelmann, GAL, II, 181-183; Suppl., II, 179-181; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Mektebetü’l-Celâl es-Süyûṭî, Rabat 1397/1977, tür.yer.; Ahmed el-Hâzindâr - M. İbrâhim eş-Şeybânî, Delîlü maḫṭûṭâti’s-Süyûṭî ve emâkinü vücûdihâ, Küveyt 1983, tür.yer.; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, I, 244-245; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’t-tefsîr (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1987, VII, 1865-1873; M. Yûsuf eş-Şürbacî, el-İmâm es-Süyûṭî ve cüḥûdühû fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân, Dımaşk 1421/2001, tür.yer.; Kâsıd Yâsir Hüseyin, “Menhecü’l-Celâleyn fî tefsîri’l-Ḳurʾân: el-Ḳısmü’ş-şânî”, Âdâbü’r-râfideyn, VIII, Musul 1977, s. 399-400; Semîr Mahmûd ed-Derûbî, “es-Süyûṭî ve risâletüh: ‘Fihristü müʾellefâtî’, el-ʿUlûmü’d-dîniyye”, MMLAÜr., XXIII/56 (1999), s. 189-190; Abdülcelil Candan, “Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Van 2000, s. 345-350.

Mehmet Suat Mertoğlu

Arap Dili ve Edebiyatı.

Şümünnî, Kâfiyeci ve Seyfeddin İbn Kutluboğa gibi dönemin önde gelen nahivcilerinin öğrencisi olan Süyûtî ilk icâzetini Arap dili öğretimi

konusunda almış, birçok esere ulaşma imkânı bulmuş, lugat, nahiv, sarf, belâgat, dil bilimi, nahiv usulü, imlâ gibi dallara ilişkin çok sayıda eser kaleme almıştır. Onun bu alandaki en önemli eseri el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa'dır. Süyûtî, hadis rivayetinde kullanılan bölümleme ve terminolojiyi bu eserinde lugat rivayetine uyarlamış, bu arada hadis metodolojisinin dil bilimiyle uyuşmayan yönlerini terketmiştir. Lugavî rivayetlerin eleştirisiyle ilgili olarak daha önce İbn Cinnî bazı hususlara temas etmiş, Kemâleddin el-Enbârî de bu rivayetlerin tenkidine dair esasları tesbit etmeye çalışmıştır. Ancak bunlardan sonra fıkıh usulü âlimlerinin ele aldığı bazı konular ve dilcilerin temas ettiği dağınık bilgiler dışında Süyûtî'ye kadar bu alanla ayrıntılı biçimde ilgilenen olmamıştır (Hammûde, s. 237-238). Süyûtî hadis rivayetindeki katı kriterlerin dil alanında uygulanmasının gerekli sayılmadığını, çünkü dilde uydurmaya sevkedecek etkenlerin mevzû hadis üretmeye yöneltecek sebepler kadar çok olmadığını belirtir. Lugat malzemesinin kayda geçirilmesi konusunu da ele alarak tashif ve tahrifin lugat malzemesinin doğrudan kitaplardan öğrenilmesi dolayısıyla ortaya çıktığına dikkat çeker ve bundan sakınmanın yolunun hadis rivayetinde görüldüğü gibi bilgilerin hocadan dinlenerek alınması olduğunu belirtir (a.g.e., s. 247). Bazı araştırmacılar el-Müzhir'deki bilgilerin önceki âlimlerin eserlerinden aktarıldığını ileri sürmüşse de Süyûtî bu nakilleri dikkatli ve bilinçli bir şekilde yapmış, özenle planlayıp eserinde en doğru yere yerleştirmiştir. el-Müzhir ayrıca günümüze ulaşmayan pek çok eserin ihtiva ettiği birçok önemli bilginin günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

Süyûtî'nin dili ilgilendiren eserlerinden bazıları Kur'an Arapçası'na dairdir. Bu tür teliflerinde ta'rîb konusunu da inceleyen Süyûtî, Kur'an'da Arapça dışında kelimelerin bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre bu kelimeler değişikliğe uğrayarak Arapçalaşmış ve bu dilin bir unsuru haline gelmiştir (a.g.e., s. 192). Süyûtî, el-Müheẕẕeb fîmâ vaḳaʿa fi'l-Ḳurʾân mine'l-muʿarreb ve el-Mütevekkilî adlı eserlerinde bu tür kelimelerin sayısını 117'ye kadar çıkarmıştır. Ancak bunlardan bazılarının aslında Arapça olduğu tesbit edilmiş, ayrıca bir kısım eserlerinde Arapça olmadığını söylediği bazı kelimeleri başka yerlerde Arap lehçelerine ait kelimeler arasında saymıştır. Bu onun nakilci metodu yüzünden zaman zaman düştüğü hatalardan biri kabul edilmiştir (a.g.e., s. 375). Süyûtî'nin dile dair eserleri arasında kelimelerin anlam değişikliklerini konu edinen Risâle fî uṣûli'l-kelimât da bulunmaktadır. Risâlede bazı kelimelerin ilk

mânalarını tesbit etmek suretiyle bunların zaman içinde anlam değişikliğine uğradığına dikkat çekmiştir. Onun bu konudaki değerlendirmeleri, kelimelerin hissî delâletlerinin (somut anlamlar) mücerret delâletlerinden (soyut anlamlar) önce olduğu görüşünü benimsediğini göstermektedir (a.g.e., s. 205-207, 376). Dilde eş anlamlıların sayısını çoğaltan ve eş anlamlılık sınırlarını genişletenler arasında yer alan (a.g.e., s. 209) Süyûtî et-Teberrî min maʿarreti'l-Maʿarrî adlı risâlesinde kelb (köpek) kelimesinin eş anlamlarının sayısını oldukça çoğaltır, ancak bunlardan bir kısmının sıfat konumunda bulunduğu görülür.

Süyûtî'nin nahiv konusundaki çalışmaları bu alanın bütün yönlerini kapsar. Süyûtî nahiv usulü, nahiv ilminin doğuş sebebi, muhtevası, problemleri ve bu ilmin muhtelif metinler üzerine uygulanması gibi konularda eserler kaleme almıştır. Bu eserler yalnız konu bakımından değil şekil bakımından da zengin bir çeşitlilik göstermekte ve kendisi İbn Hişâm'dan sonra Mısır'da yetişmiş en önemli nahiv âlimi olarak kabul edilmektedir (a.g.e., s. 379-380). Süyûtî'nin nahiv alanındaki önemi görüşlerinden ziyade telifleriyle ortaya çıkar. Bu alanda kaleme aldığı çok sayıdaki eser araştırmacıların kaynakları arasında yer almıştır. Teliflerinin en belirgin özelliği kaybolmuş birçok kitaptan yapılan nakilleri günümüze taşımış olmasıdır (Adnân M. Selmân, s. 677-678). Dil âlimi olduğu kadar fıkıh, fıkıh usulü ve hadis âlimi olan Süyûtî bu ilimlerin yöntemlerini dile uygulamıştır. el-Müzhir'de hadis ilminin metotlarını dil bilimine uygularken Hemʿu'l-hevâmiʿ ve el-İḳtirâḥ fî ʿilmi uṣûli'n-naḥv adlı eserlerinde fıkıh usulünü nahiv usulüne, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'n-naḥv'de fıkıh ilminin metotlarını nahiv ilmine uygulamıştır (Şek'a, Celâlüddîn es-Süyûṭî, s. 161). Aslında "el-eşbâh ve'n-nezâir" daha önce fakihlerin eser verdikleri bir alan olup Süyûtî'nin aynı adla fıkıh ilminde de bir eseri bulunmaktadır. el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'n-naḥv'ini telif ederken Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh ilmine dair el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'ini örnek almıştır. Süyûtî'nin fıkıh ilminin metodunu uyguladığı bir başka eseri de es-Silsile olup bunda Rüknülislâm el-Cüveynî'nin fıkıh ilmine dair es-Silsile'sini (Silsiletü'l-vâsıl) esas kabul etmiştir (a.g.e., s. 236, 239-240). Onun el-İḳtirâḥ'ı nahiv usulüne önemli bir katkı niteliğindedir. Kendisinin de belirttiği üzere Süyûtî, bu çalışmasıyla söz konusu ilmi yeniden düzenleyerek daha sistematik ve kapsamlı hale getirmiştir. Bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi nahiv ilmi usulünü ilk ortaya koyan

kimse olduğunu iddia etmemiş (a.g.e., s. 159, 223), sadece bu eserinde sergilediği düzenleme, temellendirme ve bölümlemenin ilk defa kendisi tarafından uygulandığını belirtmiştir (el-İḳtirâḥ, s. 2). Zaten Süyûtî, eserinde İbn Cinnî'nin el-Ḫaṣâ᾿iṣ'i ile nahiv usulüne dair ilk müstakil telif olan Kemâleddin el-Enbârî'nin Lümaʿu'l-edille'sinden ve nahivde cedel ilmine dair el-İġrâb fî cedeli'l-iʿrâb'ından, yine onun el-İnṣâf fî mesâ᾿ili'l-ḫilâf'ından faydalandığını açıkça söylemiştir (a.g.e., s. 3-4). Bu eserinde kaynakları titizlikle seçmiş, aktardığı bilgileri ustalıkla kullanmış ve telifini yeni bir tarzda ortaya koymuştur (Şek'a, Celâlüddîn es-Süyûṭî, s. 224). Süyûtî'nin nahiv usulünde İbn Cinnî ve Kemâleddin el-Enbârî'den farkı onun bu ilmin konusunu ve hedeflerini daha derin şekilde idrak etmiş, daha güzel bir çerçevede düzenlemiş ve öncekilerin ihmal ettiği bazı konuları ilâve etmiş olmasıdır (Hammûde, s. 379). Süyûtî, kendinden önceki bilgileri toplayıp onları daha düzenli biçimde ortaya koymasıyla nahivciler arasında şöhret bulmuştur. Genellikle aktardığı bilgileri değerlendirmemesi eserlerinde birbiriyle çelişen bilgi ve görüşlerin yer almasına sebep olmuştur.

Bununla birlikte Süyûtî'nin nakillerde titiz davranması nahiv tarihi incelemeleri bakımından önem taşır (Adnân M. Selmân, s. 678-679).

İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve İbn Hişâm en-Nahvî, Süyûtî'nin en çok etkilendiği ve eserlerinden nakilde bulunduğu nahivcilerdir. Onun Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı eseri, bazı ilâve ve düzenlemelerle İbn Mâlik'in et-Teshîl ve Ebû Hayyân'ın İrtişâfü'ḍ-ḍarab adlı eserlerinin özeti mahiyetindedir (Hemʿu'l-hevâmiʿ, I, 2). Süyûtî ayrıca bunların eserlerine şerh ve hâşiyeler yazmıştır. el-Behcetü'l-merḍıyye fî şerḥi'l-Elfiyye, el-Vefiyye fi'ḫtişâri'l-Elfiyye, es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl ʿalâ şerḥi'bni ʿAḳīl, Şerḥu şevâhidi'l-Muġnî, el-Fetḥu'l-ḳarîb ḥâşiye ʿalâ Muġni'l-lebîb bunun örnekleri arasında yer alır (Adnân M. Selmân, s. 679). Süyûtî'nin eserleri, aynı zamanda Endülüs nahiv çalışmaları hakkında önemli başvuru kaynağı niteliğindedir. Zira onun teliflerinde Batalyevsî, İbnü't-Tarâve, İbn Harûf en-Nahvî, Şelevbîn el-Kebîr, İbn Usfûr el-İşbîlî, İbn Mâlik et-Tâî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi nahivcilerin görüşlerine geniş ölçüde yer verilmiştir (a.g.e., s. 679-680). Süyûtî'nin kendine has nahiv metodu genel prensiplerde Basra ekolüne meyleden müteahhirîn nahiv âlimlerinin seçme ve tercih yöntemiyle örtüşmekte, semâ, kıyas ve

ihticâc gibi konularda onlarla aynı tutumu sergilemektedir. Fer‘î meselelerde ise delilini kuvvetli bulduğu görüşü benimsemekte ve bazan Basra, bazan da Kûfe ekolünü tercih etmektedir. Bu metodunu Hemʿu'l-hevâmiʿ adlı eserinde görmek mümkündür (a.g.e., s. 680).

Belâgat ilminin gerek nazarî kısmına gerekse uygulamasına yönelik çok sayıda eser veren Süyûtî'nin bu alandaki teliflerini üçe ayırmak mümkündür. Birincisi ʿUḳūdü'l-cümân ve şerhi gibi doğrudan belâgat nazariyesine yönelik eserleridir. İkincisi Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân, el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Hemʿu'l-hevâmiʿ, el-Müzhir, et-Taḥbîr fî ʿulûmi't-tefsîr, el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ, en-Nüḳāye gibi i‘câzü'l-Kur'ân, ulûmü'l-Kur'ân, nahiv, dil bilimi, tefsir, siyer gibi ilimlere dair olup bazı belâgat konularını da içermektedir. Üçüncü tür eserler ise belâgatın uygulamasına yöneliktir. Bunlardan bazıları Naẓmü'l-bedîʿ gibi belâgat ilimlerinden birine, Cene'l-cinâs gibi belâgat ilimlerinin bir konusuna, Fetḥu'l-celîl li'l-ʿabdi'ẕ-ẕelîl gibi bazı âyetlerin belâgat yönünden incelenmesine ve Ḳaṭfü'l-ezhâr gibi tefsire tahsis edilmiş çalışmalardır (Necâh bint Ahmed ez-Zahhâr, XVIII/28 [1424], s. 873-885). Süyûtî'nin belâgatta uyguladığı metot, kendi ifadesiyle Arap beliğlerinin zevkiselime dayalı metotlarına paralellik arzedip Arap asıllı olmayanların kelâm, felsefe ve mantık esaslarına dayalı metodu değildir (Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 338). Bu sebeple onun belâgat meselelerini mantık konularından soyutlayarak ele almaya çalıştığı görülür. Meselâ ʿUḳūdü'l-cümân fi'l-meʿânî ve'l-beyân'ı Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ının manzum şeklidir. Telḫîṣü'l-Miftâḥ aslında felsefe-mantık ekolüne mensup bir eser olmakla birlikte Süyûtî mantıkî tanım ve tasnifleri dışarıda bırakarak kendi eserini oluşturmuştur. Süyûtî, belâgat konularını önceki kaynaklardan naklediyorsa da özellikle bedî‘ ilminde kendi görüş ve tesbitlerini ortaya koymuştur. Belâgat alanında en ünlü eseri olan Cene'l-cinâs'ta cinası on üç türe ayırmış, bunlara birçok şiir ve nesir parçasından örnekler vermiştir. Fetḥu'l-celîl li'l-ʿabdi'ẕ-ẕelîl adlı risâlesinde Bakara sûresinin 257. âyetinde tesbit ettiği 120 belâgat özelliğini göstermiştir (Necâh bint Ahmed ez-Zahhâr, XVIII/28 [1424], s. 890-891, 933-943).

Süyûtî'nin edebî yönü teliflerinin mukaddimelerinde, bazı ülkelerin sultanlarına yazdığı mektuplarında ve en önemlisi otuz civarındaki makāmesinde kendini gösterir. Bedîüzzaman el-Hemedânî ve

Harîrî’ninkiler kadar şöhret bulmasa da onun makāmeleri edebî, tarihî ve kültürel bakımdan önemlidir. Süyûtî’nin Asyûtiyye, Cîziyye, Mısriyye ve Mekkiyye adlarını taşıyan ilk dört makāmesi büyük ölçüde Bedîüzzaman el-Hemedânî’nin ve Harîrî’nin makāmelerine benzemektedir. Bunlarda hikâyeyi anlatan bir râvi, olayları yaşayan bir kahraman bulunmakta, kahramanın başından geçen olaylar hikâye tarzında ve sanatlı nesir üslûbuyla anlatılmaktadır. Ancak Bedîüzzaman ve Harîrî’ninkilerden farklı olarak birer makale niteliği taşıyan diğer makāmelerinde râvi veya kahramana rastlanmadığı gibi öncekilerde görülen heyecanlandırma unsurları da söz konusu değildir; bunlar daha ziyade makaleler, hutbeler, vaazlar şeklindedir. Süyûtî’nin makāmelerinin üslûbu ağırdır ve anlaşılması güçtür. Bu metinlerde önceki müelliflerde çokça görülen seci, cinas ve tıbâk gibi edebî sanatlar bolca yer almıştır (Ahmed Emîn Mustafa, s. 202-203, 303-305). Süyûtî makāmelerinde ilmini, dile hâkimiyetini, dinî ilimlerde önder olduğunu göstererek bununla övünmek, toplumda baş gösteren bozulmaları ıslah etmek ve hasımlarına hücum etmek gibi hedefleri gözetir (a.g.e., s. 275-276). Bunların arasında Nil’in suyunun azalmasına bağlı olarak ortaya çıkan kuraklık neticesinde fiyatların yükselmesi, Mısır’da yayılan veba hastalığı, sûfîlerin toplumdaki konumları, üstü kapalı da olsa dönemindeki idarecilere yönelik eleştiriler, toplumda baş gösteren bazı cinsel sapkınlıklara karşı evliliğe teşvik edici hikâyeler, zekât gibi dinî konularda vaaz ve nasihatler sayılabilir. Ayrıca Mısır bahçelerinin, nehirlerinin ve diğer tabiat güzelliklerinin tasviri gibi edebî ifadeler, fıkıh ve dil bilimine dair meseleler, çeşitli hastalıklar için faydalı olduğuna inanılan şifalı bitkiler ve ilâçlar hakkındaki bilgiler makāmelerin diğer konuları arasında zikredilebilir (a.g.e., s. 218-250).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 5-8; a.mlf., Hemʿu’l-hevâmiʿ fî şerḥi Cemʿi’l-cevâmiʿ (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem), Beyrut 1413/1992, I, 2; a.mlf., Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 338; a.mlf., el-İḳtirâḥ fî ʿilmi uṣûli’n-naḥv (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1395/1975, s. 2-4; a.mlf., el-İtḳān (Bugā), I, 427-430; a.mlf., Maḳāmâtü’s-

Süyûṭî el-edebiyye eṭ-ṭıbbiyye (nşr. M. İbrâhim Selîm), Kahire 1989, s. 4-9; a.mlf., el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 1; Adnân M. Selmân, es-Süyûṭî en-naḥvî, Bağdad 1396/1976; s. 677-680; Abduh er-Râcihî, "es-Süyûṭî ve'd-dersü'l-luġavî", Celâlüddîn es-Süyûṭî: Buḥûs̱ün ülḳıyet fi'n-nedve, Kahire 1978, s. 377-388; Mustafa eş-Şek'a, "es-Süyûṭî kâtiben edîben", a.e., s. 390-433; a.mlf., Celâlüddîn es-Süyûṭî mesîretühü'l-ʿilmiyye ve mebâḥis̱ühü'l-luġaviyye, Kahire 1401/1981, s. 159-161, 208, 223-224, 236, 239-240; Abdülâl Sâlim Mekrem, Celâlüddîn es-Süyûṭî ve es̱eruhû fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye, Beyrut 1409/1989, s. 317, 322-323, 335; Tâhir Süleyman Hammûde, Celâlüddîn es-Süyûṭî: ʿAṣruhû ve ḥayâtühû ve âs̱âruhû ve cühûdühû fi'd-dersi'l-luġavî, Beyrut 1410/1989, s. 176, 192, 205-207, 209, 237-238, 247, 374-376, 379-380; Ahmed Emîn Mustafa, Fennü'l-maḳāme beyne'l-Bedîʿ ve'l-Ḥarîrî ve's-Süyûṭî, [baskı yeri yok] 1411/1991, s. 202-203, 218-250, 275-276, 303-305; İsâm Îd Fehmî Ebû Garbiyye, Uṣûlü'n-naḥv ʿinde's-Süyûṭî beyne'n-naẓariyye ve't-taṭbîḳ, Kahire 2006, s. 547-549; Necâh bint Ahmed ez-Zahhâr, "Müʾellefâtü's-Süyûṭî fî ʿilmi'l-belâġa", Mecelletü Câmiʿati Ümmi'l-ḳurâ, XVIII/28, Mekke 1424, s. 873-880, 890-891, 933-943.

Sedat Şensoy

Kelâm.

Süyûtî akaid ve kelâm alanında da çeşitli kitap ve risâleler telif etmiş; kelâm ilminin eleştirisi başta olmak üzere ulûhiyyet, nübüvvet, kıyamet alâmetleri, âhiret, fetret ehli, ebeveyni resûl gibi konulara ilişkin eserlerinde bazı farklı görüşler benimsemiştir. Eserlerinin incelenmesinden

onun sıhhati tartışmalı olsa bile rivayetlere büyük önem verdiği ve Selefî bir eğilim taşıdığı anlaşılmakla birlikte kendisi itikadda Eş'ariyye'ye mensup olduğunu belirtmiştir (es-Sübülü'l-celiyye, s. 225-226). Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Tâceddin es-Sübkî'den nakillerde bulunup onların telakkilerini delil kabul etmesi de Eş'ariyye'ye bağlılığını gösterir (M. Celâl Şeref, s. 49, 97). Eserlerinde zaman zaman aşırı sayılabilecek Selefî görüşleri savunmasını dikkate alarak onun Selefî-Eş'arî bir çizgide bulunduğunu söylemek mümkündür. Ehl-i sünnet'i sıfatlar konusunda diğer

mezheplerden ayırt etmek için onları Münezzihe diye isimlendirmiştir. Hayatının sonlarında Şîa'ya meylettiği yolundaki iddialar Şiî temayüller içeren bir eserin yanlışlıkla ona nisbet edilmesinden kaynaklanmıştır (İyâz Hâlid, s. 297-298).

Kelâm ilminin Kur'an ve Sünnet'i temel almak yerine yanlış bir cedel ve muhalefet yöntemine dayandığını ileri süren Süyûtî, Selef âlimlerinin kelâm ilmine yönelik eleştirilerini bu görüşünün delilleri arasında zikreder. Ona göre kelâm ilmi kadîm felsefeden etkilenerek doğmuş ve Dehriyye'ye mensup filozofların düşünceleriyle peygamberlerin insanlara öğrettiği bilgileri uzlaştırmaya çalışan bir ilim haline gelmiştir. Halbuki kelâm ilmini Kur'an'daki aklî delilleri ve yöntemleri dikkate alarak inşa etmek gerekirdi (Ṣavnü'l-manṭıḳ, s. 5-82; İyâz Hâlid, s. 295-296; M. Celâl Şeref, s. 53, 70-78). Bu görüşler Süyûtî'nin İbn Teymiyye'den etkilendiğini açıkça göstermektedir; nitekim İbn Teymiyye'nin Aristocu mantığa dair eleştirilerinden de yararlandığı bilinmektedir (Ṣavnü'l-manṭıḳ, s. 2-5). Süyûtî'nin din anlayışı büyük ölçüde, zayıf da olsa Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetleri benimseme esasına dayanır. Bu sebeple hadislerin Kur'an'a arzedilmesine ihtiyaç bulunmadığını, aksine Kur'an'ın anlaşılabilmesi için sünnete arzedilmesinin gerektiğini söyler (Abdülhafîz Fergalî, s. 165-170).

Süyûtî'nin dikkat çeken itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: 1. Bilgi. Düşünüp akıl yürütmenin ardından insanda bilginin oluşması Allah'ın insan zihninde o bilgiyi yaratmasının bir sonucudur (Muʿterekü'l-aḳrân, III, 379). Akıl olmadan Allah'ın ve O'nun emirlerinin kavranması mümkün olmamakla birlikte akıl tek başına bunları bilme yeteneğine sahip değildir. Aklın görevi Allah'ın gönderdiği dini benimsemek ve ilâhî emirlere uymaktır. Yalnız akıldan hareketle insana dinî bir yükümlülük yüklenemez ve dinen sabit bir hükmü iptal edilemez. Mu'tezile ile Ehl-i sünnet'i ayıran yegâne ölçü akla yüklenen fonksiyondan ibarettir. Mu'tezile dini akla dayandırırken Ehl-i sünnet aklın dine tâbi olmasını gerekli görmüştür.

2. Ulûhiyyet. Evrendeki hareketler, değişiklikler ve hikmetli düzenlemelerin yanı sıra insan bedeninin teşekkülü ve işleyişi Allah'ın varlığına dair açık delillerdir (a.g.e., I, 41-42; II, 654-655). Arş göklerin ve yerin

yaratılmasından önce mevcuttu. Allah'ın insanlarla birlikte olması (maiyyet) onların yaptıklarını bilmesi anlamına gelir. Naslarda geçen haberî sıfatlar zâhirî mânada değildir ve dil kuralları ile aklî bilgiler ışığında te'vil edilmelidir. Ancak Selef âlimlerinin yaptığı gibi zâhirî mânalarını terketmek ve mahiyetlerini Allah'ın ilmine havale etmek suretiyle haberî sıfatları te'vile tâbi tutmamak da mümkündür (İyâz Hâlid, s. 297-298; Mervân el-Kaysî, XXXIII/1 [1997], s. 5-21; Çakın, sy. 10 [2001], s. 7-12). Süyûtî cennette Allah'ı sadece mümin erkeklerin görebileceğini iddia etmiştir. Bu iddia onun nakilcilikte aşırılığa kaçtığını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Ona göre her ne kadar Kur'an'da cennetliklerin bütün arzularına kavuşacakları bildirilmişse de (Yâsîn 36/57) kadınların Allah'ı görmeyi arzu edeceklerine dair zayıf da olsa herhangi bir hadis veya sahâbe sözü mevcut değildir. Bu konuda en isabetli davranış ise görüş belirtmemektir (İs̱bâlü'l-kisâʾ, s. 17-44, aş.bk.). Bütün varlık ve olaylar meydana gelmeden önce levh-i mahfûzda yazılmıştır. Meydana gelecek nesne ve olaylar Allah'ın ilminde değişmemekle birlikte O'nun yaratma fiilinde değişiklikten söz edilebilir. Nitekim Hz. Ömer'in, "Allahım! Beni şakî olarak yazmışsan onu sil ve nezdinde saîd olarak yaz" şeklinde dua etmesi, insanın tutum ve davranışına göre Cenâb-ı Hakk'ın onun için iyi veya kötü şeyler yaratabileceğini kanıtlar. Yapılan duaların ve iyiliklerin kaderi değiştireceğine dair hadisler de mevcuttur (Muʿterekü'l-aḳrân, II, 442; İfâdetü'l-ḫ̮ubr, s. 123-129).

3. Nübüvvet. İnsanların dinî bakımdan yükümlü kılınması için nübüvvet gerekli olup akıl bu konuda tek başına yeterli değildir; zira hakkın ve hayrın belirlenmesinde birbiriyle çelişen aklî bilgiler ileri sürülebilmektedir (Muʿterekü'l-aḳrân, II, 337; M. Celâl Şeref, s. 52). Allah'ın her millete kendi dilinde vahiy göndermesi bütün dillerin Allah tarafından vazedilip insanlara öğretildiğini kanıtlar. Risâlet erkeklere mahsus olmakla birlikte nübüvvet kadınları da kapsar (Muʿterekü'l-aḳrân, II, 112; III, 324, 379). Allah, Hz. Muhammed'in hakikatini Âdem'den önce yaratmış, adını arşa yazmış, bütün nebî ve resullerden onun nübüvvetine iman etme konusunda ahid almış, böylece onu peygamberlerin ve ümmetlerinin hepsine peygamber yapmıştır. Resûlullah'ın bütün insanlara gönderildiğini bildiren âyet bunu teyit etmektedir. Diğer peygamberlere kendi dönemleriyle sınırlı mûcizeler verildiği halde Hz. Muhammed'e kıyamete kadar devam edecek olan ve basîrete hitap eden Kur'an mûcizesi verilmiştir. Kur'an, bütün

incelikleriyle başka bir dile çevrilmesi mümkün olmayan üstün bir edebî mûcizedir (el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ, I, 7-11, 188). Bunun yanında her peygambere verilen mûcizelerin benzerleri veya daha mükemmeli Hz. Muhammed'e de verilmiştir. Ayrıca ümmetinden pek çok velî gelmiş ve kerametler göstermiştir, bunlar da Resûl-i Ekrem'e ait mûcizeler olarak kabul edilmelidir (el-Bâhir, s. 20-22). Hz. Muhammed insanlara ve cinlere gönderilmiş yegâne resuldür; diğer peygamberler ya sadece bir kavme, bir millete yahut yalnızca insanlara gönderilmiştir (Laḳṭü'l-mercân, s. 73-77). Resûlullah hem şeriat (zâhir) ilmine hem Hızır gibi hakikat (bâtın) ilmine göre hüküm vermeye yetkili kılınmıştır (Ṭarḥu's-seḳaṭ, s. 75-89; Şuʿletü nâr, s. 95-96). Peygamberlerin gösterdiği mûcizeler onun nurundan alınmıştır, zira o güneş, diğerleri yıldızdır. Ayrıca Kur'an'da kendisine yetmiş ad verilmesi nübüvvetinin yüceliğine işaret eder (Abdülhafîz Fergalî, s. 137). İsrâ ve mi'rac olayları uyanıklık halinde gerçekleşmiştir; çünkü Kur'an'da bu olayların insanların imandaki kararlılığını denemek amacıyla gerçekleştirildiği açıklanmıştır, insanların rüyaları yalanlaması ise söz konusu değildir (İnbâhü'l-eẕkiyâʾ, s. 204; Abdülhafîz Fergalî, s. 134). Diğer peygamberler gibi Resûl-i Ekrem de kabrinde diridir. Onun ölmesi gözle görülmemesi anlamına gelir. Aksi takdirde hadislerde belirtildiği gibi kendisine salavat okuyanlara mukabele etmesi imkânsız hale gelirdi (İnbâhü'l-eẕkiyâʾ, s. 197-205). Sâlih bir müslümanın dünyada uyanık iken Hz. Peygamber'le görüşüp irtibat kurması mümkündür (Abdülhafîz Fergalî, s. 73-75).

4. Kıyamet. Kıyamet alâmetlerinin ilki "duhân" olacaktır. Mehdîden sonra Hz. Îsâ gökten inip Resûlullah'ın şeriatını yeniden uygulayacak, bu sırada Allah'tan vahiy alacak, ayrıca Hz. Peygamber ile görüşüp onun

ashabı arasına girecektir (Muʿterekü'l-aḳrân, II, 86, 101; el-İʿlâm, s. 514-532). İnsan ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır, ruh biyolojik canlılıktan başka bir mahiyet taşır. Allah'ın emri üzerine meleklerin ruhu bedenden çıkarıp almasıyla ölüm gerçekleşir, ruh ölümden sonra var olmaya devam eder. Ruhun mahiyetini yalnızca Allah bilir. Ölümle kıyamet arasındaki zaman içinde ruhların beklediği süreci ifade eden berzah âleminde insanların durumları birbirinden farklıdır. Ölen müminlerin ruhu Allah'a yükseltilip cennet nimetlerine kavuşur, kâfirlerin ruhları ise gök kapısından geri çevrilip cehennem azabı içinde bulunur. Kabirdeki bedende uygulanan

nimet ve azabı hissedecek kadar bir canlılığın bulunduğu kabul edilir (Muʿterekü'l-aḳrân, I, 629; III, 273, 496-497, 625-626; Şerḥu'ṣ-ṣudûr, s. 2; İnbâhü'l-ezkiyâʾ, s. 9-11). Amel defterleri iki kefesi bulunan bir terazide tartılacaktır. Cennet "ceberût" adı verilen, levh-i mahfûz, kürsî ve kalemin dahil olduğu bir âlemde bulunup arşın altındadır. Kur'an'da geçen a'râf (el-A'râf 7/46) cehennem üzerinde kurulmuş sırata işaret eder (Muʿterekü'l-aḳrân, II, 478, 631; Abdülhafîz Fergalî, s. 130-131).

5. Ehl-i Fetret ve Ebeveyni Resûl. Fetret ehlinden kendi basiretleriyle Allah'ın varlığına ve birliğine iman edenler âhirette kurtuluşa erer, müşrik olanlar ise cezalandırılır. Aynı gruptan Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmeyen, fakat müşrik olmayıp dinî bakımdan hayatlarını gaflet içinde geçirenler de âhirette kurtuluşa erer. Hz. Peygamber'in ebeveyni ile Hz. İbrâhim'e kadar geçen bütün ataları şirke sapmadıkları, Hanîf dinine mensup oldukları için cennete girecektir. Muhakkik âlimlerin tercih ettiği görüş müşrik çocuklarının da cennete gireceği şeklindedir (Mesâlikü'l-ḥunefâʾ, s. 8-11, 27-28; M. Celâl Şeref, s. 95-102).

İtikadî görüşleri bakımından Eş'ariyye'ye bağlı olmasına rağmen Süyûtî'nin akaid konularında zaman zaman zayıf hadislere ve nakillere itibar etmesi dikkat çekicidir. Mümin kadınların cennette Allah'ı göremeyeceklerini söylemesi onun akaid hususunda Kur'an'a yeterince başvurmadığının bir kanıtını teşkil etmektedir. Zira Kur'an'da ve hadislerde bu konuda iki cins arasında herhangi bir ayırım yapılmamaktadır. Kur'an'da, erkek olsun kadın olsun imanın yanı sıra sâlih amellerde bulunan herkesin cennete gireceği ve zerre kadar haksızlığa uğratılmayacağı bildirilmektedir (en-Nisâ 4/124). Süyûtî sûfî tabakat kitaplarında velîler arasında gösterilmiş ve hakkında pek çok menkıbe nakledilmiştir (meselâ bk. Şa'rânî, s. 16-35). Öğrencilerinden Abdülkādir eş-Şâzelî, Süyûtî'nin uyanıkken Hz. Peygamber'le defalarca görüştüğünü ve ondan hadislere dair bilgi aldığını naklederse de (Abdülhafîz Fergalî, s. 73-75) bunu dinî açıdan temellendirmek mümkün değildir. Süyûtî'nin itikadî görüşlerini Muhammed Celâl Ebü'l-Fütûh Şeref Celâlüddîn es-Süyûṭî menhecühû ve ârâʾühü'l-kelâmiyye (Beyrut, ts.), Abdülhafîz Fergalî elKaranî el-Ḥâfıẓ Celâlüddîn es-Süyûṭî (Kahire 1990), Mervân el-Kaysî ʿAḳīdetü's-Süyûṭî min ḫilâli tefsîrihi'l-Ḳurʾân (ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye

içinde, İslâmâbâd 1997, XXXIII/1, s. 5-26) adlı çalışmalarında incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), [baskı yeri ve tarihi yok], (Dârü'l-fikri'l-Arabî), I, 41-42, 151, 527, 557, 629; II, 86, 101, 112, 133, 143, 324, 337, 405, 426, 442, 478, 560, 631, 640, 654-655; III, 220, 273, 324, 365, 379, 496-497, 625-626; a.mlf., Ṣavnü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 2-82, 90, 100-101, 182-183; a.mlf., Laḳṭü'l-mercân fî aḥkâmi'l-cân (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 73-77; a.mlf., el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ, Beyrut 1405/1985, I, 7-11, 90-100, 188; a.mlf., Mesâlikü'l-ḥunefâʾ fî vâlideyi'l-Muṣṭafâ (er-Resâʾilü't-tisʿa içinde), Beyrut 1405/ 1985, s. 8-11, 27-28; a.mlf., es-Sübülü'l-celiyye fi'l-âbâʾi'l-ʿaliyye (a.e. içinde), s. 142, 225-226; a.mlf., el-Büdûrü's-sâfire (nşr. Ebû Abdullah M. Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1416/1996, tür.yer.; a.mlf., Şerḥu'ṣ-ṣudûr bi-şerḥi ḥâli'l-mevtâ ve'l-ḳubûr, Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), s. 2; a.mlf., İsbâlü'l-kisâʾ ʿale'n-nisâʾ, Beyrut 1405/1984, s. 17-44; a.mlf., el-İʿlâm bi-nüzûli ʿÎsâ ʿaleyhisselâm (Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá içinde, nşr. M. Abdülvehhâb Hallâf), Granada 1991, s. 514-532; a.mlf., el-Fevâʾidü'l-kâmine fî îmâni's-Seyyide Âmine ve't-taʿẓîm ve'l-minne fî enne ebeveyi'l-Muṣṭafâ fi'l-cenne (nşr. Mustafa Âşûr), Kahire 1988, s. 84; a.mlf., İnbâhü'l-eẕkiyâʾ fî ḥayâti'l-enbiyâʾ (er-Resâʾilü'l-ʿaşr içinde), Beyrut 1409/1989, s. 9-11, 197-205; a.mlf., İfâdetü'l-ḫubr bi-naṣṣıh fî ziyâdeti'l-ʿumr ve naḳṣıh (Âfâḳu'ṡ-ṡeḳāfe ve't-türâṡ içinde, nşr. Abdülkādir Ahmed Abdülkādir), XII/48, Dübey 1425/2005, s. 123-129; a.mlf., el-Bâhir fî ḥükmi'n-Nebî bi'l-bâṭın ve'ẓ-ẓâhir (Ṡelâṡü resâʾil içinde, nşr. Abbas Ahmed Sakr el-Hüseynî - Hüseyin M. Ali Şükrî), Medine 1421/2000, s. 20-31; a.mlf., Ṭarḥu's-seḳaṭ ve naẓmü'l-lüḳaṭ (a.e. içinde), s. 75-89; a.mlf., Şuʿletü nâr (a.e. içinde), s. 95-96; Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳātü'ṣ-ṣuġrâ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1410/1990, s. 16-35; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 126-127; Abdülhafîz Fergalî elKaranî, el-Ḥâfıẓ Celâlüddîn es-Süyûṭî, Kahire 1990, s. 73-75, 130-131, 134, 137, 165-170; İyâz Hâlid

et-Tabbâ‘, el-İmâmü’l-Ḥâfıẓ Celâlüddîn es-Süyûṭî, Dımaşk 1417/1996, s. 295-303; M. Celâl Şeref, Celâleddîn es-Süyûṭî menhecüh ve ârâʾühü’l-kelâmiyye, Beyrut, ts. (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye), s. 49, 52, 53, 70-78, 95-102; Mervân el-Kaysî, “ʿAḳīdetü’s-Süyûṭî min ḫilâli tefsîrihi’l-Ḳurʾân”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXXIII/1, İslâmâbâd 1997, s. 5-26; Kamil Çakın, “Teşbîh ve Tecsîm Karşısında Bir Hadisçi: Celâleddin es-Süyûtî”, Dinî Araştırmalar, sy. 10, Ankara 2001, s. 7-12.

Salih Sabri Yavuz

SYKES-PICOT ANTLAŞMASI

I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti'nin Asya'daki topraklarının paylaşılması konusunda yapılan gizli antlaşma (16 Mayıs 1916).

I. Dünya Savaşı'ndan önce Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi konusunda anlaşamayan İtilâf devletleri savaş esnasında da bir iş birliği sağlayamadılar. Birinin elde ettiği başarı diğerleri için hoşnutsuzluğa yol açıyor, her devlet diğerlerinin istilâsına karşı kendi nüfuz bölgesini titizlikle koruyordu. İngiltere ve Fransa'nın Çanakkale'den yeni bir cephe açmaya karar vermesi Boğazlar üzerinde tarihî emelleri olan Rusya'yı telâşlandırdı. Müttefiklerinin İstanbul'a yerleşmesinden endişe eden Rusya Boğazlar'ın kendisine verilmesini istedi (4 Mart 1915). Aralarında bir anlaşmaya varmadan bu kadar önemli bölgenin Rusya'ya bırakılmasını doğru bulmayan İngiltere ile Fransa, Rusya'nın İttifak devletleriyle anlaşması tehlikesini de göze alamadılar. İngiltere, Osmanlı toprakları üzerindeki taleplerinin yerine getirilmesi şartıyla Rusya'nın isteklerini kabul edebileceğini bildirdi (12 Mart). Fransa, Osmanlı Asyası'nın da paylaşılmasını önerdi (23 Mart). Petrol zengini Arap topraklarını ele geçirmek amacıyla Araplar'la gizli görüşmeler yapan İngiltere önce Rusya ile anlaşmak gerektiğini bildirdi. Büyük Ermenistan vaadiyle Ermeniler'i kışkırtan Rusya, Doğu Anadolu ile Çukurova'yı istiyordu. Mersin ve Adana'nın Fransa'ya verilmesini kabul etmesi üzerine Fransa da Boğazlar'ın Rusya'ya terkedilmesine razı oldu (10 Nisan). Karşılıklı notalarla imzalanan antlaşmaya göre İstanbul ve Çanakkale boğazları, Marmara denizi, Midye-Enez hattına kadar Güney Trakya, İstanbul Boğazı ile Sakarya nehri ve İzmit körfezi arasındaki bölge, Gökçeada ve Bozcaada Rusya'ya veriliyordu. Rusya da İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı Devleti'nin diğer bölgelerinden uygun görecekleri yerleri almalarını ve Osmanlı egemenliğinden ayrılacak Arap

ülkelerinin bağımsızlığını tanımayı kabul ediyordu. İstanbul Antlaşması adını alan bu ilk gizli paylaşım yeni antlaşmaların yapılmasına yol açtı. Çanakkale savaşlarında zorlanan müttefikler savaşa katılması için İzmir ve çevresini Yunanistan'a vermeyi kararlaştırdılar (12 Nisan). İtalya ile

imzaladıkları Londra Antlaşması'yla da (26 Nisan), Oniki Ada ile Trablusgarp'taki işgalini tanımayı taahhüt ettiler. Ayrıca Asya Türkiyesi paylaşıldığında İtalya'ya Akdeniz bölgesinden bir pay verilecekti. Buna karşılık İtalya, müttefikler yanında savaşa girmeyi ve müslümanlara ait kutsal yerlerinin bağımsız bir İslâm devletinin egemenliğinde bırakılmasını kabul ediyordu.

Savaşın başından beri İngilizler'in Osmanlı yönetimine karşı isyana teşvik ettikleri Mekke Emîri Şerîf Hüseyin, İngiltere'ye askerî iş birliği teklifinde bulundu. Karşılığında bütün Arabistan yarımadasını içine alacak ve kendi idaresine bırakılacak müstakil bir Arap devleti kurulmasını ve halifeliğin Türkler'den alınmasını istiyordu. İngiltere, Arap bağımsızlığını desteklemeye hazır olduğunu ve halifeliğe de bir Arap'ın getirilmesine çalışacağını bildirdi (24 Ekim). Araplar buna mukabil bağımsızlıklarını kazandıktan sonra İngiltere'nin Basra ve Bağdat vilâyetlerindeki özel durumunu tanıyacaktı. Ancak İngiltere, Türkçe konuşulan bölgelerle Fransa'nın istediği Suriye kıyılarını, Şam, Hama, Humus, Halep, Musul ve Filistin'i antlaşmanın dışında bırakmıştı. Şerîf Hüseyin ise yalnızca Türkçe konuşulan Mersin ve Adana gibi bölgelerden vazgeçtiğini bildirdi (5 Kasım). İngiltere, Şerîf Hüseyin'in en büyük rakibi Necid Emîri İbn Suûd ile de gizli bir antlaşma imzalayarak Şerîf Hüseyin'e vaad ettiği Necid topraklarında ve Basra körfezi kıyılarında (Küveyt hariç) İbn Suûd'un bağımsızlığını tanımayı taahhüt etti (26 Aralık). İngiltere'nin bu ikiyüzlü politikasından habersiz olarak Halep ve Beyrut konusundaki iddialarını sürdüren Şerîf Hüseyin, İngiliz-Fransız ittifakını bozmamak için Suriye ve Lübnan üzerindeki isteklerinin çözümünü savaştan sonraya ertelediğini bildirdi. Türkler'e karşı savaşa hazırlanabilmeleri için kendilerine para ve silâh yardımında bulunulmasını ve barış sırasında Araplar'ın yalnız bırakılmaması konusunda güvence verilmesini talep etti (1 Ocak 1916). Şerîf Hüseyin'in İngiliz-Fransız ittifakını bozacak davranışlardan kaçınma yolundaki yazısını senet saydığını ve istenen yardımın yapılacağını bildiren İngiltere Araplar'ın yalnız bırakılmayacağı konusunda da güvence verdi (30 Ocak).

İngiltere, Arap ayaklanmasını garantiledikten sonra Osmanlı Asyası'nın paylaşılması konusunu görüşmek için Fransa'dan bir temsilci göndermesini istedi. İngiltere'nin Araplar'la gizlice anlaşmasından memnun olmayan

Fransa, Beyrut eski konsolosu François Georges Picot'yu özel temsilci olarak yolladı. İngiltere de Dışişleri Bakanlığı müsteşarı Sir Mark Sykes'ı görevlendirdi. Kasım 1915'te iki devlet arasında Londra'da başlayan görüşmeler uzlaşmayla sonuçlandı (3 Ocak 1916). Genelde İngiltere'nin bakış açısını yansıtan antlaşma taslağına göre İngiltere Beyrut'un Suriye'de kurulacak Arap devletinin içinde yer alması önerisinden, Fransa da Filistin'in Suriye'nin bir parçası olması isteğinden vazgeçiyordu. Bölgenin sadece kendi egemenliği altında bulunması iddiasından da vazgeçen Fransa, Filistin'de uluslararası bir rejim kurulmasını ve Basra'dan Filistin'e kadar uzanan bölgenin İngiltere'nin kontrolüne veya egemenliğine verilmesini kabul ediyordu. Buna karşılık İngiltere, Fransa'nın Suriye'nin sahil bölgesi ile Kilikya'nın tamamını almasına ve İran sınırına kadar uzanan bölgenin Fransız nüfuzuna bırakılmasına onay veriyordu. İtalyanlar'dan gizlenen antlaşma taslağının Rusya tarafından onaylanması gerekiyordu. Sykes ve Picot, Petrograd'a giderek antlaşma taslağını Ruslar'a gösterdiler (11 Mart). Çanakkale başarısızlığının yol açtığı iç huzursuzluğu yeni toprak kazanımlarıyla gidermeye çalışan Rusya, Ermeniler'in yardımıyla işgal ettiği Doğu Anadolu'dan çıkmayacağını açıklayarak artık Ermenisiz Ermenistan siyaseti gütmeye başlamıştı. Fransız etki alanının İran sınırına kadar uzanmasını Rusya'nın güneye doğru genişlemesini engelleyeceğini ileri sürerek taslağa karşı çıktı. Ruslar ancak Trabzon, Erzurum, Bitlis, Muş ve Siirt ile Türk-İran sınırını içeren kuşağın kendilerine verilmesi karşılığında antlaşma taslağını onaylayabileceklerini bildirdiler. Sinop Limanı'nın da Rusya'nın etki alanına dahil edilmesini istemeleri yeni bir Fransız-Rus anlaşmazlığına yol açtı. İngilizler, Kerkük üzerindeki iddiasından vazgeçmesi karşılığında Fransa'ya Sivas-Kayseri bölgesinden ek toprak verilmesini önerdi. Öneriyi kabul eden Fransa ile Rusya arasında imzalanan antlaşmayla (26 Nisan) Aladağ, Kayseri, Akdağ, Yıldızdağ, Zara, Eğin ve Harput arasında kalan topraklar Fransa'ya verildi. Erzurum, Van, Bitlis, Muş, Siirt ve Trabzon Rusya'ya bırakıldı. Trabzon'un batısındaki sınır daha sonra belirlenecekti. Buna karşılık Rusya, Suriye ve Mezopotamya'nın İngiltere-Fransa arasında paylaşılmasını kabul etti.

Rusya'nın onayını aldıktan sonra İngiltere ve Fransa arasında Sykes-Picot Antlaşması imzalandı (16 Mayıs 1916), 9 ve 16 Mayıs'ta mektup teâtisiyle tasdik edildi. Buna göre Suriye'nin kıyı bölgesiyle Adana ve Mersin Fransa'ya veriliyordu. Basra ve Bağdat vilâyetleriyle Hayfa ve Akkâ

limanları İngiltere'ye bırakılıyor, Dicle ve Fırat sularının etki bölgelerinde ortak kullanımı garanti ediliyordu. İskenderun serbest liman ve Filistin uluslararası bölge oluyordu. Arabistan toprakları, Akkâ-Kerkük çizgisiyle ikiye bölünerek kuzey kısmı Fransız, güney kısmı İngiliz nüfuzuna bırakılıyordu. Musul vilâyetini içine alan Fransız nüfuz alanı İran sınırına kadar uzanıyordu. İngiltere'nin etki alanı ise Filistin'den Mezopotamya'ya kadar geniş bir bölgeyi kapsıyordu. İngiltere ve Fransa kendi nüfuz bölgelerinde Arap devletleri kurmayı ve bunları korumayı taahhüt ediyordu. Rusya tarafından onaylanan Sykes-Picot Antlaşması (23 Mayıs) Şerîf Hüseyin'in istediğinden tamamen farklı bir antlaşma idi. Şerîf Hüseyin'e bırakmayı vaad ettiği toprakların bir kısmını İbn Suûd'a veren İngiltere, kalan kısmını da Fransa ile paylaşmak

ve nüfuz bölgelerine ayırmak suretiyle Araplar'ı ikinci defa aldatmış oluyordu. Şerîf Hüseyin ise gizli antlaşmalardan habersizdi ve Mekke'de Arap ayaklanmasını başlatmıştı (10 Haziran). Kendini Arabistan kralı ilân edince (5 Ekim) İngiltere tarafından bağımsız Hicaz hâkimi olarak tanındı. İngilizler'le anlaştığı halde Osmanlı yönetimine karşı resmen isyan etmeyen İbn Suûd da İngilizler'i Basra körfezinde rahat bırakarak Irak'taki savaşlarını kolaylaştırdı. Osmanlı Asyası'nın gizlice paylaşıldığını öğrenen İtalya, müttefiklerine Londra Antlaşması'nı hatırlatıp Mersin'den İzmir'e kadar uzanan bölgeyi istiyordu. İtalyan talepleri, Fransız ve Yunan istekleriyle çatıştığı gibi İzmir'in İtalya'ya verilmesine Rusya da karşı çıkıyordu. Nihayet Rusya'da Şubat İhtilâli'nin başlamasından ve çarlığın yıkılmasından sonra baskılarını arttıran İtalya ile İngiltere ve Fransa arasında Saint Jean de Maurienne Antlaşması imzalandı (17 Nisan 1917). Buna göre Mersin hariç Antalya, Konya, Aydın ve İzmir bölgeleri İtalya'ya veriliyordu, ayrıca İzmir'in kuzeyinde geniş bir nüfuz alanı tanınıyordu. İngiltere ve Fransa İzmir'de, İtalya Mersin, İskenderun, Hayfa ve Akkâ'da serbest liman kurabilecekti.

Saint Jean de Maurienne Antlaşması müttefikler arası gizli antlaşmalar zincirinin sonuncusu oldu. Bundan sonra esas sorun bu antlaşmaların ne derecede uygulanabileceğiydi. Çarlık Rusyası'nın çöküşüyle birlikte esasen bütün tablo değişmeye başlamıştı. Arap milliyetçiliğinin gelişimine bağlı olarak İngiltere'nin Sykes-Picot Antlaşması'nı uygulama arzusu giderek azalıyordu. Balfour Deklarasyonu ile Filistin'de yahudi devletinin

destekleneceğini açıklaması (2 Kasım) meseleye yeni boyutlar kattı. Rusya'da iktidara gelen Bolşevikler, çarlık döneminde yapılan bütün gizli antlaşmaları reddederek bunları dünya kamuoyuna duyurdular (8 Kasım). İngiliz başbakanı da Rusya'nın çöküşüyle birlikte Yakındoğu'daki durumun tamamıyla değiştiğini ileri sürerek Ermenistan, Arabistan, Suriye ve Filistin'in farklı millî durumlarının tanınması gerektiğini açıkladı (5 Ocak 1918). Brest-Litowsk Barış Antlaşması'nı imzalayıp (3 Mart 1918) savaşta ele geçirdiği yerleri terkeden Rusya, Berlin Antlaşması'yla (1878) topraklarına kattığı Kars, Ardahan ve Batum'u Osmanlı Devleti'ne iade etti. Suriye'yi ele geçiren İngiltere, Şerîf Hüseyin'in oğlu Emîr Faysal'ın burada bağımsızlığını ilân etmesine izin verdi (4 Ekim). Bulgaristan'ın teslim olmasından (29 Eylül) sonra, savaşı sürdürmesi zorlaşan Osmanlı hükümeti de Mondros Mütarekesi'ni imzalamak zorunda kaldı (30 Ekim). İngiltere mütarekeye rağmen Musul'u da ele geçirdi (8 Kasım).

Fransa, Paris'te toplanan Barış Konferansı'nda (18 Ocak 1919) Sykes-Picot Antlaşması gereğince Suriye'nin kendi hakkı olduğunu açıkladı. Bu antlaşmanın artık geçerliliğinin kalmadığını ileri süren İngiltere ise bazı talepleri garanti altına alınıncaya kadar Suriye'yi boşaltmak niyetinde değildi. Ayrıca Filistin'in Suriye'den ayrılarak İngiliz mandası altına girmesini istiyordu. İngilizler'in konferansta temsilini sağladıkları Hicaz da bütün Arap topraklarını talep ediyordu. Siyonistler, Balfour Deklarasyonu ile verilen sözü hayata geçirmenin peşindeydiler. İtalya da Londra ve Saint Jean de Maurienne antlaşmalarıyla vaad edilen toprakları istiyordu. İngiltere ve Fransa, Rusya tarafından onaylanmadığını ileri sürerek antlaşmanın bağlayıcı olmadığını açıklayınca İtalya, Antalya ve çevresine asker çıkardı. İtalya'nın geçici bir süre konferanstan çekilmesini (24 Nisan) fırsat bilen İngiltere, Yunanlılar'ın İzmir'i işgal etmesini sağladı (15 Mayıs 1919). İzmir'in işgali Anadolu'da başlayan millî direnişin gelişmesini hızlandırdı. İngiltere, Amerika'nın Ermeni mandasını kabul etmeyeceğinin anlaşılması üzerine birliklerini Kafkaslar'dan çekmeye başladı (15 Ağustos). İngiltere'yi Ermeniler'i terketmekle suçlayan Fransa da gizli antlaşmalarla kendisine önerilen Anadolu topraklarını ele geçirdi. İngiltere, Fransa ile yapılan Eylül Antlaşması gereğince Maraş, Urfa ve Antep'in denetimini Fransızlar'a; Şam, Hama, Humus ve Halep'in denetimini Araplar'a devretti. Suriye'nin batısını da Fransa'ya verdi. Londra'da yapılan aralık görüşmelerinde Filistin'in İngiliz, Suriye'nin Fransız mandası

altına girmesi kararlaştırıldı. Araplar, Suriye ve Lübnan üzerinde Fransız mandasını tanımayı kabul edecek ve Fransa dört şehrin bulunduğu bölgede kendi denetiminde kurulacak bir Arap devletini tanıyacaktı. Fransa'nın İngiltere'den devraldığı Kilikya'da yerli Ermeniler'i askere alarak Türkler'e saldırtması üzerine millî kuvvetler karşılık vermeye başladı. Olaylardan İstanbul hükümetini sorumlu tutan İngiltere, Bâbıâli'ye bir nota verip saldırılar durdurulmadığı takdirde İstanbul'un işgal edileceğini bildirdi (13 Şubat 1920). İstanbul'u fiilen işgal altına alan müttefikler (16 Mart) hazırlanan Sevr Antlaşması'nın Osmanlı hükümetine kabulünde etkili oldular (10 Ağustos). Padişah tarafından onaylanmayan antlaşma Anadolu'da başarıyla yürütülen Millî Mücadele sebebiyle geçersiz kalmaya mahkûmdu. Sevr Antlaşması'nın uygulanmasının mümkün olmadığını anlayan müttefikler antlaşmanın Türkler lehine gözden geçirilmesini istiyordu. Ankara hükümetinin 1922'de Yunanlılar karşısında kazandığı büyük zafer ertesi yıl Lozan'da yeni sayılabilecek bir antlaşmayla sonuçlandı. Yeni Türk devletini ilgilendiren bütün meselelerde bir diplomatik başarı sayılan Lozan Antlaşması, Arap mandalarının Sevr Antlaşması'ndaki dağılımını aynen korumakta ve bunun temelinde yatan Sykes-Picot Antlaşması hükümleri, buraların 24 Temmuz 1923 tarihinde Cem'iyyet-i Akvâm'a havale edilmesinin mesnedini oluşturmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Cihan Harbi Esnasında Avrupa Hükümetleriyle Türkiye, Anadolu'nun Taksimi, Eski Rus Hariciye Nezareti'nin Mahrem Dosyalarından İstihraç Edilen Malumatla Yazılmıştır (haz. E. E. Adamof, trc. Babaeskili Hüseyin Rahmi), İstanbul 1926, tür.yer.; L. Evans, Türkiye'nin Paylaşılması: 1914-1924 (trc. Tevfik Alanay), İstanbul 1972, tür.yer.; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, Ankara 1983, III/2, s. 96-127, 248-277; III/3, s. 118-123, 236-309; III/4, s. 1-39; Yuluğ Tekin Kurat, Osmanlı İmparatorluğu'nun Paylaşılması, Ankara 1986, tür.yer.; M. Smith Anderson, Doğu Sorunu: 1774-1923 (trc. İdil Eser), İstanbul 2001, s. 321-394.

Cevdet Küçük

ŞÂBAN

(شعبان)

Hicrî yılın sekizinci ayı.

Sözlükte “dağılmak, gruplara ayrılmak” anlamındaki şa‘b kökünden türeyen şa‘bân kamerî yılın recebden sonra, ramazandan önce gelen sekizinci ayının adıdır ve dinî gelenekte önemli bir yeri olan üç ayların ikincisidir. Bu ayın İslâm’dan önce Arab-ı bâide (Âd ve Semûd) döneminde mevhâ’, Arab-ı âribe devrinde va‘l, ‘âdil ya da âcil diye adlandırıldığı, şâban isminin hicrî takvimde yer alan diğer ay adlarıyla birlikte Arab-ı müsta‘ribe döneminde kullanılmaya başlandığı, İslâmiyet’in ortaya çıktığı devirde Araplar’ın bu isimleri kullanmakta olduğu nakledilir. “el-Mükerrem, el-muazzam, eş-şerîf” sıfatlarıyla da anılan şâban Osmanlı belgelerinde “ش” kısaltmasıyla gösterilmiştir.

Şâban kelimesinin kamerî takvimin sekizinci ayına ad olması farklı şekillerde açıklanmıştır. Bir yoruma göre, savaşmanın yasak olduğu haram aylardan biri olan recebden sonra silâhlı baskınlar için kabilelerin gruplar halinde dağılması sebebiyle bu isimle anılmıştır. Araplar’ın bu ayda su temin etmek amacıyla gruplara ayrılmalarından dolayı bu ismin verildiği ya da ramazan ve receb aylarını birbirinden ayırdığı için böyle adlandırıldığı yolunda açıklamalar da mevcuttur. Diğer bir yoruma göre ise kamerî ayların eski adlarının değiştirilmesi ağaçların dal verdiği döneme rastladığından bu ismi almıştır. Araplar, haram ayların yerlerini değiştirmek veya haccın sabit bir mevsimde yapılmasını sağlamak amacıyla haram ayları ertelediklerinde receb ayını şâbanın yerine kaydırırlar ve bu iki ayı “recebân” diye adlandırırlardı (bk. NESÎ’).

Şâban ayının büyük kısmını oruçlu geçiren Hz. Peygamber (Buhârî, “Ṣavm”, 52; Müslim, “Ṣıyâm”, 176-177), “İnsanların değerini bilemedikleri bu ayda ameller Allah’a arzedilir; ben amellerimin oruçlu iken Allah’a arzedilmesini arzu ediyor ve bu ayda oruç tutuyorum” buyurmuş (Müsned, V, 201; Nesâî, “Ṣavm”, 70), ramazan dışındaki en faziletli orucun şâbanda

tutulan oruç olduğunu ifade etmiştir (Tirmizî, “Zekât”, 28). Bu rivayetler sebebiyle şâban ayında oruç tutulması mendup olmakla birlikte Hz. Âişe’den nakledilen, Resûl-i Ekrem’in ramazan ayından başka hiçbir ayın tamamını oruçlu geçirmediği şeklindeki rivayeti yanında (Buhârî, “Ṣavm”, 52; Müslim, “Ṣıyâm”, 176-177) oruç tutmanın farz olduğu ramazan ayına şevkle girmeyi zorlaştıracağı için şâbanın on beşinden sonra orucun azaltılması veya terkedilmesi tavsiye edilmiştir. Hatta bazı Şâfiî eserlerinde mûtat oruçlar dışında şâban ayının ikinci yarısında nâfile oruç tutmanın haram olduğu belirtilir (bk. ORUÇ). Hz. Peygamber’e isnat edilen, “Receb Allah’ın ayıdır, şâban benim ayımdır, ramazan ise ümmetimin ayıdır”; “Şâbanın diğer aylardan üstünlüğü benim diğer peygamberlere karşı üstünlüğüm gibidir” şeklindeki rivayetlerin aslının bulunmadığı tesbit edilmiştir (Süyûtî, s. 114; Aclûnî, II, 85). Şâbanın on beşinci gecesinde müslümanların Allah tarafından bağışlanacağı umulduğundan bu gecenin özellikle ihya edilmesine ayrı bir önem verilmiştir (bk. BERAT GECESİ).

İslâm tarihinde şâban ayında meydana gelen önemli olaylar arasında orucun farz kılınması (2/624), Hz. Peygamber’in Hafsa ile evlenmesi (3/625), Hz. Hüseyin’in doğumu (4/626), Benî Mustaliḳ (Müreysî‘) Gazvesi (5/627) zikredilebilir. Fâtımîler döneminde Ezher’de receb ve şâbanın başına ve ortalarına rastlayan “vekūd” gecelerinde dinî ihtifaller düzenlenirdi (DİA, XII, 59). Surre alayının İstanbul’dan deniz yoluyla gönderilmeye başlandığı 1864 yılından itibaren bu merasim şâban ayının on beşinde düzenlenirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “şaʿb” md.; Kāmus Tercümesi, I, 321 vd.; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, el-Eyyâm ve’l-leyâlî ve’ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 45, 52; Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), II, 205; Bîrûnî, el-Âs̠ârü’l-bâḳıye ʿani’l-ḳurûni’l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 60-63; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Feżâʾilü’l-evḳāt (nşr. Adnân Abdurrahman Mecîd el-Kaysî), Mekke 1410/1990, s. 111-117; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şarki’l-Arabî), s. 70; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, I, 158; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ

(Şemseddin), II, 375, 379; Tecrid Tercemesi, VI, 295-297; Süyûtî, el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ), s. 114; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Feżâʾilü'ş-şühûr ve'l-eyyâm (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 33 vd.; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 85; Şevkânî, el-Fevâʾidü'l-mecmûʿa (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Kahire 1380/1960, s. 439; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 455-459; Enîs Ferîha, Esmâʾü'l-eşhür ve'l-ʿaded ve'l-eyyâm ve tefsîru meʿânîhâ, Trablus 1988, s. 71-73, 97-98; M. J. Kister, "Shaʿbān is my Month ...", Society and Religion from Jâhiliyya to Islam, Hampshire 1990, bl. XI, s. 16-37; Amr Abdülmünʿim, eṣ-Ṣaḥîḥ min feżâʾili's-sâʿât ve'l-eyyâm ve'ş-şühûr ve mâ übtüdiʿa fîhâ, Tanta 1413/1993, s. 47-48; Pakalın, III, 302; A. J. Wensinck, "Şâban", İA, XI, 264; a.mlf., "Shaʿbān", EI² (İng.), IX, 154; "Şaʿbân", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyyetü'l-ʿâlemiyye, Riyad 1419/1999, XIV, 131-132.

M. Kâmil Yaşaroğlu

ŞA‘BÂN el-EŞREF

(bk. el-MELİKÜ’l-EŞREF, Şa‘bân).

ŞÂBÂN-ı ŞİFÂÎ

(شعبان شفائی)

(ö. 1116/1705)

Osmanlı hekimi.

Ankara Ayaş’ta doğdu. Babasının adı Ahmed’dir. Erken yaşlarda İstanbul’a gidip medrese tahsili gördü ve tıpla ilgilendi. Dârüssaâde Ağası Yûsuf Ağa’ya intisap ederek saray hekimleri arasında yer aldı. Hekimbaşı Hayâtîzâde Mustafa Feyzî Efendi’den himaye gördü ve onun gözden düşmesiyle saraydaki görevine son verildi. 1095’te (1684) Anadolu Kazaskeri Minkārîzâde Abdullah Efendi’den mülâzemetle müderrisliğe başladı. 1099 Cemâziyelevvelinde (Mart 1688) Sarây-ı Galata, 1103 Ramazanında (Mayıs 1692) Şeyhülislâm Hüseyin Efendi, 1109 Rebîülâhirinde (Ekim 1697) Etmekçioğlu, 1112 Cemâziyelevvelinde (Ekim 1700) Koca Mustafa Paşa,

1115 Rebîülâhirinde (Ağustos 1703) Sinan Paşa medreselerine ve aynı yılın cemâziyelâhirinde (ekim) Diyarbekir kadılığına tayin edildi. Şeyhî, bir yerde kadılık öncesi son görev yerini Sinan Paşa Medresesi diye gösterirken iki ayrı yerde İsmihan Sultan Medresesi’nden ayrılarak gittiğini kaydeder. Müderrislik mesleğinden el çektirilip kadılığa tayininde II. Mustafa’nın hekimbaşısı Nuh Efendi’nin etkili olduğu söylenir. 1116 Rebîülevvelinde (Temmuz 1704) kadılıktan da azledilen Şa‘bân-ı Şifâî, Diyarbekir’den dönüş yolculuğu sırasında Ankara’da aynı yılın zilkadesinde (Mart 1705) vefat etti.

Eserleri. 1. Tedbîrü’l-mevlûd. Doğum ve çocuk hastalıklarıyla ilgili Türkçe yazılan ilk eser olup 1112’de (1701) sade bir dille kaleme alınarak Sadrazam Hüseyin Paşa ile Reîsülküttâb Râmî Efendi’ye ithaf edilmiştir. Klasik İslâm tıbbını ve müellifin şahsî gözlemlerini yansıtan eser mukaddimeden sonra sekiz bölümle bir hâtimeden meydana gelmektedir ve başlıca şu konuları içermektedir: Üreme, gebelik, yalancı gebelik, fetüsün

teşekkülü, gebeliğin süresi, gebelere ve yeni doğan çocuklara yönelik alınması gereken tedbirler, beşiğin ve sütün nitelikleri üzerine çeşitli bilgiler, meme hastalıkları, kızamık, çiçek ve suçiçeği. Kitabın önemli bir bölümü çocuk bakımı ve eğitimiyle ilgilidir ve ana hatlarıyla Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'si ile Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî'sinden derlenmiştir. Eserin çeşitli kütüphanelerde nüshaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 501, Hamidiye, nr. 1007, Mihrişah Sultan, nr. 344, Esad Efendi, nr. 2460; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3472). Eser üzerine Kâmil Tuncel (bk. bibl.) ve Abdussamet Aydın (1977, Şaban Şifaî'nin Tedbîrü'l-mevlûd İsimli Eserine Göre Çocuğun Doğum Öncesi Dönemi Gelişimi ve Çevre Şartları, UÜ Sosyal Bilimleri Enstitüsü) tarafından birer yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. 2. Şifâiyye fi't-tıb. Şifâî'nin ölümüne yakın yıllarda kaleme aldığı bu Türkçe eser kıymetli taşlar, mineraller ve panzehirler konusunda olup Silâhdar İbrâhim Ağa'ya takdim edilmiştir; bir mukaddime ile üç fasıl ve bir hâtimeden ibarettir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3544; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2229/2; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2559/2). 3. Hülâsatü'l-ebdân (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5538, 5561). Hastalıkların teşhis ve tedavisini konu alan bu Türkçe eserde koruyucu hekimliğe önemli bir yer ayrılmıştır. 4. Fezâil-i Âl-i Osmân. Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân fî feżâʾili Âli ʿOs̱mân adlı eserinin genişletilerek yapılmış bir tercümesidir. 29 Şevval 1115 (6 Mart 1704) tarihinde tamamlanmış olup Sultan III. Ahmed'e ithaf edilmiştir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3404, müellif hattı; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1266, 1267; İÜ Ktp., TY, nr. 3483, 6121, 6131). 5. Kısas-ı Enbiyâ Tercümesi. Sultan IV. Mehmed'e takdim edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3419). Şifâî'nin "Şifâî" mahlasıyla yazdığı şiirleri de vardır (Şeyhî, II-III, 265; Sâlim, s. 429).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 358; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II-III, 265, 451, 661; Sâlim, Tezkiretü'ş-Şu'arâ (nşr. Adnan İnce), Ankara 2005, s. 428-429; Osmanlı Müellifleri, III, 220-221; Osman Şevki [Uludağ], Beş Buçuk

Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi, İstanbul 1341/1925, s. 159-160; Îżâḥu'l-meknûn, II, 52, 195; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 417; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 161; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 265-266; Kamil Tuncel, Şa'bân-i Şifâî'nin Tedbîrü'l-mevlûd Adlı Eserinde Eğitim Anlayışı (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ali Haydar Bayat, Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar, Ankara 1999, s. 76; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 593-594; A. Süheyl Ünver, "Hekim Şâbân Şifâî ve Ömer Hayyâm'ın Fikirleri", Türk Tıp Tarihi Arşivi, III/9, İstanbul 1938, s. 1-5; a.mlf., "Süleymaniye Külliyesi'nde Daruşşifa, Tıp Medresesi ve Darulakakire Dair", VD, II (1942), s. 203-204; M. Faruk Bayraktar, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Şabân Şifâî'nin Çocuk Eğitimi İle İlgili Görüşleri", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, sy. 4, İstanbul 1997, s. 133-144.

Necdet Okumuş

ŞÂBÂN-ı VELÎ

(شعبان ولى)

(ö. 976/1569)

Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının kurucusu.

Kastamonu’nun Taşköprü ilçesinde dünyaya geldi. Hayatına dair bilgilerin önemli bir kısmı, Şâbân-ı Velî Dergâhı’nın beşinci şeyhi Ömer Fuâdî’nin Menâkıb-ı Şeyh Şa‘bân-ı Velî adlı eserine dayanmaktadır. Ömer Fuâdî doğum tarihi hakkında bilgi vermez. Son dönem kaynaklarında doğumu için 902 (1497) (Ozanoğlu, s. 6) ve 905 (1499-1500) (Hüseyin Vassâf, III, 512) yılları zikredilmektedir. Yakın döneme ait bir Şâbânî icâzetnâmesindeki kayda dayanarak 886’da (1481) dünyaya geldiği ileri sürülmekte, Şâbân-ı Velî Müzesi’nde bulunan bir silsilenâmede de aynı tarihin verildiği

belirtilmektedir (Çiftçi, s. 94). Annesini ve babasını küçük yaşta kaybeden Şâbân-ı Velî’yi bir hanım evlât edindi. İlk öğrenimini Taşköprü’de yaptıktan sonra Kastamonu’daki Abdürrezzak Camii Türbesi’nde medfun bulunan Osman oğlu Hoca Velî’den tefsir ve hadis dersleri okuyup icâzet aldı. Daha sonra İstanbul’a giderek Fâtih medreselerinden birinde kaldı (Ömer Fuâdî, s. 37). Bu medresenin Karadeniz Başkurşunlu Medresesi olduğu, burada dokuz yıl Kur’ân-ı Kerîm, tefsir ve hadis gibi ilimleri tahsil ettiği, Eyüp Camii’nde kürsü şeyhliği ve dersiâmlık görevlerine tayin edildiği yolundaki mâlûmat (Çiftçi, s. 96; Erol, s. 507) eski kaynaklarda yer almamaktadır.

Ömer Fuâdî’nin verdiği bilgiye göre öğrenimini tamamladığı günlerde rüyasında kendisine, “Vatan-ı aslînize gidiniz” denilmesi üzerine muhtemelen 925 (1519) yılında birkaç arkadaşıyla birlikte Kastamonu’ya dönmek için yola çıkan Şâbân-ı Velî, Düzce ile Bolu arasındaki Konrapa’da Halvetiyye’nin Cemâliyye kolunun pîri Cemâl-i Halvetî’nin halifelerinden Hayreddin Tokadî ile karşılaştı. Hayreddin Efendi sohbet sırasında kendisine bir âyetin meâlini sordu, o da müfessirlerin görüşlerine göre

cevaplar verdi. Hayreddin Tokadî'nin âyetin ledünnî mânasını kendisinin o güne kadar öğrendiklerinden çok farklı şekilde izah etmesi gönlünde derin izler bıraktı. Arkadaşlarına Hayreddin Efendi'nin yanında kalacağını söyledi ve onun dervişi olup on iki yıl kendisine hizmette bulunduktan sonra seyrü sülûkünü tamamlayıp halife olarak Kastamonu'ya gönderildi. Bu durumda onun 937 (1530-31) yılı civarında Kastamonu'ya döndüğü söylenebilir. İstanbul'dan birlikte yola çıktığı arkadaşlarından Muslihuddin Efendi de Hayreddin Tokadî'ye intisap etti. Hayreddin Tokadî ona hilâfet vererek memleketi Düzce Karaköy'e gönderdi, Şâbân-ı Velî de kendisine yoldaşlık etti (Ömer Fuâdî, s. 40-41; Tatcı, s. 309-318). Atâyî'nin Şâbân-ı Velî'nin Konrapalı Muslihuddin Efendi'ye hizmet ettiğini söylemesi (Zeyl-i Şekāik, s. 199) doğru değildir.

Şâbân-ı Velî, Kastamonu'ya geldiğinde önce Halvetî şeyhlerinden Seyyid Sünnetî Efendi'nin Hisarardı semtinde zâviye olarak kullanmak için yaptırdığı mescide yerleşti, bir süre sonra yakınındaki Cemal Ağa (Hüsam Halîfe) Camii'nde inzivaya çekildi. Menâkıb-ı Şeyh Şa'bân-ı Velî'de belirtildiğine göre (s. 42-43) bu sırada yanına saf bir köylü gelip, "Dürüst birine benziyorsun, ne zamana kadar burada garip ve aç oturacaksın?" diyerek çobanlık yapmasını teklif edince Şâbân-ı Velî de irşad görevini kastedip buraya halkı gütmeye geldiğini söyledi. Cemal Ağa Camii'nden, Ömer Fuâdî'nin "erbâb-ı velâyetten hali ve kemali gizli azizlerden" diye tanıttığı Hacı Seydi ve Çatak Baba'nın teklifleriyle tekrar Seyyid Sünnetî Mescidi'ne dönen ve burada birçok defa erbaîn çıkaran Şâbân-ı Velî, bu mescidin şehrin dışında olması sebebiyle bazı dervişlerinin ısrarlı daveti üzerine şehir merkezindeki Honsalar Camii'ne taşındı. Buradaki irşad faaliyetleri sırasında Şâbân Dede, Şâbân-ı Velî diye tanınmaya ve kerametleri dilden dile dolaşmaya başladı (a.g.e., s. 48). Honsalar Camii, Atabey Gazi mahallesinde çıkan bir yangında yanınca Hisarardı'nda Seyyid Sünnetî Mescidi yakınındaki Eyüb Halîfe tarafından bağışlanan bir eve taşındı (a.g.e., s. 68-69), yerine geçecek şeyhlerin de burada oturması için bir vakıfnâme tanzim ettirdi. Daha sonra Şâbâniyye tarikatının âsitânesi olacak bu mekânda uzun yıllar irşad faaliyetini sürdüren Şâbân-ı Velî 18 Zilkade 976 (4 Mayıs 1569) tarihinde vefat etti ve tekkesinin bahçesine defnedildi (Ömer Fuâdî, s. 93). "Eyledi Şa'bân Efendi azm-i dildâr-ı cinân" mısraı vefatına tarih düşürülmüştür. Hüseyin Vassâf, Menâkıb-ı Şeyh Şa'bân-ı Velî'de evliliği hakkında bilgi verilmeyen Şâbân-ı Velî'nin Yahyâ

adında bir oğlu olduğunu, İstanbul'da Eyüp Camii kürsü şeyhliğinde bulunan Yahyâ Efendi'nin altıncı postnişin Çorumlu İsmâil Efendi'ye intisap ettiğini, 100 yaşını aşmış olduğu halde 1082 (1671) yılında vefat ettiğini, oğlu Müntehâ Efendi'nin ve neslinden gelenlerin de şeyh olarak görev yaptıklarını kaydeder (Sefîne-i Evliyâ, III, 528). Bazı kaynaklarda Şâbâniyye'nin Nasûhiyye kolunun kurucusu Şeyh Mehmed Nasûhî'nin (ö. 1130/1718) onun neslinden geldiği söylenmekteyse de bu doğru değildir.

Halvete ve riyâzete çok önem veren Şâbân-ı Velî hayatının son yedi yılını dergâhındaki halvethânede geçirmiştir. Onun bu sırada namazlarını tayy-i zaman ve tayy-i mekân ile Kâbe'de kıldığı rivayet edilir. Hacca gittiğine dair bilgi bulunmamasına rağmen kendisine Hacı Şâbân-ı Velî denilmesi bu inanışla ilgili olmalıdır (a.g.e., III, 517). Atâî, Şâbân-ı Velî'nin hediye kabul etmediğini, kendisinin ekip biçtikleriyle geçindiğini söyler (Zeyl-i Şekāik, s. 199). Ancak halvete, uzlete ve itikâfa bu kadar önem veren bir mürşidin ziraatla uğraşması pek muhtemel görülmemektedir (Öngören, s. 87). Şâbân-ı Velî'nin zâhir ilimlerindeki bilgisi, zâhir ve bâtın dengesini gözetmesi ulemâdan birçok kişinin kendisine intisap etmesinde etkili olmuştur. Ebüssuûd Efendi'nin yakın arkadaşlarından olduğu belirtilen Süleymaniye Camii vâizi Kastamonulu Muharrem Efendi bunlardan biridir. Muharrem Efendi, Şâbân-ı Velî'den hilâfet almış, vâizliğin yanı sıra İstanbul'da şeyhlik yapmıştır. XVII. yüzyıl Şâbânî şeyhlerinden Muslihuddin Vahyî, Şâbân-ı Velî'yi cezbe ve melâmetle Hakk'a ulaşan "şüttâr" tarikine mensup bir âşık olarak tanıtır. Vahyî'ye göre onun sermayesi Hz. Ali'nin sırrıdır. Hayatı boyunca şeriat ve hakikat âdâbını gözetmiş, mensuplarının da bu dengeyi korumasını istemiştir. Şâbân-ı Velî'nin, "Şeriat bademin kabuğu, tarikat özüdür" şeklindeki sözü bu özelliğini göstermektedir. Şâbân-ı Velî'nin tâc-ı şerifi ve bir gömleğiyle bazı asâ, tesbih ve seccadeleri günümüze ulaşmış, ancak türbesinde muhafaza edilen bu eşyalardan bir kısmı yakın bir tarihte çalınmıştır.

Şâbân-ı Velî'nin türbesinin inşaatı Ömer Fuâdî tarafından I. Ahmed'in şehzadesi Sultan Osman'ın himayesinde başlatılmış, Şâbân-ı Velî'nin dervişlerinden Himmet Dede'nin oğlu Vezir Murad Paşa'nın kethüdâsı Ömer Bey'in desteğiyle sürdürülmüştür. Ömer Bey'in çok para harcayıp israf ettiği gerekçesiyle Nasuh Paşa tarafından Diyarbekir'de idam edilmesi üzerine Ömer Fuâdî'nin gayretleri ve hayır severlerin yardımlarıyla 1020

(1611) yılında tamamlanan türbe Abdülaziz ve II. Abdülhamid dönemlerinde önemli tamirler görmüştür. Halk arasında türbeyle ilgili rivayetler anlatılmakta ve halk türbenin yanındaki “Asâ suyu” denilen suyun zemzem suyu olduğuna inanmaktadır.

Ömer Fuâdî’nin yanı sıra Şâbânî şeyhlerinden İbrâhim Hâs, Şâbân-ı Velî hakkında Tezkiretü’l-Hâs adını verdiği bir menâkıbnâme kaleme almış (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4543), Şâbân-ı Velî Dergâhı’nın son şeyhi Mehmed Atâullah Efendi (Armay), Ömer Fuâdî’nin Menâkıbnâme’sine bir zeyil yazmıştır. Şâbân-ı Velî bütün tarikat çevrelerince Anadolu’nun dört kutbundan biri olarak kabul edilir (diğerleri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektâş-ı Velî, Hacı Bayrâm-ı Velî’dir). Halvetiyye en fazla kola ayrılan tarikat olduğu gibi Şâbâniyye de Halvetiyye içinde birçok kola sahip en yaygın tarikattır. Şâbâniyye Anadolu, Balkanlar, Irak, Suriye ve Hicaz’dan Hindistan ve Afrika’nın içlerine kadar çok geniş bir coğrafyada temsil edilmiştir (bk. ŞÂBÂNİYYE). Şâbân-ı Velî’ye bir tecvid risâlesi atfedilmekteyse de (Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 673, 806; Çiftçi, s. 113-114) bu doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Ömer Fuâdî, Menâkıb-ı Şeyh Şa‘bân-ı Velî, Kastamonu 1294; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 199; Muslihuddin Vahyî, Mi‘râcü’l-Beyân-Miracın Tasavvufi Boyutu (haz. Mustafa Tatcı - Cemal Kurnaz), Ankara 2002, s. 73; Tomar-Halvetiyye, s. 62-64; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 511-530; H. J. Kissling, “Sa’bân Velî und Die Sa’bânijje”, Serta Monacensia, Franz Babinger zum 15 Januar 1951 Als Festgruss Dargebracht, Leiden 1952, s. 7-109 (yazının tercümesi için bk. “Şa’bân-ı Velî ve Şa’bânilik I-III” [trc. Serhan Tayşi], Bülten: Bilim ve Sanat Vakfı, V/32 [İstanbul 1993-94], s. 28-43; V/33 [1994], s. 30-35; V/34 [1994], s. 27-40); Ziya Demircioğlu, Kastamonu Evliyâları, Kastamonu 1962; a.mlf., Şeyh Şa’bân-ı Velî ve Postnişinleri, Kastamonu 1990; İhsan Ozanoğlu, Türk Büyüklerinden Ünlü Bilgin ve Mutasavvıf Şa’bân-ı Velî: Hayatı, Eserleri ve Külliyesi, Kastamonu 1966; L. Nihal Yazar, Halvetîliğin

Şa'bâniyye Kolu: Menâkıb-ı Şa'bân-ı Velî ve Türbenâme, [baskı yeri ve tarihi yok], (Mas Matbaacılık); Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Halvetîlik'in Şa'bâniyye Kolu Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Külliyesi, Ankara 1991; N. Clayer, Mystiques, état et societe: Les halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden 1994, s. 176-177, 260-262; a.mlf., "Sha'ban Weli", Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East, New Delhi 2002, s. 423-425; a.mlf., "Shaʿbāniyya", EI^2 (İng.), IX, 155-156; Mustafa Seyfi Cihangir, Şeyh Şa'bân-ı Velî Hazretleri'nin Hayatı ve Manevî Silsilesi, Kastamonu 1997; Reşat Öngören, Osmanlılarda Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 87; Fazıl Çiftçi, Hazreti Pîr Şeyh Şa'bân-ı Velî, Kastamonu 2002; Ali Erol, "Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Türbesi Etrafında Oluşan İnançlar, Gelenekler", Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri (23-27 Eylül 2002), Ankara 2004, s. 503-514; Zekiye Çağımlar, "Kastamonu Halk Kültürü İçinde Yatır-Ziyaret İnancı ve Bu İnanç Çerçevesinde Şeyh Şaban-Veli Etrafında Oluşturulan Efsaneler", İkinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri (18-20 Eylül 2003), Ankara 2005, s. 445-464; Mustafa Tatcı, "Kastamonulu Eren Şa'bân-ı Velî ile İlgili Yeni Bilgiler", Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, özel sayı, Ankara 2007, s. 309-318.

Mustafa Tatcı - Cemal Kurnaz

ŞÂBÂN-ı VELÎ KÜLLİYESİ

Kastamonu'da XVI. yüzyılda inşa edilen külliye.

Hisarardı mahallesinde yer alan, esasını tekkenin oluşturduğu külliye cami, türbe, kütüphane, matbah, şadırvan ve iki dergâh evinden meydana gelmiştir. Caminin 10,50 × 19,50 m. boyutlarında dikdörtgen planlı harimi moloz ve kesme taş duvarlı olup ahşap tavan ve kiremit kaplı ahşap çatı ile örtülüdür. Girişi doğu cephesinden olup kuzey duvarının önünde ahşap halvet hücreleri yer almaktadır. Doğu ve batı yönünde 1,60 m. genişliğindeki kâgir beden duvarlarının kalınlığından yararlanılarak başka halvet hücreleri de oluşturulmuştur. Caminin minaresi kuzeydoğu köşesindedir. Alçı mihrap geometrik motiflerle bezenmiş, ahşap olan minber ve vaaz kürsüsü zengin biçimde süslenmiştir. Kürsünün yanlarındaki kitâbelerden 1051'de (1641) Hasan Çelebi adlı bir kişi tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

Kastamonu'da Halvetiyye tarikatının Şeyh Şâbân-ı Velî'den önce Şeyh Seyyid Sünnetî Efendi (ö. 864/1459 [?]) zamanında var olduğu bilinmektedir. Bugünkü caminin yerinde küçük bir mescid yer almaktaydı. Tarikatın faaliyetleri ilk defa küçük, ahşap bir yapı olan Şeyh Sünnetî Efendi Mescidi'nde başlamıştır. Şeyh Şâbân-ı Velî de önceleri bu mescidde ibadet etmiş ve tarikat faaliyetlerini devam ettirmişse de mescidin o yıllarda şehir dışında kalması sebebiyle halkın talebi üzerine bir süre Honsalar Camii'nde faaliyette bulunmuş, bu caminin yanmasının ardından tekrar Şeyh Sünnetî Mescidi'ne dönmüştür. Bugünkü caminin kapısı üstündeki kitâbeye göre yapı, 988 (1580) yılında III. Murad'ın

mürşidi Şücâ' Efendi tarafından yeniden inşa edilmiştir. Cami aynı zamanda tekkenin tevhidhânesi olarak kullanılmıştır. Halvetîlik 1925 yılında tarikatların kapatılmasına kadar faaliyetini sürdürmüş, tekkede Şâbân-ı Velî'den sonra on yedi şeyh görev almıştır. Çok sayıda onarım geçiren ve 1872'de yeniden inşa edilen tekkenin anılan tarihte şeyhi Hâfız Mehmed Said Efendi ve âyin günü cuma gecesi idi. 1114 (1702-1703) yılında caminin bitişiğindeki derviş odaları, matbah, pencere ve halvetler

tamir edilmiştir. 1162'de (1749) tekrar onarım gören külliyeyi avlu kapısı üzerindeki kitâbelere göre 1189 (1775) yılında Mehmed Paşa ve 1845'te Sultan Abdülmecid'in emriyle Kastamonu Kaymakamı Sâlih Ağa yeniden tamir ettirmiştir. Külliye son olarak 1950'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmış, caminin minaresi de bu dönemde yenilenmiştir. Evkaf sicilinin 26. sayfasında kayıtlı vakfiye ile 990 (1582) yılında bazı yerlerin gelirlerinin buraya tahsis edildiğini Mehmed Behçet kaydetmektedir (s. 152).

Şâbân-ı Velî Türbesi külliyenin avlusunda caminin doğusunda yer alıp 9,50 × 9,50 m. boyutlarında kare planlı, kubbe örtülü, kesme taş cepheli ve özenli işçiliğe sahip bir yapıdır. Doğu ve batı cephelerinde birer kapısı, batı duvarında bir, güney duvarında iki penceresi bulunmaktadır. Türbe içerisinde on altı sanduka vardır. Bunlardan ortada yer alan ve pirinç korkuluklarla çevrelenmiş olanı 976'da (1569) vefat eden Şeyh Şâbân-ı Velî'ye aittir. Caminin ilk bânisi Şeyh Seyyid Sünnetî Efendi kıble önündeki hazîrede medfundur. Türbenin inşası, kapı üzerinde yer alan kitâbeye göre Küre Kadısı Akkaş Hibetullah Efendi tarafından 1020'de (1611) bitirilmiştir. Türbenin doğu cephesindeki kapının üstünde yer alan kitâbeye göre 1028 (1619) yılında Kastamonu valilerinden Kurşuncuzâde Mustafa Paşa tarafından açtırılmıştır. I. Ahmed'in sadrazamı Halil Paşa'nın türbenin kubbesinin kurşunlarını tamamlattığı, Kastamonu Kadısı Emin Efendi'nin alemini yaptırdığı bilinmektedir. Dergâhın beşinci postnişini Ömer Fuâdî Efendi, türbenin inşasını ve bu dönemde yapılan tamiratını anlatan Türbenâme adında bir eser kaleme almıştır. 1190'da (1776) türbenin doğusundaki yolun izinsiz inşa edilen bir evle daralması ve bu evin pis sularının türbeye zarar vermesi üzerine türbenin çevresinin düzenlenmesi için evin yıktırılıp yolun genişletilmesinin istendiği kaydedilmektedir. Türbede Abdülfettah Efendi (ö. 1896) tarafından yazılmış levhalar bulunmaktadır.

Külliyenin içerisindeki Şâbân-ı Velî Kütüphanesi, güney duvarından bitişik olduğu Şeyh Şâbân-ı Velî'nin türbesiyle birlikte 1020'de (1611) inşa edilmiştir. Günümüzde doğusuna ilâve edilen mekânla birlikte ibadet yeri olarak kullanılmaktadır. Özgün yapı, girişi batı duvarında olan kare planlı bir bina olup batı ve doğu cephelerinde birer pencere bulunmakta, aynalı tonozla örtüldüğü görülmektedir. 1810 yılında 132 cilt kitap barındıran

kütüphanede 1922'de yirmi dokuzu el yazması 239 kitabın yer aldığı belirtilmektedir (Mehmet Behçet, s. 102).

Külliye bünyesinde ayrıca iki dergâh evi, evlerin arasında matbah ve şadırvan bulunmaktadır. Daire planlı şadırvanın teknesi taştır. Ahşap dikmelere oturan sekizgen sundurma piramidal çatısı kiremit kaplıdır. Kitâbesine göre bu şadırvan Fatma Hanım tarafından 1900'de yaptırılmıştır. Tekkenin hazîresinde önemli kişilere ait çok sayıda mezar taşı vardır. Geleneksel Kastamonu evlerinin seçkin örnekleri arasında yer alan evler ve matbah yakın dönemde restore edilmiş ve müze olarak hizmete açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Behçet, Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi, İstanbul 1341, s. 92-93, 102-152; Ahmet Gökoğlu, Paphlagonia-Gayrimenkul Eski Eserleri ve Arkeolojisi, Kastamonu 1952, s. 213, 289-291, 401; İhsan Ozanoğlu, Türk Büyüklerinden Ünlü Bilgin ve Mutasavvıf Şaban-ı Veli: Hayatı, Eserleri ve Külliyesi, Kastamonu 1966, s. 20-34; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Halvetîlik'in Şa'bâniyye Kolu: Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Külliyesi, Ankara 1991, s. 101-118; Fazıl Çiftçi, Kastamonu Camileri, Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler, Ankara 1995, s. 35-48; Kemal Kutgün Eyüpgiller, Kastamonu Kent Tarihi, İstanbul 1999, s. 107-108, 116-117, 122, 144, 175.

Kemal Kutgün Eyüpgiller

ŞÂBÂNİYYE

(الشعبانيّة)

Halvetiyye tarikatının Şâbân-ı Velî'ye (ö. 976/1569) nisbet edilen kolu.

Halvetiyye tarikatının dört ana kolundan (Cemâliyye, Ahmediyye, Rûşeniyye, Şemsiyye) Cemâliyye'nin bir şubesidir. II. Bayezid devrinde İstanbul'a gelip kendisine tahsis edilen Kocamustafapaşa Dergâhı'nda irşad faaliyetine başlayan Cemâl-i Halvetî tarafından kurulan Cemâliyye, Sünbüliyye ve Şâbâniyye adlı iki büyük kola ayrılmıştır. Cemâl-i Halvetî'nin halifelerinden Sünbül Sinan'a nisbet edilen Sünbüliyye, İstanbul merkezli bir tarikat olma özelliği taşırken seyrü sülûkünü Bolu'da Cemâl-i Halvetî'nin diğer halifesi Hayreddin Tokadî'nin yanında tamamlayan Şâbân-ı Velî memleketi Kastamonu'da faaliyet göstermiş, Şâbâniyye tarikatı, XVI. yüzyılda çevre illerde yayıldıktan sonra XVII. yüzyılda İstanbul'da temsil edilmeye başlanmıştır. Şâbâniyye bu yüzyıldan itibaren Anadolu ve Balkanlar'dan Suriye, Hicaz, Mısır, Kuzey Afrika ve Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.

Şâbâniyye'nin silsilesi Şâbân-ı Velî, Hayreddin Tokadî, Cemâl-i Halvetî,

Pîr Muhammed Bahâeddin Erzincânî vasıtasıyla Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'ye (ö. 868/1464) ulaşır. Çok sayıda halife yetiştiren Şâbân-ı Velî, bazı halifelerini irşad göreviyle çevre illere göndererek tarikatın kuruluş sürecini başlatmıştır. Nitekim kendisinden sonra sırasıyla makamına geçen Kastamonulu Osman Efendi'yi (ö. 976/1569) Tokat'a, Hayreddin Efendi'yi Amasya'ya, İskilipli Abdülbâki Efendi'yi Çorum'a, Muhyiddin Efendi'yi Şam'a yollamıştır. Halifelerinden Muharrem Efendi'nin İstanbul'da Süleymaniye Camii vâizi olduğu bilinmektedir. Gelibolulu Âlî Mustafa Efendi, Şâbân-ı Velî'nin Mehmed Dâğî adlı bir dervişi irşad için Alâeddin Efendi adlı bir halifesini Gelibolu'ya gönderdiğini, Alâeddin Efendi, Mehmed Dâğî seyrü sülûkünü tamamlamadan vefat edince Şâbân-ı Velî'nin ona seyrü sülûkünü mânen tamamlattığını anlatır. Bu bilgilerden, Şâbân-ı Velî'nin sağlığında Şâbânî

halifelerinin Şam, İstanbul ve Gelibolu'da faaliyet gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Şâbân-ı Velî'nin Kastamonu'daki merkez tekkede görev yapan ilk dört şeyh döneminde halifelerin faaliyet alanı Kastamonu çevresiyle sınırlı kalmıştır. Merkez tekkenin dördüncü şeyhi Muhyiddin Efendi'nin yanında seyrü sülûkünü tamamlayan ve ondan sonra yerine geçip otuz iki yıl şeyhlik makamında bulunan Ömer Fuâdî, Şâbân-ı Velî hakkında bir menâkıbnâme kaleme almış, devlet ricâliyle temas kurarak türbesinin yapımına öncülük etmiş, yetiştirdiği halifeler ve tarikata dair yazdığı eserlerle Şâbâniyye'nin müstakil bir tarikat halinde gelişmesi yolunda önemli hizmetler yapmıştır. Şâbâniyye'nin gelişip yayılması ve kurumsallaşması Karabaş Velî döneminde gerçekleşmiştir. Önce Ömer Fuâdî'nin halifesi İsmâil Kudsî Çorumî'ye, onun ölümü üzerine oğlu ve halifesi Mustafa Muslihuddin Efendi'ye intisap edip hilâfet alan Karabaş Velî'nin 1081'de (1670) İstanbul'a giderek bir Halvetî dergâhı olan Üsküdar'daki Atik Vâlide Sultan Dergâhı'nda şeyh olmasıyla birlikte Şâbâniyye İstanbul'da temsil edilmeye başlanmıştır. Limni'ye sürgüne gönderildiği 1090 (1679) yılına kadar İstanbul'da irşad faaliyetinde bulunan Karabaş Velî, Şâbâniyye'nin ikinci pîri sayılır ve kendisine tarikatın Karabaşiyye kolu nisbet edilir. Karabaş Velî'nin İstanbul'a gelip tarikatı yayması ve pîr kabul edilmesinin ardından tarikatın merkezi ve "zat postu" İstanbul'a intikal etmiştir.

Mehmed Nasûhî, Ünsî Hasan, Mustafa Fânî, Kerestecizâde Mehmed Ledünnî, Ömer Ârifî ile oğlu Mustafa Mânevî, 685 halife yetiştirdiği kaydedilen Karabaş Velî'nin İstanbul'da tarikatın yayılmasını sağlayan başlıca halifeleridir. Bunlardan, 1099 (1688) yılında Üsküdar Doğancılar'da açtığı, kendi adıyla anılan tekkede irşad faaliyetine başlayan Mehmed Nasûhî, Şâbâniyye-Karabaşiyye'nin Nasûhiyye kolunun pîridir. Nasûhî Dergâhı, Şâbâniyye'nin İstanbul'daki âsitânesi olmuş ve önemli bir tasavvuf ve kültür merkezi özelliğini tekkelerin kapatıldığı tarihe kadar sürdürmüştür. Tekkenin meşihatı Nasûhî soyundan gelen Alâeddin Ali, Mehmed Fazlullah, Abdurrahman Mehmed Şemseddin, Mehmed Muhyiddin, Mehmed Kerâmeddin Efendi (ö. 1934) tarafından yürütülmüştür. Ünsî Hasan Efendi, Sirkeci'deki Aydınoğlu Tekkesi'nde 1095 (1683) yılından ölümüne kadar (1136/1723) şeyhlik görevinde bulunmuş, ölümünün ardından halifesi Mehmed Galib Efendi şeyh olmuştur. Karabaş Velî'nin diğer halifesi Mustafa Fânî Efendi (ö.

1122/1710) Maçka Tekkesi'nin kurucusudur. Bu tekke daha sonra Nasûhiyye'ye bağlanmıştır. Kerestecizâde Mehmed Ledünnî Efendi Kasımpaşa'daki Saçlı Emîr Tekkesi'nde Şâbâniyye'yi temsil etmiştir. Karabaş Velî'nin oğlu Mustafa Mânevî, Kadırga'daki Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'nde şeyhlik yapmıştır.

Karabaş Velî'den en son hilâfet alan kişi, aslen Edirneli olup Bolevî, Mısrî, Doğanî nisbeleriyle anılan Mustafa Efendi'dir (ö. 1129/1717). Doğancılar Ocağı'na girip doğancıbaşılığa yükselen, bu görevdeyken Karabaş Velî'ye intisap eden, Şam'da kul kethüdâsı iken bu görevden ayrılarak Mekke'ye gidip şeyhine hizmet eden, şeyhi vefat ederken Kahire'de bulunan Doğanî Mustafa Efendi'nin Suriye, Mısır ve diğer Afrika ülkelerinde tarikatın yayılmasında önemli hizmetleri olmuştur. Halifesi Abdüllatîf b. Hüsâmeddin el-Halebî, Şâbâniyye-Karabaşiyye'nin Bekriyye kolunun kurucusu Kutbüddin Mustafa Kemâleddin el-Bekrî'nin mürşididir. Kutbüddin el-Bekrî ve yetiştirdiği halifeler tarikatın Halep, Şam, Kudüs, Hicaz, Yemen, Mısır, Trablus, Cezayir ve Fas'ta yayılmasını sağlamıştır. Kutbüddin el-Bekrî'nin müntesiplerinin 100.000'i aştığı kaydedilmektedir. Paul Andre, Trimingham, B. G. Martin gibi Batılı araştırmacılar Kutbüddin el-Bekrî'nin Mısır'da Halvetiyye'yi yeniden canlandırdığını söylemiştir. Bekriyye tarikatı şeyhinin Mısır'da 1976 yılına kadar kanun gereği Meşâyihu't-turuki's-sûfiyye'nin reisi olması tarikatın Mısır'daki etkinliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Şâbâniyye-Bekriyye, Kutbüddin Mustafa el-Bekrî'den sonra Hifniyye (kurucusu: Muhammed b. Sâlim el-Hifnî, ö. 1181/1767), Semmâniyye (kurucusu: Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân, ö. 1189/1776) ve Kemâliyye (kurucusu: Ebü'l-Fütûh Muhammed b. Mustafa el-Bekrî, ö. 1199/1784) adlı üç kola ayrılmıştır. Hifniyye'den Derdîriyye (kurucusu: Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr), Ticâniyye (kurucusu: Seyyid Ahmed et-Ticânî), Rahmâniyye (kurucusu: Muhammed b. Abdurrahman el-Gaştûlî), Ezheriyye (kurucusu: Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman ez-Zevâvî el-Ezherî) kolları meydana gelmiştir. Semmâniyye'den Tayyibiyye (kurucusu: Ahmed et-Tayyib b. Beşîr) ve Feyziyye (kurucusu: Seyyid Feyzüddin Hüseyin el-Mısrî) kolları, Derdîriyye'den Sâviyye (kurucusu: Ahmed b. Muhammed es-Sâvî), Sibâiyye (kurucusu: Sâlih es-Sibâî) ve Vefâiyye (kurucusu: Nûreddin Ali b. Abdülber el-Vefâî) kolları doğmuştur.

Harîrîzâde, Şâbâniyye-Karabaşiyye'nin Nasûhiyye ve Bekriyye adlı iki ana kolunun yanı sıra Karabaş Velî'nin halifelerinden Ömer Ârifî el-İstanbûlî'ye Ârifiyye, bir diğer halifesi şeyh Hüseyin Kastamonî'ye Hüseyniyye şubelerini nisbet eder. Halvetî şubelerinden Sinâniyye'den de hilâfeti olduğu için Şehremini'deki Sinânî dergâhında şeyhlik yapan, XVII. yüzyılın tanınmış Şâbânî şeyhlerinden şair ve bestekâr Mustafa Zekâi Efendi'nin silsilesi bu iki kola ulaşmaktadır.

Şâbâniyye'yi XVIII. yüzyılda İstanbul, Anadolu ve Balkanlar'da temsil eden Nasûhiyye kolundan,

bu yüzyılın sonlarına doğru doğduğu Kastamonu civarında Çerkeş'te Çerkeşî Mustafa Efendi'ye nisbet edilen bir kol zuhur etmiş, bu kol XIX ve XX. yüzyıllar boyunca etkili olmuştur. Şâbâniyye mensuplarınca pîr-i sânî kabul edilen Çerkeşî Mustafa Efendi'nin tarikat silsilesi Zoralı Şeyh Mehmed Efendi, Mudurnulu Abdullah Rüşdü vasıtasıyla Nasûhiyye'nin pîri Mehmed Nasûhî'ye ulaşır. On bir veya on üç halife yetiştirdiği kaydedilen Çerkeşî Mustafa Efendi'nin Beypazarlı Ali Efendi ve Semerci Şeyh diye tanınan İbrâhim Efendi adlı iki halifesi İstanbul'a gidip irşad faaliyetinde bulunmuş, Beypazarlı Ali Efendi, Fındıkzade'deki Beşikçizâde Dergâhı'nda, Semerci Şeyh İbrâhim Efendi, Sokullu Mehmed Paşa Dergâhı'nda şeyhlik yapmıştır. Çerkeşiyye, Mustafa Çerkeşî Efendi'nin halifelerinden Geredeli Halil Efendi'ye nisbet edilen Halîliyye, Beypazarlı Ali Efendi'den hilâfet alan Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye nisbet edilen İbrâhimiyye (Kuşadaviyye) adlı iki kola ayrılmış, Halîliyye daha çok Anadolu'da, İbrâhimiyye İstanbul'da faaliyet göstermiştir. Bununla birlikte Halil Efendi'nin Ömer Fuâdî, Mustafa Hulûsî gibi bazı halifeleri İstanbul'a gidip irşad faaliyetinde bulunmuş, Ömer Fuâdî, Sofular'daki Ekmel Dergâhı'nda, Mustafa Hulûsî, Sokullu Mehmed Paşa Dergâhı'nda şeyhlik yapmıştır. Geredeli Hacı Halil Efendi'nin silsilesi Kütahyalı Sâlih, Söğütlü Hacı Osman, Çaltılı İsmâil Hakkı, Eskişehirli Sâdık, Uşaklı Yamalızâde Hacı Ali Rızâ ve Yakup Baba lakaplı Uşaklı Mustafa (Özyürek, ö. 1973) efendiler vasıtasıyla devam etmiştir. Çerkeşî Mustafa Efendi'nin halifelerinden Ankaralı Tiritzâde Hüseyin Efendi ile devam eden silsilesi de günümüze ulaşmıştır. Kuşadalı İbrâhim Efendi tekke, taç, hırka, hilâfet gibi geleneksel tasavvufî uygulamaları reddeden görüşleriyle tasavvuf tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Müridlerine hilâfet vermeyip "sırr-ı hilâfet"

kimde tecelli ederse ona tâbi olmalarını tavsiye eden Kuşadalı'nın ardından silsilesi Mehmed Tevfik Bosnevî, Fâtih türbedarı Ahmed Amiş, Kayserili Mehmed Tevfik, Maraşlı Ahmed Tâhir, Mucurlu Mustafa Efendi ile (Özeren, ö. 1982) son döneme kadar gelmiştir. Babanzâde Ahmed Naim, Abdülaziz Mecdi Tolun, Mehmed Ali Yitik, Osman Nuri Ergin, Ahmet Avni Konuk, Süheyl Ünver ve Fethi Gemuhluoğlu bu silsileden feyiz almış önemli şahsiyetlerdir. Üsküdar Nalçacı Dergâhı şeyhi Mustafa Enverî, Kâşgar emîrinin kardeşi Yâkub Han, Hacı Kâmil Efendi ve Seyyid Mahmud Celâleddin Efendi'yi Mehmed Tevfik Bosnevî'nin diğer mensupları arasında zikretmek gerekir. Bunlardan Fuṣûṣ şarihi Yâkub Han, Şâbâniyye'yi Hindistan'da yaymak için çalışmıştır.

Şâbâniyye tarikatına intisap etmek isteyen talibi mürşid ya doğrudan kabul eder veya önce istihâre yapmasını ister. Biatın ardından mürid günlük virdine ve halvette tevhide devam eder. Şâbâniyye'nin günlük virdinde istiğfar, salavat ve kelime-i tevhid zikri esas alınmıştır. Mürid ayrıca zikre sayısız olarak devam eder. Bu uygulamalarda dikkat edilmesi gereken en önemli husus râbıtadır. Râbıta ve devamlı zikir sâlikin vecde ermesini, vâkıalarının ve hallerinin değişip mânevî makamları aşmasını sağlar. Sâlik müşahede (rüyet) makamına ulaşıncaya kadar zikirle meşgul olur. Bu makama ulaştığında dil zikri gönül zikrine dönüşür. Şâbâniyye'de sâlikin sülûkünün amacı vahdeti vücûda ulaşmaktır. Bunun için mürid aşk, cezbe ve melâmet yoluyla Hakk'ın birliğini (tevhid) idrak etmeye çalışır. Bu idrak tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât, tevhîd-i zât denilen üç makamı, yedi nefis merhalesini (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziyye, marziyye, kâmile) ve yedi esmâyı (lâilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr) seyrederek gerçekleşir. Sülûk sırasında yaşanan tevhid makamları İslâm, iman ve ihsan makamlarıyla da açıklanır. Buna göre derviş seyrü sülûkün ilk mertebesinde İslâm, ruhanî hükümlerinin hâkim olduğu seyrü sülûkün ortasında iman, hakkaniyyetin belirtileri zuhûr ettiği son mertebede ihsan makamındadır. Bu üç makamın her birinde sâlikin geçmesi gereken ikişer mertebe vardır. Sadr ve kalp mertebelerini içeren İslâm makamında sâlik kelime-i tevhid ve ism-i celâlin (Allah) dairesindedir. Bu makamda tevhîd-i ef'âl gerçekleşir. İman makamının ilk mertebesi olan ruh mertebesinde hû ismi, ikincisi olan sır mertebesinde Hak ismi dairesindedir. Bu makamda tevhîd-i sıfât gerçekleşir. İhsan makamının ilk mertebesi sırr-ı hafî, ikincisi sırr-ı ahfâ mertebesi olup sâlik hay ve kayyûm ismi

dairesindedir. Bu makamda tevhîd-i zât gerçekleşir. Sâlikin ulaşacağı yedinci makam "makām-ı hafâ-yı mutlak"tır. Bu makamdaki sâlik kahhar ismi dairesinde olup vuslata ermiş, fenâfillâh olmuştur. Mânevî yolculuğun sonu olan bu makama vahdet veya mutlak hafâ mertebesi de denilir. Sâlik bu yedi mertebeyi aşıp sâfiye makamına gelmedikçe nefsini bilip kâmil olamaz. Bu makamları yaşarken gönül âleminde hazerât-ı hamse kendisine keşfolunur, bütün kayıtlardan kurtulup Hakk'ı müşahede eder. Bundan sonra seyir yine devam eder ve sülûk-i sânî denen bu yolculuğa nihayet yoktur. Şâbâniyye tarikatında halvet üç, beş veya yedi gündür. Dervişi halvete tarikat âdâbı üzere şeyh koyup çıkarabilir. Dervişin kendi kendine halvete girmesi yararsızdır ve kendisine perde olur. Erbaîn sadece şeyhler içindir. Şeyh olanlar halvete ve erbaîne pîrlerinin ruhaniyetinden yardım istemek için girerler.

Şâbâniyye tarikatında cehrî zikir esas olmakla birlikte kısmen hafî zikir de uygulanmaktadır. Zikir esnasında ilâhiler eşliğinde ney, kudüm, def gibi mûsiki aletleri kullanılabilir. Toplu zikirler kuûdî olarak başlar, kıyâmî ve cehrî olarak devam eder. "Darb-ı esmâ" denilen kuûdî zikir özel bir ritim ve hareket içinde icra edilir. Şeyhin ellerini yere vurmasıyla kuûdî zikirden kıyâmî zikre kalkılır. Kıyâmî zikir "ayak esmâsı" ve dönerek yapıldığı için "devran" diye de adlandırılmaktadır. Bu sebeple Halvetî Şâbânîler'e "Devrânîler" adı da verilmektedir. Nitekim toplu zikir sırasında okunan bazı ilâhilerde, "Halvetîler derler bize / Devranîler derler bize" şeklindeki nakaratlar tarikatın devrânî oluşundandır. Şâbâniyye'de toplu zikir genellikle perşembeyi cumaya ve pazarı pazartesiye bağlayan gecelerde yapılır. Bunun dışında kandillerde ve bilhassa muharrem ayında aşure gecesinde meclis ihya edilir. Bu arada ilâhiler ve Kerbelâ mersiyeleri okunur. Ömer Fuâdî'nin, "Şah Hüseyin'in firkatine ağlayan gelsin bize / Âh ü vâh edip demâdem

ağlayan gelsin bize" matlaıyla başlayan muharremiyyesinin bu ihya merasiminde özel bir yeri vardır. Toplu zikrin uygulanması kısaca şöyledir: Dervişler önce halka olarak iki diz üzerine otururlar. Şeyh efendi, eûzü besmele ve Fâtiha sûresinden sonra "innallāhe ve melâiketehû yusallûne ale'n-nebiyy yâ eyyühellezîne âmenû sallû aleyhi ve sellimû teslîmâ" âyetini okur ve salât-ı ümmiyye denilen, "Allāhümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin abdike ve nebiyyike ve habîbike ve resûlike'n-nebiyyi'l-

ümmiyyi ve alâ âlihî ve sahbihî ve sellim" şeklindeki salâtü selâm ile devam eder. Salât-ı ümmiyye yedi veya Nasûhî Efendi'nin uygulamasında görüldüğü gibi on bir defa okunur. Ardından şeyh yüksek sesle "fa'lem ennehû lâ ilâhe illallah" diyerek (Muhammed 47/19) kelime-i tevhid zikrini başlatır. Kelime-i tevhid üç defa gayet ağır eda ile okunur. Daha sonra yüksek sesle Allah ismi âdeta sayha halinde tekrarlanır, ardından eskisinden biraz daha süratli olarak dört defa kelime-i tevhid, daha sonra 300 defa hızlı bir şekilde yine kelime-i tevhid okunur. Ardından şeyh efendi "illallah" der, bunun üzerine sükûnet hâsıl olur. Halkanın baş tarafında ve şeyh efendinin solunda oturan zâkir cumhur veya durak denilen bir ilâhi okur. İlâhi veya durak bitince şeyh efendi "Allah hû" diye "hû" ismine başlar ve altı defa hep beraber bu isim zikredilir, yedinci hû daha hızlı ve yüksek sesle söylenir. Bundan sonra "hizb-i esmâ"ya başlanır. Hizb-i esmâ, halakada bulunanların esmâ-yı seb'adaki dereceleri ayrı olduğundan âhengin korunması için herkesin kendi esmasını kalben çekerken "hû" ismini sesli olarak okumaları suretiyle oluşturulan âhenktir. Bu sırada duyulan tek ses hançereden çıkan hû zikridir. Yine bu esnada zâkirler ilâhi, na't-ı şerif ve kasideler okur. Hizb-i esmâyı takiben bir aşr-ı şerif tilâvet edilir ve kısa bir duadan sonra şeyh efendi, "es-Salâtü ve's-selâmü aleyke yâ Resûlallah es-salâtü ve's-selâmü aleyke yâ habîballah es-salâtü ve's-selâmü aleyke yâ seyyide'l-evvelîne ve'l-âhirîn ve selâmün ale'l-mürselîn ve'l-hamdü li'llâhi rabbi'l-âlemîn" der ve Fâtiha çeker. Devran yapılacaksa kelime-i tevhid çekildikten ve cumhur ilâhisi okunduktan sonra, "hû" ism-i şerifi çekilerek devrana başlanır. Halakadakiler sağdan sola zâkirler tarafından okunan ilâhilerin âhengine uyarak devrana devam ederler. Devran sırasında sol kol soldaki kişinin omuzuna atılır, sağ kol da sağdaki kişinin beli hizasına temas ederek halaka sıklaştırılır. Devran halinde hizb-i esmâya devam edilir. Devran şeyhin işaretiyle "illallah" denilerek durulur ve tekrar iki diz üstüne oturulur. Bir aşr-ı şerif, kısa bir dua ve salâtü selâmdan sonra salavat çekilir. Şeyh efendi tarafından "tekabbelallāh hû" denilerek âyin tamamlanır.

Halvetî-Şâbânî mürşid ve halifeleri bilhassa özel günlerde siyah renkli taç ve hırka giyerler. Şâbâniyye mensuplarının giydiği üç çeşit hırka vardır. Takvâ hırkası ve irfan hırkası sâlike, iradet hırkası mürşid-i kâmile aittir. Takvâ hırkası sâlike tecellî-i ef'âl, irfan hırkası tecellî-i sıfât, iradet veya hakikat hırkası tecellî-i zâtî makamına ulaştığında giydirilir. Hilâfet ve irşad

sahiplerinin giydiği bu hırkanın rengi siyahtır. Şâbâniyye'de dört çeşit taç vardır. Yol tacının sarığı ve tepesi yeşil olup risâlesi bunlara göre daha açık yeşildir. Üçüncü es-mâya (hû) gelen sâlike giydirilir. Velâyet tacının sarığı yeşil veya beyaz, tepesi beyazdır. Dördüncü esmâya (Hak) gelen sâlike giydirilir. Hilâfet (irşad) tacının tepesi ve sarığı beyaz, risâlesi siyahtır. Esmâ-i seb'ayı tamamlamış olan müntehî sâliklere giydirilir. Mürşid tacının tepesi beyaz, sarığı siyah, risâlesi beyazdır. Ortasında bir düğme vardır. Velâyete ve irşad sırrına ulaşan mürşidlere mahsus olup insân-ı kâmili remzeder (Şâbânî taçları ve bunların özellikleri için bk. Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, s. 100-106). Şâbâniyye tarikatında mürşid postu beyaz veya siyah olduğu gibi mor renge boyanabilir. Mor renk bütün renklerin karışımı olup zâhir ve bâtın bütün varlıkların toplam rengidir.

Şâbâniyye'de vakit namazlarında okunan virdler dışında her sâlikin uygulaması gereken günlük vird 100 "estağfirullah", 100 salavat ve 300 kelime-i tevhidden ibarettir. Bunun yanında sâlik yedi esmadan hangisine yükseldiyse bu ismi önceki esmalarına ilâve ederek ders yapar. Yahyâ-yı Şirvânî tarafından tanzim edilen vird-i settâr diğer bütün Halvetî kollarında olduğu gibi sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar okunur. Şâbânî mürşidleri virdle ilgili ana erkânı korumakla birlikte gördükleri lüzum üzerine sâliklerine ilâve bazı virdler de verebilirler. Ancak bunlar umumileşmemiş ve geçici olarak verilmiş olup bir müddet sonra bırakılır. Kutbüddin Mustafa el-Bekrî'nin vird-i settârın önünde okuttuğu vird-i seher buna örnek teşkil eder.

Yahyâ-yı Şirvânî'den beri uygulanagelen Halvetiyye âdâbı bazı ilâvelerle Şâbân-ı Velî'ye intikal etmiştir (Ömer Fuâdî, s. 32-33, 49). Ömer Fuâdî, Şâbân-ı Velî'nin, "Gerçek tâlip iseniz bu tarikatnâme ile amelde ve vird-i şerifte ve halvetlerde ikdam ve mücahede edip bir nokta kadar amel etmeyesiz ziyade ve bir nokta kadar eksik amel etmeyesiz. Zira tarikimizde okunan vird ve sürülen erkân sultân-ı evliyâ Seyyid Yahyâ hazretlerinin huzûr-ı şeriflerinde okunan vird ve sürülen erkândır ve onun huzurunda olan levh-i mahfûza yazılandır" dediğini söyler (a.g.e., s. 49). Şâbân-ı Velî'nin yazdırdığı tarikatnâme (mi'yâr) Arapça olup Ömer Fuâdî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Tercüme-i Mi'yâr-ı Tarîkat, Millî Ktp., nr. A-95l, vr. 140b-144b). Karabaş Velî Mi'yâr-ı Tarîkat'ı sohbetlerinde şerhetmiş ve bu şerh Arapça olarak kaydedilmiştir. Karabaş Velî'nin

arzusuyla halifelerinden Şeyh Nûreddin Efendi tarafından genişletilerek Türkçe'ye tercüme edilen eser iki defa yayımlanmıştır (Karabaş Velî, Mi'yâr-ı Tarîkat, nşr. Mustafa Tatcı - Cemal Kurnaz, Ankara 2001; Kara, Karabaş-ı Velî, s. 627-674). Şâbâniyye'nin âdâb ve erkânı, seyrü sülûk usulü bu eserin yanı sıra Karabaş Velî'nin Tarîkatnâme (a.g.e., s. 703-745), Ünsî Hasan'ın Kelâm-ı Azîz (haz. M. Tatcı - C. Kurnaz, Tasavvufî İncelikler, İstanbul 2001), Kutbüddin el-Bekrî'nin Hediyyetü'l-ahbâb (Harîrîzâde, Tibyân, II, içinde, I, vr. 360a-373b) ve diğer eserlerinde, Safranbolulu Mehmed Emin'in Mir'âtü'l-âşıkīn'inde (haz. M. Tatcı - M. Yıldız, Ankara 2003) geniş biçimde anlatılmıştır. Yukarıda anlatılan âdâb ve erkânın Kuşadalı kolu dışındaki diğer Şâbâniyye kolları için geçerli olduğu unutulmamalıdır. Kuşadalı kolundan Ahmed Amiş Efendi yoluna mensup olanlar ise vird olarak Rahmân sûresinin tamamını, Bakara, Tevbe, Enbiyâ, Nûr, Şûrâ, Vâkıa ve Haşr sûrelerinin bazı âyetlerini, İhlâs ve Fâtiha sûrelerini okurlar.

Şâbâniyye meşâyihi mensupları ve muhipleri arasında çok sayıda âlim, ârif, divan sahibi şair ve mûsikişinas yetişmiştir. Karabaş Velî, Kutbüddin Mustafa el-Bekrî ve halifeleri, Mehmed Nasûhî, Çerkeşî Mustafa Efendi ve Kuşadalı İbrâhim Efendi aynı zamanda ilmî kişilikleriyle tanınmıştır. Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Mehmed Sâdeddin Efendi, Hacı Mehmed Zihni, Abdüllatif Harpûtî ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır birer Şâbânî dervişidir. Karabaş Velî'nin oğlu Mustafa Mânevî, Hasan Ünsî, İbrâhim Has, Mustafa İbretî, Mehmed Nasûhî, Üsküdarlı Mustafa Zekâi, Geredeli Halil Efendi'nin oğlu Mustafa Rûmî, Kuşadalı'nın mensuplarından Mustafa Aczî, Mehmed Aydî Baba, Abdülaziz Mecdi Tolun divan sahibi şairler olarak

dikkat çekmektedir. Diğer tarikatlar gibi Şâbâniyye tarikatında mûsikiye önem verilmiş, tarikat mensupları arasında büyük mûsikişinas ve bestekârlar yetişmiştir. Mehmed Nasûhî'nin dervişlerinden İbrâhim Ağa ile Mudurnulu Şeyh Mehmed Tulûî Efendi, Mustafa Zekâi Efendi bestekârlık, Mustafa Enverî'nin müridlerinden Hacı Nazif Bey bestekârlık ve zâkirlikleriyle ön plana çıkar. Nasûhî'nin torunlarından Şeyh Mesud Efendi ve kardeşi Şeyh Said Efendi (Özok), Mustafa Enverî'nin torunu ve Nalçacı Dergâhı'nın son şeyhi İhsan Efendi (İyisan), mûsiki nazariyatına dair çalışmalarıyla tanınan Abdülkadir Töre, Hacı Ârif Bey'in oğlu Zeki Ârif

Ataergin, Mihrimah Sultan Camii imamı Nâfiz (Uncu) Efendi (ö. 1958) önemli mûsikişinaslardır.

BİBLİYOGRAFYA

Şa‘bâniyye Silsilenâmesi, Millet Ktp., Ali Emîrî-Tarih, nr. 682/1; Ömer Fuâdî, Menâkıb-ı Şeyh Şa‘bân-ı Velî, Kastamonu 1294, tür.yer.; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 360a-373b; II, vr. 192a-209b; III, vr. 58a-71a; Yahyâ b. Sâlih el-İslâmbolî, Tarikat Kıyafetleri (haz. M. Serhan Tayşi - Mustafa Aşkar), İstanbul 2006, s. 85, 100-106; Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye, Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098; Tomar-Halvetiyye, s. 62-88; Safranbolulu Mehmed Emin Halvetî, Mir’âtu’l-‘Âşıkîn ve Mîzânu’l-‘Âşıkîn: Âşıklara Ayna ve Terazi (haz. Mustafa Tatcı - Musa Yıldız), Ankara 2003; Senâîzâde Hasan Efendi, Dîvân-ı Senâî ve Silsilenâme-i Tarîkat-i Halvetiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî-Manzum, nr. A/77; Hasan Ünsî, Kelâm-ı Azîz: Tasavvufî İncelikler (haz. Mustafa Tatcı - Cemâl Kurnaz), Ankara 2001; a.mlf., Divân-ı İlâhiyât (haz. Mustafa Tatcı), İstanbul 2004; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, III, 512-535; IV, 13-243; Mustafa Rûmî, Divân (haz. Mustafa Tatcı - Abdulkerim Abdulkadiroğlu), Ankara 1998; Osman Nuri Ergin, Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul 1942, tür.yer.; F. de Jong, Turuq and Turuq-Linked, Leiden 1978, s. 22, 120, 128; a.mlf., “Mustafa Kemal al-Din al-Bakri (1688-1749), Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?”, Eigteenth-Century Renewal and Reform in Islam (ed. N. Levtzion - J. O. Voll), New York 1987, s. 119-120; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), tür.yer.; H. J. Kissling, “Sa’bân Velî und die Sa’bânijje”, Dissertationes Orientales et Balcanicae Collactae I: Das Derwischtum, München 1986, s. 99-122; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Halvetîlik’in Şa‘bâniyye Kolu: Şeyh Şa‘bân-ı Velî ve Külliyesi, Ankara 1991; a.mlf., “İki Vesika”, AÜİFD, XXVIII (1986), s. 338-348; N. Clayer, Mystiques, état et societe: Les halvetis dans l’aire balqanique de la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden 1994, s. 176-177, 260-262; a.mlf., “Shaʿbāniyya”, EI² (İng.), IX, 155-156; Muhammed İhsan Oğuz, Hz. Şa’bân-ı Velî ve Mustafa Çerkeşî, İstanbul 1995; Reşat Öngören,

Osmanlılarda Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 79-88; a.mlf., "Osmanlılar'da Devlet Ricâli-Meşâyih Münâsebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âlî'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî İle Alâkalı Menâkıbı", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 107-113; Mustafa Tatcı - Cemâl Kurnaz, Tasavvufî Gelenekte Miyârlar ve Karabaş-ı Velî'nin Miyârı, Ankara 2001; Mustafa Tatcı, Üsküdarlı Muhammed Nasûhî ve Dîvânçe-i İlâhiyat'ı, İstanbul 2004; a.mlf., "Üsküdarlı Ahmed Kerâmeddin Efendi", Üsküdar Sempozyumu IV: 3-5 Kasım 2006: Bildiriler (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul 2007, II, 607 vd.; Mehmet Dumlu, Batmayan Güneş, Devam Eden Gölgeler (haz. Ayşen Nur Sır), İstanbul 2001, s. 228-240; İbrahim Hâs, Menâkıbnâme-i Hasan Ünsî (haz. Mustafa Tatcı), Ankara 2002; a.mlf., Kelâm-ı Azîz: Tasavvufî Konuşmalar (haz. Mustafa Tatcı), İstanbul 2005; a.mlf., Şa'bâniyye Silsilesi, İstanbul 2006; Kerim Kara, Karabaş-ı Velî, İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., "Karabaş Velî", DİA, XXIV, 369-371; Ramazan Muslu, Mustafa Kemaleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2005, s. 62-88, 214-228; J. J. Curry, Transforming Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Case of the Shabaniyye Order in Kastamonu and Beyond (doktora tezi, 2005), Ohio State University; Nihat Hayri Azamat, "Kuşadalı İbrahim Halvetî", Osm.Ar., IV (1984), s. 330-334; a.mlf., "Çerkeşî Mustafa Efendi", DİA, VIII, 272-275; a.mlf., "Kuşadalı İbrâhim Efendi", a.e., XXVI, 468-470; Ekrem Işın, "Şa'bânîlik", DBİst.A, VII, 121-123; Ömer Tuğrul İnançer, "Şa'bânîlik (Zikir Usûlü ve Mûsiki)", a.e., VII, 123-124; Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", DİA, XV, 393-395.

Mustafa Tatcı

ŞABANOVİÇ, Hâzim

(1916-1971)

Bosna-Hersekli ilim adamı.

Visoko'ya bağlı Poriyeçani köyünde doğdu. Köyünde başladığı tahsil hayatını ilkokulun ardından gittiği Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde ve Yüksek İslâm Şeriat İlâhiyat Okulu'nda tamamladı (1940). Bir süre yurt müdürlüğü ve 1948 yılına kadar sırasıyla mahkeme, müze ve arşiv stajyerliği yaptıktan, bu arada liselerde Türkçe ve Arapça dersleri verdikten sonra iki yıl Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi ve Hukuk Fakültesi arşivlerinin Osmanlı belgeleri bölümlerinde çalıştı. 1950'de yeni kurulan Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü Doğu Filolojisi Bölümü başkanlığına, 1952'de enstitünün ilmî müşavirliğine ve aynı zamanda yayımladığı Prilozi za Orijentalnu Filologiju (POF) adlı derginin redaksiyon heyeti üyeliğiyle teknik redaktörlüğüne getirildi. 1953-1957 yılları arasında Belgrad Üniversitesi'nde Türkçe ve Osmanlı diplomasisi okuttu; 1956'da aynı yerde Bosna paşalığının kuruluşu ve idarî taksimatı konusunda doktora yaptı. 1958'de Saraybosna'ya dönüp Şarkiyat Enstitüsü'nde filoloji ve ardından tarih bölümlerinin başkanlığını yürüttü. 1958'den itibaren Prilozi dergisinin redaksiyon heyeti başkanlığını yaptı; aynı dönemde Monumenta Turcica dergisinin redaksiyon heyeti üyeliğinde bulundu. İlmî çalışmalarından ötürü 1968'de Saraybosna 6 Nisan ödülüne lâyık görülen Şabanoviç, 1969'da geçirdiği kalp krizinden sonra ilmî araştırma için gittiği İstanbul'da 22 Mart 1971 tarihinde vefat etti ve cenazesi Bosna'ya götürülerek Poriyeçani köyünde defnedildi. Sırpça, Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Hâzim Şabanoviç, Osmanlı dönemi Balkan tarihiyle ilgilenmiş ve o dönemin sonradan Yugoslavya denilen bölgesine ait Osmanlı tahrir defterlerini ve diğer belgeleri araştırıp tercüme ederek çeşitli eserler kaleme almıştır.

Eserleri. 1. Gramatika Turskog Jezika s Vje´banicom, Čitankom i Rječnikom (Sarajevo 1944). Alıştırmalar, okuma kitabı ve bir sözlükten oluşan bu Türkçe gramer uzun süre liselerde ve zaman zaman

üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmuştur. 2. Evlija Čelebija, Putopis, Odlomci o Jugoslovenskim Zemljama (I-II, Sarajevo 1954, 1957). Evliya Çelebi'nin Seyâhatnâme'sinde bulunan Yugoslavya bölgesine ait kısımların Boşnakça'ya yapılmış açıklamalı çevirisidir. 3. Turski Izvori o Srpskoj Revoluciji 1804. Knjiga I. Spisi Carske Kancelarije 1789-1804 (Beograd 1956). 1804 Sırp ayaklanması hakkında derlenmiş Türk belgelerinin Sırpça tercümesidir. 4. Bosanski Pa{aluk-Postanak i Upravna Podjela (Sarajevo 1959). Müellifin doktora tezi olan ve iki bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Bosna paşalığının kuruluşu, ikinci bölümde idare sistemi ve idarî taksimatı anlatılmaktadır. 5. Kraji{te Isa Bega Ishakovića. Zbirni Katastarski Popis iz 1455. Godine / Hicrî 859 Tarihli Sûret-i Defteri Mücmel Vilâyet-i Yeleç ve Izveçan ve Hodidide ve Senica ve Ras ve Üsküb ve Kalkandelen ma'a Tevabiihâ (Sarajevo 1964). Bir giriş, Türkçe metinler ve bunların Boşnakça tercümelerinden meydana gelen eserde 1455 yılına ait defteri mücmele göre İshakbeyoğlu Îsâ Bey idaresindeki topraklar konu edilmektedir. 6. Turski Izvori za Istoriju Beograda (Beograd 1964). Belgrad ve çevresine ait kadastro defterlerinin açıklamalı Boşnakça çevirisidir. 7. Knji´evnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima (nşr. Ahmed S. Aličić, Sarajevo 1973). Bosna-Hersek'te Osmanlı döneminde yaşamış 239 ünlü kişinin biyografisini içermektedir. Şabanoviç'in çeşitli dergilerde çıkan ve biri Türkçe'ye çevrilmiş olan (çev. İsmail Eren,

"Dubrovnik Devlet Arşivi'ndeki Türk Vesikaları", TTK Belleten, XXX/119 [1966], s. 391-437) 100 kadar makalesiyle aralarında The Encyclopaedia of Islam'ın da yer aldığı bazı ansiklopedilerde yayımlanan altmış kadar maddesi bulunmaktadır (eserlerinin tamamı için bk. Nurudinović, XXII-XXIII [1972-1973], s. 11-32).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Mašić, "Dva Kapitalna Djela. Hazim Šabanović, Književnost Muslimana Bosne i Hercegovine na Orijentalnim Jezicima, Svjetlost, Sarajevo-Muhsin Rizvić, Književno Stvaranje Muslimanskih Pisaca Bosne i Hercegovine u Doba Austrougarske Vladavine. Knjiga I-II, Sarajevo,

ANUBiH, 1973", Takvim, Sarajevo 1975, s. 296-298; Mahmud Traljić, "Dva Priloga Bosanskohercegovačkoj Bibliografiji", Bibliotekarstvo, VII/4, Sarajevo 1961, s. 81-83; Branislav Durdev, "Hazim Šabanović, Bosanski Pašaluk-Postanak i Upravna Podjela", POF, X-XI (1961), s. 303-306; G. Škrivanić, "Dr Hazim Šabanović, Bosansko Krajište", a.e., s. 312-314; Smail Balić, "In Memoriam-Hazim Šabanović (1916-1971)", Suedostforschungen, XXX, Berlin 1971, s. 300-304; M. Hadžijahić, "Dr Hazim Šabanović", Anali GHB, I (1972), s. 136-138; Avdo Sućeska, "In Memoriam-Dr Hazim Šabanović (1916-1971)", POF, XVIII-XIX (1973), s. 5-7; Kasim Hadžić, "Veliko Djelo dr Hazima Šabanovića", Zemzem, VII/1-3, Sarajevo 1974, s. 19-39; Vančo Boškov, "Dr Hazim Šabanović, Književnost Muslimana na Orijentalnim Jezicima", Izraz, XVIII/3, Sarajevo 1974, s. 350-358; Darko Tanasković, "Hazimu Šabanoviću u Spomen", a.e., XX/10 (1976), s. 327-337; Salih H. Alić, "Hazim Šabanović 16.I.1916 - 22.III.1971", POF, XXII-XXIII (1976), s. 7-10; Bisera Nurudinović, "Bibliografija Radova Dr Hazima Šabanovića", a.e., s. 11-32.

Muhammed Aruçi

ŞÂBÂŞİYYE

(الشاباشيّة)

Lahsâ bölgesinde Benî Şâbâş diye anılan geniş ailenin liderlerine bağlı olan ve bölgede zaman zaman isyan çıkaran Karmatîler’in bölgesel adı

(bk. KARMATÎLER).

ŞÂBBÎ

(الشابّي)

Ebü'l-Kāsım b. Muhammed b. Ebi'l-Kāsım b. İbrâhîm eş-Şâbbî et-Tûnisî (1909-1934)

Tunuslu şair ve edip.

3 Safer 1327'de (24 Şubat 1909) Güney Tunus'ta Tevzer (Tozeur) yakınındaki Şâbbiye köyünde doğdu. Ezher mezunu ve şair olan babası Tunus'un çeşitli yerlerinde kadılık yaptı. Ailesiyle birlikte babasının görev yaptığı yerlerde bulunan Şâbbî ilk eğitimini babasından aldı, ardından Kābis Küttâb Mektebi'ne girdi ve dokuz yaşında hıfzını tamamladı. Zeytûne Camii'nde orta öğrenimine başlayan Şâbbî, Arap dili ve edebiyatı ile İslâmî ilimler alanında verilen derslerle yetinmeyerek Haldûniyye ve Sâdıkıyye gibi kütüphanelere giderek mehcer edebiyatı başta olmak üzere Mısır, Suriye, Lübnan ve Irak'taki Arap edebiyatı eserlerini, Goethe ve Lamartine gibi Avrupa ediplerinin şiirlerini çevirilerinden okudu. Çağdaş fikir akımlarını öğrendi ve ilmî, edebî, kültürel faaliyetlere katılarak bilgi ve tecrübesini arttırdı. 1923'te ilk şiirini yazdı. 1927'de yakın dostu Zeynelâbidîn es-Senûsî'nin el-Edebü't-Tûnisî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer adlı kitabında (s. 202-254) yirmi yedi şiiri yayımlandı. Aynı yıl Zeytûne'den mezun olan Şâbbî ertesi yıl kaydolduğu Tunus Hukuk Mektebi'ni 1930'da bitirdi. 1929'da verdiği, Araplar'da şiirî hayal konulu konferansı geniş yankı uyandırdı. Tunus'ta Müslüman Gençler Cemiyeti genel sekreterliği yaptı ve edebiyat kulübünün kurucuları arasında yer aldı (1930). Babasının ısrarı üzerine 1928'de yaptığı evlilikten iki oğlu oldu. Kalbinden rahatsız olan şairin babasını kaybettikten (1929) sonra hastalığı ilerledi; Tunus'ta vefat etti (9 Ekim 1934) ve Şâbbiye'de defnedildi.

Duygusal bir yapıya sahip olan Şâbbî'nin sembolik anlatımla romantizm ve armoninin hâkim olduğu şiirlerinde vatan, millet ve insan sevgisi, platonik ve gerçek aşk ile kadın güzelliğinin dile getirildiği gazel temaları ön plana çıkar. Cibrân Halîl Cibrân, Mîhâîl Nuayme ve Îlyâ Ebû Mâdî gibi hayranı

olduğu, üslûp, ifade ve hayal bakımından bir süre taklit ettiği şairleri geçmiştir. Yirmi beş yıllık hayatına manzum ve mensur birçok eser sığdıran Şâbbî kadın hürriyeti, eğitim yöntemlerinde yenilik, Arap edebiyatının çağdaş eğilimlere ve modernleşmeye cevap verecek niteliğe kavuşturulması gibi konularda yenilikçi fikirleriyle tanınmıştır.

Eserleri. 1. el-Ḫayâlü'ş-şiʿrî ʿinde'l-ʿArab (Tunus 1929, 1961, 1975). Batı edebiyatıyla karşılaştırmalı olarak Arap edebiyatının bütün dönemlerini kapsayan bir incelemedir. 2. Eġāni'l-ḥayât. Seçilmiş şiirlerinden oluşan divanıdır (Tunus 1955; nşr. Muhammed el-Emîn eş-Şâbbî, Tunus 1966, 1974, 1983; nşr. Ömer Faruk et-Tabbâ', Beyrut 1994). Lena Jeyyusi ve Necmî Şihâb Nye eserden seçmeler yaparak İngilizce'ye çevirmiş (Songs of Life. Selection of Poems, Carthage 1987), Ameur Ghédira divandan seçtiği bazı şiirleri Fransızca'ya tercüme etmiştir (Choix de poèmes, Paris 1959). Nuri Pakdil, Şâbbî'nin şiirlerinden çeviriler yapmıştır (Güldeste, Ankara 1998, II, 217-222). 3. Resâʾilü'ş-Şâbbî. 1928-1933 yıllarında Muhammed el-Huleyvî'ye yazdığı edebî olmayan mektuplarını içerir (nşr. Muhammed el-Huleyvî, Tunus 1966). 4. Ḳıṣaṣ (Tunus 1969). 5. el-Müẕekkirât. 1930'da otuz yedi gün içinde tuttuğu yirmi üç günlüğü kapsar. Eserde günlük olaylardan çok o sıradaki duygusal izlenimlerini dile getirmiştir (Tunus 1966, 1983). Müncî eş-Şemâlî ve M. Ben İsmâil eseri Fransızca'ya çevirmiştir (Journal, Tunus 1984). 6. el-Aʿmâlü'l-kâmile. Bütün eserlerini ihtiva eder (I-II, Tunus 1984). 7. ed-Dumûʿu'l-ḥâʾire (el-Aʿmâlü'l-kâmile, II, 122 vd.). 8. Dîvânü Ebi'l-Ḳāsım eş-Şâbbî ve resâʾilüh (Beyrut 1972; nşr. Mecîd Tarrâd, Beyrut 1413/1993; nşr. Ahmed Hasan Besec, Beyrut 1995; nşr. İmîl A. Kabbâ, Beyrut 1997; nşr. ve şerh. Yahyâ Abdülemîr Şâmî, Beyrut 1997). Şâbbî'nin yayımlanmamış eserleri de şunlardır: Cemîlü Büseyne (hikâye), Ḳıṣaṣ uḫrâ, el-Maḳbere (roman), Ṣafaḥât dâmiye (hikâye), es-Sikkîr (tiyatro), Maḳālât ve muḥâḍarât (Ömer Ferruh, s. 140-141).

Şâbbî hakkında çok sayıda kitap ve makale yayımlanmıştır: Ebü'l-Kāsım Muhammed Kirrû, Ebü'l-Ḳāsım eş-Şâbbî ḥayâtühû ve şiʿruh (Beyrut 1952; Trablus 1984), eş-Şâbbî fî dîvânih (Beyrut 1953), Kifâḥu'ş-Şâbbî evi'ş-şaʿb ve'l-vaṭaniyye fî şiʿrih (Beyrut 1954), Âs̱ârü'ş-Şâbbî ve ṣadâhu fi'ş-şarḳ (Beyrut 1961; Tunus 1988), Dirâsât ʿani'ş-Şâbbî (Tunus 1966, 1984), eş-Şâbbî min ḫilâli resâʾilih (Bağdad 1971); Ömer Ferruh, Şâʿirân muʿâṣırân

eş-Şâbbî ve Tûḳān (Beyrut 1954), eş-Şâbbî şâʿirü'l-ḥub ve'l-ḥayât (Beyrut 1974, 2. bs., Beyrut 1987, 4. bs.);

Zeynelâbidîn es-Senûsî, Ebü'l-Ḳāsım eş-Şâbbî ḥayâtühû ve edebüh (Tunus 1956); Halîfe et-Telîsî, eş-Şâbbî ve Cübrân (Beyrut 1967); İzzeddin elMedenî v.dğr., Ebü'l-Ḳāsım eş-Şâbbî şâʿiru Tûnis (Tunus 1984); Mustafa Habîb Bahrî, eş-Şâbbî en-Nebiyyü'l-mechûl (Dımaşk 1960); Midhat Sa'd Muhammed el-Cebbâr, eṣ-Ṣûretü'ş-şiʿriyye ʿinde Ebi'l-Ḳāsım eş-Şâbbî (Trablus 1984); Recâ Nakkāş, eş-Şâbbî şâʿirü'l-ḥub ve'ṡ-ṡevre (Beyrut 1971; Kahire 1996); Hâvî Îlyâ Sâlim - Ebü'l-Kāsım eş-Şâbbî, Şâʿirü'l-ḥayât ve'l-mevt (Beyrut 1972) (diğer çalışmalar için bk. Yûsuf Es'ad Dâgır, II, 451; Muhammed Kirrû, s. 106-109).

BİBLİYOGRAFYA

Şâbbî, Eġāni'l-ḥayât (nşr. Muhammed el-Emîn eş-Şâbbî), Tunus 1966, neşredenin girişi; a.mlf., el-Aʿmâlü'l-kâmile, Tunus 1984, giriş; a.mlf., Dîvânü Ebi'l-Ḳāsım eş-Şâbbî ve resâʾilüh (nşr. Mecîd Tarrâd), Beyrut 1413/1993, neşredenin girişi, s. 9-22; Zeynelâbidîn es-Senûsî, el-Edebü't-Tûnisî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, Tunus 1927, s. 202-254; S. Bencheneb, La poésie arabe moderne, Alger 1944, s. 127-134; E. Dermenghem, Les plus beaux textes arabes, Paris 1951, s. 493-499; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1399/1979, II, 166-174; Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, II, 449-451; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, s. 554-570; Ömer Ferruh, eş-Şâbbî: Şâʿirü'l-ḥub ve'l-ḥayât, Beyrut 1987, s. 84-187; Kâzım Hutayt, Aʿlâm ve ruvvâd fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1407/1987, s. 351-362; Ebü'l-Kāsım Muhammed Kirrû, Müstedrekü'l-fihrisi't-târîḫî li'l-müʾellefâti't-Tûnisiyye, Beyrut 1988, s. 105-109; A. Ghédira, "Essai d'une biographie d'Abū'l-Qāsim al-Šābbī", Arabica, VI, Leiden 1959, s. 266-280; a.mlf., "al-S̲h̲ābbī", EI² (İng.), IX, 160-161; S. Masliyah, "eş-Şekl fî şiʿri Ebi'l-Ḳāsım eş-Şâbbî", Fikrün ve fen, sy. 29, Bonn 1977, s. 70-81; İnci Koçak, "Mevlâna ve Ömer Hayyam'ın eş-Şâbbî'ye Etkileri ve Şiirinin Özellikleri", DTCFD, XXXVIII/1-2 (1998), s. 32-40; Hüseyin Yazıcı,

“Tunus’ta Modern Arap Edebiyatı ve Ebü’l-Kāsım eş-Şâbbî”, Nüsha, II/ 5, Ankara 2002, s. 49-67.

Süleyman Tülücü

ŞÂBBÜZZARÎF

(bk. TİLİMSÂNÎ, Şâbbüzzarîf).

ŞA‘BEZE

(الشعبذة)

El çabukluğu ile bir şeyi olduğundan başka türlü gösterme, hokkabazlık

(bk. HÂRİKULÂDE).

ŞA‘BÎ

(الشعبي)

Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abd(illâh) el-Hemdânî eş-Şa‘bî (ö. 104/722)

Hadis âlimi, tâbiî.

19 (640) yılında Kûfe’de dünyaya geldi. Ayrıca 17, 20, 21 (642), 28 (649), 30 ve 31 (652) yıllarında doğduğu söylenmiş, bazı kaynaklarda babasının adı Abdullah, dedesinin adı Şerâhîl olarak da kaydedilmiştir. Soyu Yemen’de yaşayan Himyerî hânedanından Benî Şa‘bân b. Amr’a dayanmaktadır. Bu kabileden Kûfe’de yaşayanlar Şa‘bî, Mısır’da yaşayanlar Üş‘ûbî, Yemen’de yaşayanlar Âlü Zî Şa‘beyn, Suriye’de yaşayanlar Şa‘bânî diye anılır. Annesinin, Hz. Ömer devrinde Irak’ta müslümanlarla Sâsânîler arasında cereyan eden Celûlâ Savaşı’nda alınan esirlerden olduğu belirtilmektedir.

Kendi ifadesine göre Şa‘bî 500 sahâbîyi görüp tanıdı (Buhârî, I, 254). Tâbiîn neslinin ünlü fakihlerinden olan İbrâhim en-Nehaî ile birlikte Abdullah b. Mes‘ûd’un önde gelen talebesi oldu. Sa‘d b. Ebû Vakkās, Saîd b. Zeyd, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Adî b. Hâtim, Üsâme b. Zeyd, Ebû Mes‘ûd el-Bedrî, Ebû Hüreyre, bir yıl süreyle talebelik yaptığı Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Mugīre b. Şu‘be, Cerîr b. Abdullah, İmrân b. Husayn, Nu‘mân b. Beşîr, Berâ b. Âzib, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ebû Evfâ, Enes b. Mâlik, Hz. Âişe, Meymûne, Ümmü Seleme, Avf b. Mâlik, Âsım b. Adî, Abdullah b. Ca‘fer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Utbe gibi yetmişten fazla sahâbîden hadis öğrendi. Resûl-i Ekrem’in elçisi Amr b. Ümeyye’den siyer rivayet etti. Şa‘bî’nin kırk sekiz sahâbîden rivayette bulunduğunu söyleyenler de vardır. Bazı kaynaklarda Şa‘bî’nin Hz. Ali’yi görmekle beraber ondan hadis rivayet etmediği kaydedilmekteyse de hocaları arasında Hz. Ali’nin de olduğu anlaşılmaktadır (İbn Hacer, V, 65). Bazı sahâbîlerden sadece onun rivayette bulunduğu bilinmektedir. Şa‘bî önde gelen tâbiîlerden Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Kādî Şüreyh, Abîde es-Selmânî, Mesrûk b. Ecda‘, İkrime el-Berberî,

Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Kûfe Kadısı Ebû Bürde el-Eş‘arî, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir’den hadis rivayet etti. Hz. Ali’nin talebesi olan Hâris el-A‘ver’den hesap ilmini öğrendi. Kendisinden tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn neslinden Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân, A‘meş, İbn Sîrîn, Katâde b. Diâme, Amr b. Meymûn, Amr b. Şürahbîl, Hammâd b. Ebû Süleyman, Şiî muhaddis Câbir el-Cu‘fî, İbn Şübrüme, Osman el-Bettî, Haccâc b. Ertât, Muhammed b. Sâib el-Kelbî, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Abdullah b. Avn, Ebû Mihnef rivayette bulundu.

Şa‘bî, Abdullah b. Zübeyr tarafından Kûfe valiliğine tayin edilen Abdullah b. Mutî‘ ve Abdullah b. Yezîd el-Hatmî’nin kâtipliğini yaptı. Haccâc Irak valisi olunca Şa‘bî’yi tanıdı; onun hadis ilmi yanında kıraat ve ferâiz ilimlerini de çok iyi bildiğini, Arap diline vâkıf olduğunu, şiir, hesap ve megāzîde benzeri bulunmadığını görüp ilmine hayran kaldı; onu Kûfe’deki Şa‘bîler’in ve bütün Hemdanlılar’ın sorumlusu (arîf) olarak tayin etti. Emevî kumandanı Abdurrahman b. Muhammed İbnü’l-Eş‘as, Emevîler’e karşı isyan ettiği zaman Kûfeli âlimlerle birlikte Şa‘bî de onun yanında yer aldı. Haccâc bunu duyunca çok öfkelendi ve kendisini ele geçirdiği takdirde öldüreceğini söyledi. İbnü’l-Eş‘as, Deyrülcemâcim’de Emevî kuvvetlerine yenilince (82/701) zor durumda kalan Şa‘bî dokuz ay süreyle gizlendi; daha sonra Kuteybe b. Müslim, Horasan valisi olduğunda onun birliğine katılarak Horasan’a gitti. Haccâc, Şa‘bî’nin orada bulunduğunu öğrenip onu huzuruna getirtti. Fakat Şa‘bî’ye hayran olduğundan onun pek zarif bir üslûpla af dilemesi üzerine kendisini affetti. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân, Haccâc’dan çocuklarını eğitmek üzere kültürlü ve üstün ahlâklı bir âlim tavsiye etmesini istediği zaman Haccâc ona Şa‘bî’nin adını verdi, Halife de Şa‘bî’yi çocuklarını eğitmekle görevlendirdi. Bu arada Şa‘bî’nin üstün temsil kabiliyetini farkedip kendisini Bizans’a elçi olarak gönderdi. Bizans imparatorunun Şa‘bî’nin geniş kültürünü takdir ettiği ve konuşmasını çok beğendiği, hatta onu kıskandığı rivayet edilmektedir. Şa‘bî’nin sohbetlerinden büyük zevk alan Abdülmelik b. Mervân, onu Mısır valisi olan kardeşi Abdülazîz’e elçi sıfatıyla gönderdiğinde vali Şa‘bî’nin kendi yanında kalmasını istedi. Halife de onun sadece bir ay süreyle Mısır’da kalmasına izin verdi. Daha sonra Şa‘bî, Halife Ömer b. Abdülazîz’in arzusu üzerine Kûfe kadılığını kabul etti, ancak bir yıl sonra bu görevden ayrıldı. Abdülmelik’in onu Basra kadılığına tayin ettiğine dair rivayet güvenilir bulunmamıştır. Şa‘bî’nin vefatıyla ilgili olarak 103 (721)

yılından 110 (728) yılına kadar çeşitli tarihler ileri sürülmekle birlikte yaygın kanaate göre 104'te (722)

Kûfe'de vefat etti. Şa'bî, Emevîler devri Arap şairi A'şâ Hemdân'ın kız kardeşiyle, A'şâ Hemdân da onun kız kardeşiyle evlenmiştir. Yemenli muhaddis ve tarihçi Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî Şa'bî'nin torunlarındandır.

Şa'bî, devrinin önde gelen hadis âlimi ve münekkitlerindendi. İbn Sîrîn'in belirttiğine göre Kûfe'de birçok sahâbî henüz hayattayken Şa'bî'nin geniş bir ilim halkası vardı. Yahyâ b. Saîd el-Kattân isnad hakkındaki ilk araştırmayı onun yaptığını, Râmhürmüzî de isnadın onunla başladığını söylemektedir (bk. İSNAD). Şa'bî'nin güvenilir olduğunda ittifak edildiği gibi Yahyâ b. Maîn'e göre onun adını zikredip kendisinden hadis rivayet eden kimse de güvenilir sayılırdı (İbn Ebû Hâtim, VI, 323-324). Zayıf kabul edilen mürsel rivayetler genellikle delil olarak kullanılmadığı halde Şa'bî'nin mürsellerinin sıhhatinde ittifak edilmesi ona duyulan güveni ortaya koymaktadır.

Güçlü bir hâfızaya sahip olan ve rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Şa'bî duyduğunu hemen ezberler, bu sebeple hadis yazmaya gerek duymazdı. Hocalarından rivayetlerini bir defa daha tekrar etmelerini istemezdi. Ancak talebelerine kendisinden duydukları hadisleri duvara bile olsa yazmalarını tavsiye ederdi. Bilgilerini çeşitli münasebetlerle tekrarlar, bir yere beraberce gittiği muhaddislere birbirine hadis rivayet etmeyi teklif ederdi. Bununla birlikte bazı bilgileri zamanla unuttuğunu ve bu bilgilerin bir kişiyi âlim yapacak kadar çok olduğunu söylerdi. Şa'bî geniş hadis ve fıkıh bilgisi yanında megāzî, şiir, tarih ve eyyâmü'l-Arap'ta da önde gelen râvilerden biriydi. Onun megāzî rivayetini dinleyen Abdullah b. Ömer, "Bu zat anlattığı gazvelerde bizimle beraber bulunmuş gibi konuşuyor ve bu gazveleri benden daha iyi biliyor" demişti. Şa'bî, hâfızasında bir ay boyunca okuyacak kadar çok şiir bulunduğunu söylemekle beraber hadise nisbetle az şiir rivayet ederdi.

Sünnete göre yaşamaya gayret eden Şa'bî müttaki bir âlimdi. Geniş ilmine ve devrinin en fakihi diye bilinmesine rağmen (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 299) fetva vermekten çekinir, kendisine sorulan sorulara çoğu zaman,

“Bilmiyorum” diye cevap verir, bilinmeyen bir konu hakkında, “Allah bilir” demenin en güzel ilim olduğunu söylerdi. Sorulan meseleleri âyet, hadis ve sahâbe kavline göre cevaplar, meseleleri kıyas yaparak çözmeyi doğru bulmaz, bu hususta yapılan tekliflere kızardı. Nitekim âyet ve hadislerden kaynak bulamadığı bir meselede kendisinden re’yi ile cevap vermesi istenince şiddetli tepki gösterdiği kaydedilmektedir (İbn Sa‘d, VI, 250). Meseleleri kıyasla çözmenin helâli haram, haramı helâl kılmaya yol açacağından endişe ederdi. Basralı hadis âlimi Abdullah b. Avn’in, arkadaşlarıyla müzakere ettikleri konularda rivayetin bulunmadığını sandıkları durumlarda hocası Şa‘bî’nin kendilerine mutlaka bir hadis okuduğunu söylemesi onun re’y ve kıyasa neden itibar etmediğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Şa‘bî nas bulamadığı zaman re’y ile fetva veren tâbiîn âlimleri arasında zikredilmiştir (İbn Abdülber, II, 859). Öte yandan Şa‘bî fakih olmadığını, sadece öğrendiği hadisleri rivayet ettiğini söyler, “Fakih bildiğiyle amel eden kişidir” derdi.

Şa‘bî neşeli ve nüktedan bir tabiata sahipti; fakat kendisine fetva sorulduğunda hemen ciddileşir, doğru cevap verebilmenin sıkıntısını çekerdi. Bir gün hamamda peştamalsız yıkanan birini görünce gözlerini yummuş, bu kişinin ne zamandan beri âmâ olduğunu sorması üzerine, “Allah senin hayâ perdeni yırttığından beri” cevabını vermiştir. Gereksiz bilgilere meraklı olan bir kişi ona İblîs’in karısının adını sorunca İblîs’in düğününde bulunmadığını söylemiştir. Kendisine hakarete yeltenen bir kimseye de, “Eğer doğru söylüyorsan Allah beni, yalan söylüyorsan seni affetsin” demiştir. Şa‘bî kıyafetinin düzgün olmasına dikkat eder, sakalını kınayla boyardı. Akrabalarıyla ilgilenir, onlardan borçlu ölenlerin borcunu öderdi.

Tâbiîn fakihi Mekhûl b. Ebû Müslim, Şa‘bî’den daha âlim ve İslâm büyüklerinin görüş ve yaşayışını ondan daha iyi bilen birini görmediğini söylemiştir. Süfyân b. Uyeyne kendi zamanlarının meşhur üç âliminin Abdullah b. Abbas, Şa‘bî ve Süfyân es-Sevrî olduğunu kaydetmiş, İbn Şihâb ez-Zührî de o dönemin en ünlü âlimlerinin Medine’de Saîd b. Müseyyeb, Kûfe’de Şa‘bî, Basra’da Hasan-ı Basrî, Suriye’de Mekhûl olduğunu belirtmiştir. Zehebî, Şa‘bî’yi hadiste imam ve hâfız, çeşitli ilimlere vâkıf, son derece güvenilir bir kişi diye nitelemiştir. Şa‘bî, Hz. Ebû Bekir ile Ömer’i sevmenin ve onların faziletini kabul etmenin sünnet

olduğunu söylerdi. İlmi ehline öğretmeyi tavsiye eder, ehil olmayana ilim öğretmenin günah olduğunu ifade ederdi. Onun güzel sözlerinden bazıları şöyledir: “Ne lehime ne de aleyhime olmadan keşke ilmimin hesabını ucu ucuna verebilsem!”, “Biz ne fakihiz ne de âlim, biz duyduğumuz hadisleri rivayet eden kimseleriz. Fakih Allah’ın haram kıldığı şeylerden sakınan, âlim de Allah’tan korkan kişidir”, “İlim seni cennete yaklaştıran ve cehennemden uzaklaştıran şeydir.”

Şa‘bî’ye bazı eserler nisbet edilmiş, yaşadığı dönemde hesabı en iyi onun bildiği, el-Ferâʾiż ve’l-cirâḥât adlı bir kitap yazdığı söylenmiştir. Onun el-Meġāzî, el-Kifâye fi’l-ʿibâde ve’ṭ-ṭâʿa, Kitâbü’ş-Şûrâ ve maḳtelü ʿOs̱mân adlı eserleri kaleme aldığı, İslâm fetihlerine dair bir kitabı Horasan’da Kuteybe b. Müslim’in yanında bulunduğu sırada ezberinden yazdırdığı kaydedilmiştir (Sezgin, I/2, s. 68-69).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 246-256; Buhârî, et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, I, 253-254; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât (nşr. Abdülazîz el-Merâgī), Kahire 1947-1950, II, 413-428; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VI, 322-324; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 310-338; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 227-233; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm (nşr Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyad 1414/1994, II, 859; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 294-319; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 101-120, s. 124-132; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, V, 65-69; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 435; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 68-69; Süleyman b. Muhammed el-Cârullah, “el-İmâm eş-Şaʿbî ve ʿinâyetühû bi’s-sünne”, Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 48, Riyad 1425/2004, s. 15-74; F. Krenkow, “Şa’bî”, İA, XI, 266-268; G. H. A. Juynboll, “al-Shaʿbī”, EI² (Fr.), IX, 167-169; Abdülvâhid Zennûn Tâhâ, “eş-Şaʿbî”, Mv.AU, XIV, 476-479.

M. Yaşar Kandemir

ŞABTAY SVİ

(bk. SABATAY SEVİ).

ŞÂBÜŞTÎ

(الشابشتي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed eş-Şâbüştî (ö. 390/1000)

Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın kütüphanecisi, nedimi ve dönemin önde gelen ediplerinden.

İsmi, künyesi ve babasının adı hakkında Muhammed b. İshak, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Muhammed gibi farklı rivayetler bulunmaktadır (Şâbüştî, neşredenin girişi, s. 26). Yaptığı araştırmalara rağmen Şâbüştî kelimesi hakkında önceleri bilgi edinemediğini söyleyen İbn Hallikân, Ebû İshak es-Sâbî'nin Kitâbü't-Tâcî adlı eserinde Veşmgîr b. Ziyâr ed-Deylemî'nin hâcibi olan Şâbüştî adında birinden

bahsedildiğini belirtir ve Şâbüştî kelimesinin bir nisbe değil Deylem kökenli bir isim olduğunu ileri sürerek Şâbüştî'nin de aynı aileye mensup olabileceğini kaydeder (Vefeyât, III, 319). Kelimenin "emîri koruyan muhafız" anlamında Farsça şâh-puştîden geldiği (EI2 [İng.], IX, 165) ya da "hükümdarın arkasında yürüyen kişi" veya "hâcib" mânasında olduğu ileri sürülmüştür (Şâbüştî, neşredenin girişi, s. 20-23; Fuâd Efrâm el-Bustânî, VIII/1-2 [1966], s. 151-152). Şâbüştî'nin Şâbeste şehrine nisbetle böyle anıldığına dair yorum kabul görmemiştir. Şâbüştî Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın (975-996) hizmetinde bulundu. Halife tarafından saray kütüphanesinde hâzinü'l-kütüb (hâfız-ı kütüb) olarak görevlendirildi. Halifeye kitap okumak için defterhan tayin edildi. Halifenin meclislerine katıldı. Zarif edebî sohbetleriyle dikkat çekti ve nedimlik yaptı (İbn Hallikân, III, 319). Muhammed b. Kāsım b. Âsım, İbn Yûnus er-Riyâdî gibi tarihçi, şair ve âlimlerle aynı meclislerde bulundu (Mahmûd er-Rabdâvî, XI, 490). Şâbüştî'nin ed-Diyârât adlı eserinde (s. 179, 212) Hz. Ali'nin isminin geçtiği yerlerde "salavâtullāhi aleyh" ifadesini kullanması dikkat çekmektedir. 13 Safer 390'da (24 Ocak 1000) Mısır'da vefat etti. 388 veya 399 yılında öldüğü de rivayet edilmiştir.

Şâbüştî, ed-Diyârât adlı eserinde Irak, Musul, Suriye, el-Cezîre ve Mısır bölgelerindeki manastırları ele almış ve bunlarla ilgili şiirleri bir araya getirmiştir. Eserde toplam elli dokuz manastırdan bahsedilmektedir. Bunlardan otuz altısı Irak, on beşi Suriye ve sekizi Mısır coğrafyasına aittir. İbn Hallikân, her ne kadar onun adı geçen bölgelerdeki bütün manastırları kaydettiğini söylerse de eserde en meşhur manastırların zikredildiği ya da eserin günümüze ulaşan nüshasının eksik olduğu anlaşılmaktadır. Zira adı geçen bölgelerdeki birçok manastır bu eserde yer almamaktadır. ed-Diyârât kültür tarihi, coğrafya ve edebiyat bakımından önemli olup ayrıca divanları kaybolmuş şairlere ait beyitleri ihtiva etmesi bakımından değer taşır. Eserde manastırların özellikleri, kuruldukları yerler ve rahiplerin yaşayışları hakkında zengin bilgiler mevcuttur. Bu bilgilerden manastırların halifeler ve önde gelen bazı devlet adamları için dinlenme yeri, bazı kişiler için içki ortamı, bazıları için edebî sohbetlerin yapıldığı, şiirlerin okunduğu ve yorumların dinlendiği mekânlar olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca hıristiyanların bayramlarına yer verilen eser, Hâlidiyyân ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin ed-Diyârât adlı kitaplarının üslûbunda yazılmıştır. Ebû Ubeyd el-Bekrî, Yâkūt el-Hamevî, İbn Fazlullah el-Ömerî, Zekeriyyâ el-Kazvînî ve Makrîzî gibi müellifler eseri kaynak olarak kullanmıştır. ed-Diyârât'ı Korkîs Avvâd neşretmiş (Bağdat 1951, 1966; Beyrut 1986), ayrıca esere bir zeyil yazmıştır (s. 317-429). Zeyilde Şâbüştî'den nakilde bulunan müelliflere dair bilgi aktarılmakta, bazı müelliflerden naklen ed-Diyârât'ta bulunmayan manastırlara yer verilmektedir. Şâbüştî'nin ayrıca Merâtibü'l-fuḳahâʾ, el-Yüsr baʿde'l-ʿuṣr, et-Tevḳīf ve't-taḫvîf, Mürâselât, Kitâb fi'z-zühd ve'l-mevâʿiẓ adlı eserleriyle bir divanı kaynaklarda zikredilmektedir (Şâbüştî, neşredenin girişi, s. 30).

BİBLİYOGRAFYA

Şâbüştî, ed-Diyârât (nşr. K. Avvâd), Beyrut 1406/ 1986, neşredenin girişi, s. 3-55; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 16-17; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 319-320; Safedî, el-Vâfî bi'l-vefeyât (nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa), Beyrut 1420/ 2000, II, 137; XVI, 41; XXII, 108; Brockelmann,

GAL Suppl., I, 411; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, s. 749-750; Levent Öztürk, İslam Toplumunda Hıristiyanlar, İstanbul 1998, s. 24-25, 499-500; Fuâd Efrâm el-Bustânî, "Kitâbü'd-Diyârât", ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, VIII/1-2, Beyrut 1966, s. 150-154; M. Mahfuz Söylemez, "ed-Diyârât fî tedvîni't-târîḫi'l-İslâmî ve Kitâbü'd-Diyârât li'ş-Şâbüştî", el-Meşriḳ, LXXX/2, Beyrut 2006, s. 503-515; K. Zakharia, "Le moine et l'échanson ou le Kitāb al-Diyārāt d'Al-Šabuštī et ses lecteurs, une certaine représentation du couvent chrétien dans le monde musulman médiéval", BEO, LIII-LIV (2001-2002), s. 59-73; C. E. Bosworth, "al-S̲h̲ābushtī", EI² (İng.), IX, 165; Mahmûd er-Rabdâvî, "eş-Şâbüştî, Ali b. Muhammed", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 490-491; Leylâ Ahmed Ades, "eş-Şâbüştî", el-Mevsûʿatü'l-Mıṣriyye: Târîḫu Mıṣri'l-ḳadîme ve âs̱ârühâ, London, ts., s. 970.

Levent Öztürk

ŞADIRVAN

Abdest almak için camilerin yanına yapılan su tesisi.

Farsça şādurbān > şādurvān (büyük tente, çadır, gölgelik) kelimesinden gelen şâdırvân Türkçe'ye farklı bir anlam kazanarak geçmiştir. Mimari bir terim olarak cami avlularında ortadaki havuzun çevresindeki musluklardan ve ortasındaki fıskıyeden su akan, üzeri kubbeli abdest yerini ifade eder. Cami ve mescidlerin yanına İslâmiyet'in ilk devirlerinden itibaren insanların abdest alabilmesi için havuz, kuyu veya çeşme gibi çeşitli su tesisleri yapılmıştır. Zamanla, bu su tesislerinden başka bilhassa Türkler'in hâkim olduğu coğrafyada şadırvanlar inşa edilmiştir. Şadırvanların ayrıca kervansaray ve han gibi konaklama tesisleriyle medreselerin avlularında yer aldığı görülmektedir. Bir meydan veya çarşının içine tek başına yapılan, çeşme gibi kullanılan şadırvanlar da bulunmaktadır. Şadırvanlar Türk su mimarisinin çeşmelerden sonra en yaygın yapılarıdır. Osmanlı devrinde inşa edilen şadırvanların çoğunluğu sade yapılardır. Ayrıca sultan, vezir gibi ileri gelen devlet adamları estetik kaygının ağır bastığı, birer sanat eseri olan çok sayıda şadırvan yaptırmıştır. Bunların havuzları, sütunları, direkleri ve kubbelerinde kullanılan taş, mermer, ahşap, metal gibi malzemeler oymacılık, nakış ve hat sanatı ustalarının elinde işlenerek birer şaheser haline gelmiştir. Şadırvanlarda suyun önce ortada bulunan bir fıskıyeden üstü açık havuzlara, oradan etrafındaki musluk veya lülelerle dışarıya akmasıyla meydana gelen su sesi insanlara huzur ve ferahlık verir. Bu bakımdan abdestin yanı sıra şadırvanlar bilhassa yaz aylarında camiye gelenlerin namaz vaktini beklemek, namaz sonrası sohbet etmek veya dinlenmek için faydalandığı yerlerdir.

İslâmiyet'in ilk zamanlarında Kâbe'deki Zemzem Kuyusu'nun yanına yapılan havuzlardan biri su içmek, diğeri abdest almak için kullanılmış, Medine'de Mescidi Nebevî'de bir abdest alma tesisi yapılmıştır. Emevî devrine ait, Filistin'de Hırbetü'l-mefcer Sarayı'ndaki havuz binası Osmanlı devrinde yaygınlaşan baldaken tarzı şadırvanların öncüsü sayılabilir. Sarayın ön avlusunda bulunan havuz binasında dıştaki sekizgen bir revak, içteki kare planlı, kubbeli baldaken tarzı ana yapıyı

kuşatmaktadır. İran'da Büyük Selçuklu ve onların geleneğini sürdüren İlhanlı, Safevî devri camilerinde bir şadırvan öğesi yer almaz; cami avlularının ortasındaki havuzlar sadece süs elemanı olarak inşa edilmiştir. İsfahan Cuma Camii'nin avlusunda böyle bir havuz vardır. Seyyah İbn Cübeyr'in Musul Ulucamii (el-Câmiu'n-Nûrî) avlusunda gördüğü kubbeli mermer şadırvan Atabegler'den I. Seyfeddin Gazi tarafından 542 (1148) yılında yaptırılmıştır (Uluçam, s. 238). Osmanlı selâtin camilerinin revaklı avlularının ortasında yer alan açık veya kapalı havuz şeklindeki şadırvanlar da abdest alma fonksiyonuyla birlikte avlulara dekoratif bir görünüm kazandırmaktadır. Osmanlı mimarisinde en olgun şeklini bulup ülke coğrafyasına yayılan şadırvanların biçimlenişinde bulunduğu yörenin geleneksel mimarisi, inşa ettiren kişi, ustası ve ait olduğu yapının mimari üslûbu etkili olmuştur. Üst yapıları kâgir, ahşap veya bu iki türün karması olarak inşa edilen şadırvanlar çeşitli biçimlerde olabilmektedir. Osmanlı mimarisinde şadırvan diye adlandırılan ilk yapı 875 (1470) tarihli İstanbul Fâtih Camii avlusunda görülür. Fâtih Sultan Mehmed'in vakfiyesinde "şâdırvân-ı hurşîd-nişan" şeklinde bahsedilen sekizgen planlı baldaken tarzı şadırvanın (Önge, Türk Mimarisinde Selçuklu, s. 9) sivri külâhlı üst yapısını sekiz sütun taşımaktadır.

Şadırvanları biçimlerine göre dört grupta toplamak mümkündür. 1. Bir Havuzdan İbaret Şadırvanlar. Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde havuz biçiminde şadırvanlar inşa edilmiştir. Çoğunluğu süs elemanı ve poligonal planlı olan bu havuzların yapımında mermer kullanılmıştır. Kudüs'te Mescidi Aksâ ile Kubbetü's-sahre arasında "birke" (büyük havuz) diye isimlendirilen şadırvan havuzu 589'da (1193) Eyyûbîler tarafından inşa edildikten sonra 728 (1327) yılında Seyfeddin Tengiz tarafından yenilenmiş (Kûşe, s. 92) ve Osmanlılar zamanında XIX. yüzyılda yeniden yaptırılmıştır (Tanman - Çobanoğlu, II, 522). 670 (1271) tarihli Sivas Gökmedrese'nin avlusunda bulunan poligonal planlı mermer havuz oldukça büyük ölçülere sahiptir. Günümüze bazı kalıntıları ulaşan havuz zarif bir işçilik ürünüdür. Yıldırım Bayezid'in 802'de (1399-1400) inşa ettirdiği Bursa Ulucamii içinde onikigen planlı büyük mermer havuzun daha küçük ölçülerde benzerleri çağdaşı bazı camilerde görülmektedir. Klasik Osmanlı mimarisinde ilk revaklı avlulu yapı olan ve 851 (1447) yılında tamamlanan Edirne Üç Şerefeli Cami'nin avlusu ortasındaki daire planlı bir havuz mekânı tamamlar. Trakya'da mevcut Osmanlı devrine ait bazı meydan

şadırvanları bu tipin geç dönem uygulamalarıdır. Keşan Hersekzâde Ahmed Paşa Camii yanındaki (Eyice, II, 840), günümüzde Yunanistan’da kalan Drama’da bir meydanda yer alan on iki köşeli mermer havuzlarının ortalarında yer alan sütunlardan sonra kenarlarda az sayıdaki lülelerden sular akıyordu.

2. Üst Örtüsü Havuz Köşelerine Yerleştirilmiş Sütunlarla Taşınan Şadırvanlar. Üstü kapalı bir havuzdan ibaret bu şadırvanların üst örtüsünün kenarlarında geniş saçakları bulunur. Osmanlı camilerinin avlusunda sıkça görülen kapalı bir kütle şeklindeki bu tip şadırvanların saçakları abdest alanları yağmur ve güneşten korur. Harran Ulucamii ile birlikte inşa edilen cami avlusundaki sekizgen planlı şadırvan havuzuna Anadolu’nun en eski şadırvanı denebilir. Ortasında fıskıye bulunan havuzun kenarlarının köşelerindeki sütun izleri evvelce havuzun üstünün kubbe ile örtülü olduğunu göstermektedir (Önge, Türk Mimarisinde Selçuklu, s. 80). Mimar Sinan’ın şaheserlerinden Süleymaniye Camii’nin (964/1557) avlusunda şadırvan yerine mermerden dikdörtgen planlı kübik bir fıskıyeli havuz revaklı avlunun hacim tesirini tamamlayıcı bir elemanı olarak düşünülmüştür. Sinan’a ait 979 (1572) tarihli Kadırga Sokullu Mehmed Paşa Camii’ndeki on iki kenarlı şadırvanda mukarnas başlıklı sütuncuklar sivri kemerlerle birbirine bağlanmış, üstüne geniş saçaklı sivri kubbe oturtulmuştur. 1027 (1617) yılında tamamlanan Sultan Ahmed Camii’nin revaklı avlusunda şadırvan görünümünde altıgen planlı, oldukça süslü mermer bir fıskıyeli havuz vardır.

3. Baldaken Tarzı Şadırvanlar. Osmanlı devrinde çoğunlukla baldaken tarzı, üstü kapalı, yanları dışa açık şadırvanlar yapılmış ve diğerlerinden farklı olarak geleneksel bir şadırvan formu geliştirilmiştir. Osmanlı mimarisinde çok yaygın olan baldaken tarzındaki şadırvanlar iki ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm kare plandan çokgen plana kadar çeşitlilik gösteren, ortadaki abdest alma kısmına örtü vazifesi gören baldaken kuruluştaki dış yapıdır. Bu bölümün direk veya sütunlarla taşınan üst örtüsü içte düz tavan veya kubbe, dışta kubbe veya piramidal külâh şeklinde olabilmektedir. Sütun ve direkleri kemerlerle birbirine bağlanan şadırvanlardan başka üst yapısının doğrudan taşıyıcı elemanların üzerine oturtulmuş şadırvanlar da vardır. İkinci bölüm baldaken kuruluşun ortasında abdest

almak için kullanılan havuz kısmıdır. Taş veya mermerden inşa edilmiş havuzlara “hazne” adı da verilmektedir. Çoğunluğu sekizgen planlı olan havuzlar çokgen, kare ve dikdörtgen planlı da inşa edilmektedir. Bazı havuzların üstü suyun kirletilmemesi için metal bir şebeke veya tel kafesle örtülmüştür. Havuzların ortalarında suyun fışkırarak aktığı, ses etkisi yapan birer fıskıye bulunmaktadır. Kenarlarında sıralanmış musluklardan akan sular kullanıldıktan sonra alttaki kanallarla tahliye edilir. Abdest alanların üstüne sıçramaması ve daha az su kullanımının sağlanması amacıyla şadırvanlara küçük musluklar takılır, muslukların karşısında abdest alanların oturup ayaklarını yıkayabilmeleri için taş veya ahşaptan yapılmış oturaklar olur. Üst yapıyı taşıyan direk ve sütunların arasında iç mekânı da sınırlayan yüksekçe ikinci bir oturma sırası vardır. Bu tarzın erken örneği, Kahire yakınlarındaki Fustat’ta Tolunoğlu Ahmed tarafından 265 (879) yılında yaptırılan İbn Tolun Camii’nin revaklı avlusunda bulunmaktadır. Aslı XI. yüzyılda inşa edilen şadırvan 695’te (1296) yenilenmiştir. Caminin avlusunda önceden on altı mermer sütunun taşıdığı bir kubbenin altında mermer havuzu olan bir şadırvan varken mevcut fıskıyeli şadırvan altta kare planlı gövde, üstte sekizgen kasnağa oturan yüksek bir kubbe ile örtülüdür. Yapımı Memlükler devrinde 762 (1361) yılında tamamlanan Kahire Sultan Hasan Medrese / Camii’nin avlusunda yer alan şadırvan Anadolu’daki şadırvanlarla benzerlik gösterir. Sekiz sütunun taşıdığı sekizgen bir tambura oturan ahşap kubbeli şadırvanda sütunların arasındaki üçer oturak ortadaki su haznesi etrafında sıralanır. Halep Ulucamii avlusundaki şadırvanlardan biri 797 (1395) yılında Sultan Berkuk tarafından yaptırılmıştır. Balkanlar’daki Osmanlı şadırvanlarından biri de Mostar’da 1026’da (1617) Koski Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilen caminin avlusunda yer alan şadırvandır. Yapı tamamen kesme taştandır ve üstü altıgen planlı piramidal bir külâhla örtülüdür. I. Mahmud’un 1153 (1740) yılında Ayasofya Camii avlusunda yaptırdığı barok üslûptaki şadırvan Osmanlı sanatının en muhteşem şadırvanıdır. Mermer havuz on altı dilimli olup üstünde aynı şekilde düzenlenmiş zarif metal şebeke mevcuttur. Geniş saçaklı, kubbeli üst yapısını mukarnas başlıklı sekiz zarif sütun taşır. Anadolu’nun en büyük şadırvanı Kastamonu’da Nasrullah Camii’ndeki 1166 (1753) tarihli çifte şadırvandır. İlk şadırvanı günümüze ulaşmayan caminin kuzeyindeki dikdörtgen planlı, iki havuzlu, sade görünümlü şadırvan iki büyük kubbe ile örtülüdür. Üst örtü on sekiz pâye ile taşınmaktadır. Merzifon’da Kara Mustafa Paşa Camii’nin avlusundaki onaltıgen mermer havuzlu şadırvan

süsleme bakımından önemlidir. Bu şadırvanın sekiz ahşap direk tarafından taşınan üst örtüsü içten bağdâdî kubbe, dıştan kurşun kaplı piramidal bir külâhtır. Kubbe içi, 1875 yılında Zileli Emin Usta tarafından yapılan eşsiz İstanbul manzaralarıyla süslenmiştir. Aydın Cihanoğlu Camii avlusundaki mermer şadırvan da süslemeleriyle dikkat çeker. 1170 (1756-57) tarihli caminin avlusunda yer alan ongen planlı şadırvan klasik şadırvan tipinin güzel örneklerindendir. Ortada bulunan fıskıyeli havuzun çevresinde kemerlerle birbirine bağlanmış, on sütunun taşıdığı üst yapısı geniş saçaklı ahşap kubbe ile örtülüdür.

4. Münferit Tipteki Şadırvanlar. İki fonksiyonlu şadırvanları ayrı bir grupta toplamak gerekir. 789 (1387) tarihli Bursa Timurtaş Paşa Camii'nin minaresi kaidesi şadırvan olarak yapılmış tek yapıdır. Altıgen planlı minare kaidesi kemerlerle dışa açılmakta, ortasında abdest almak için bir havuz yer almaktadır. Ayrıca Selçuklu devri kervansaraylarında başlayıp Osmanlı hanlarında devam eden köşk mescid geleneğindeki şadırvanların önemli bir yeri vardır. Altı çeşme / abdest alma yeri, üstü mescid şeklindeki bu yapıların sekizgen planlı, şadırvana dönüşmüş bir örneği 896 (1491) tarihli Bursa Koza Hanı'nda bulunmaktadır. İzmir'de Şadırvanaltı Camii'nde 1250 (1834-35) yılında yapılan ve üst katı kütüphane olan sekizgen planlı barok şadırvan farklı bir uygulama olarak dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Enver Tokay, İstanbul Şadırvanları, İstanbul 1951; Ayhan Aytöre, "Türklerde Su Mimarisi", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959), Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 66; Semavi Eyice, "Trakya'da Meydan Şadırvanları", Mansel'e Armağan, Ankara 1974, II, 831-845; Yılmaz Önge, "XIII-XIV. Yüzyıllarda Anadolu Şadırvanları", II. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğ Özetleri, İstanbul 1977, s. 46-47; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Şadırvanları", Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı (haz. Zeki Sönmez), İstanbul 1988, s. 189-198; a.mlf., Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları, Ankara 1997; a.mlf., "Konya ve Çevresindeki Mukarnaslı

Şadırvanlar I”, VD, sy. 19 (1985), s. 95-108; Abdüsselâm Uluçam, Irak’taki Türk Mimarî Eserleri, Ankara 1989, s. 238; M. Hâşim Kûşe, Târîḫu’l-Mescidi’l-Aḳṣâ, [baskı yeri yok] 2005 (Filistin, Vizâretü’l-evkāf ve’ş-şuûni’d-dîniyye), s. 92; Mehdi Mehdizadeh, “Şâdorvân”, The Dictionary of Traditional Architecture and It’s Application in Persian Language and Literature, Meşhed 1384, s. 78; M. Baha Tanman - Ahmet Vefa Çobanoğlu, “Osmanlı Döneminde Kudüs: Kent Dokusu Mimarlık ve Çini Sanatına İlişkin Bir Araştırmanın İlk Sonuçları-Mimarlık”, Ortadoğu’da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslar Arası Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara 2001, II, 522; F. A. Brolio, “Ottoman Fountains: A Comparative Study on the Şadırvan Fountains Inside the Courtyard of Istanbul Royal Mosques (16th-18th Centuries)”, Konya Kitabı X, Konya 2007, s. 191-198; Sezer Tansuğ, “18. Yüzyılda İstanbul Çeşmeleri ve Ayasofya Şadırvanı”, VD, sy. 6 (1965), s. 93-101; Celal Esad Arseven, “Şadırvan”, SA, IV, 1859; “Şadırvan”, TA, XXX, 181; Ayla Ödekan, “Şadırvan”, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 1719.

Ali Kılcı

ŞADIRVANALTI CAMİİ

İzmir'de esası XVI. Yüzyılda inşa edilen cami.

Kendi adıyla anılan semtte çarşı içinde yer almaktadır. Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sında Ulucami ve Niflizâde Camii, Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde Bıyıklıoğlu Camii diye geçer (Aktepe, TED, sy. 4-5 [1974], s. 139-140). XVII - XIX. yüzyıllar arasındaki çeşitli vakıf kayıtlarında yapının adının Şadırvan Camii olarak kaydedildiği ve Kanûnî Sultan Süleyman vakfına aidiyeti tesbit edilmiştir (a.g.e., sy. 4-5 [1974], s. 141). Evliya Çelebi'nin buraya ait olduğunu belirttiği, Mahmud adında bir kişiyi zikreden 1046 (1636-37) tarihli kitâbe bugün

mevcut değildir. Yapıda kuzeydoğu köşesinde, ana mekâna geçişi sağlayan kapının solunda yer alan pencere üzerindeki 1230 (1815) tarihli beş beyitlik tamir kitâbesinden caminin birkaç defa yangında harap olduğu ve ardından onarıldığı anlaşılmaktadır. 1883'te tamir gören cami, mimari ve süslemesiyle barok ve empire izlerini taşıyan bir yapıdır. Caminin batısında bir şadırvan, bunun üzerinde kütüphane, yanında muvakkithâne vardır. Kütüphanede mevcut yedi beyitlik kitâbe 1250 (1834-35) tarihli olup kütüphane ve muvakkithânenin bu tarihte yapıldığını belirtir.

Avlusu bulunmayan yapı kalabalık bir ticaret bölgesinde yer aldığı için fevkanî olarak inşa edilmiştir. Alt katta çeşitli dükkânlardan meydana gelen çarşı vardır. Evliya Çelebi bunların attar dükkânı olduğunu belirtir. Kuzey cephesinde mihrap ekseninde yer alan asıl cümle kapısı daha sonra kapatılmış ve buraya dükkânlar ilâve edilmiştir. Dolayısıyla camiye batıda yer alan merdivenlerle ulaşılmaktadır. Cami merkezî planlı harimle bunu kuzey ve batı yönünde çevreleyen "L" şeklindeki son cemaat yerinden oluşan bir şemaya sahiptir. Kesme taş pâyelere oturan ve basık yuvarlak kemerlerle bölümlenmiş olan son cemaat yeri aynalı tonozlarla örtülü olup yuvarlak kemerli pencerelerle dışa açılmaktadır.

Harim mekânı kareye yakın bir plandadır ve mihrap önünde tromplarla geçişi sağlanan büyük bir kubbe ile örtülüdür. Dışta dilimlenerek

hareketlenen kubbe kasnağında ana kütlenin köşelerine gelecek şekilde yerleştirilen ve ikişer sütuna oturan üç yuvarlak kemerli, açıklıklı kubbeli mimari formlar dekoratif öğeler olarak dikkat çekicidir. Bu kubbeli hacim üç yönde altta çapraz tonozlu, üstte köşeleri kubbeli, araları aynalı tonoz örtülü mahfillerle "U" şeklinde çevrelenerek genişletilmiştir. Alt sırada yalnızca güneybatıdaki birim kubbe ile örtülüdür. Mahfilleri taşıyan yuvarlak kemerlerin oturduğu sütunlar kısa olup volütlü ve akantus yapraklı melez başlıklara sahiptir. Doğu, batı ve kuzey duvarlarında kemerler gömme sütunlara oturtulmuştur. İki kat arasında yivli pilastırlar, kemer ve tonozlarda silmelerle dekorasyonlar meydana getirilmiştir. Üst kat mahfilin bitkisel formda demir korkuluğu vardır. Mahfilleri taşıyan çift sıra kemerlerin benzeri kıble duvarında devam ettirilerek harimde farklı bir etki elde edilmeye çalışılmıştır. Harim mekânı dört sıra halinde yuvarlak kemerli pencerelerle aydınlatılmaktadır. Harimin duvarları silmelerle ve kornişlerle bölümlenmiş, kemerle üst sıradaki bazı pencerelerin üzerleri kabarık bitkisel kompozisyonlarla zenginleştirilmiştir. Bu bitkisel kompozisyonların çoğu altın yaldızla süslenmiştir. Kubbenin göbeğindeki yazıdan sonra dikey hatlarla bölümlenen kubbe içi ile eteğindeki pencere çevreleri bitkisel kompozisyonlu kalem işleriyle bezenmiştir. Mihrap duvarındaki pencere tavanları ve alınlıkları ile kemer içlerinde çiçek demetlerinden oluşan kompozisyonlar vardır.

Büyük bir yuvarlak kemerin içinde yer alan mihrap, iki yanı yüksek kaidelere oturan ve volütlü başlıklara sahip olan mermer taklidi boyalı birer sütunçe ile sınırlanmış yarım yuvarlak nişe sahiptir. Nişin iki yanı çiçek demetleri ve yaprak motiflerinden oluşan bir kompozisyonla çevrelenmiş olup içinde büyük bir perde motifi yer almaktadır. Nişi sınırlayan sütunçelerin iki yanında birer iri vazodan çıkan ve büyük çiçek demetlerinden meydana gelen kompozisyonlar vardır. Üstte kabarık bitkisel süsler ve silmelerden sonra büyük kemeri dolgulayan iri kabarık kompozisyonun ortasında lâcivert zemin üzerinde altın yaldızlı bir kitâbe yer almaktadır.

Mermer minber "C" kıvrımları, akantus yaprakları ve güllerden oluşan bitkisel formlu kabarık süslemelere sahiptir. İki yüzey arasında küçük farklılıklar vardır. Geçiş açıklığının yuvarlak kemeri üzerinde alem ve perde motifi görülür. Aynada kabarık iri bir madalyon vardır. Yuvarlak kemerli

kapı girişi üzerinde akantus yapraklarından meydana gelen taç kısmında siyah zemin üzerine altın yaldızlı üç satırlık kitâbe mevcuttur. Sütuncuklara oturan yuvarlak kemerli köşk kısmında akantus yaprakları ve güllerden oluşan kabarık bitkisel süslemeler yer alır. Ön cephede kemer üzerinde şemse motifi içinde kabartma olarak besmele yazılıdır. Yapıda görülen mermer vaaz kürsüsü sütun benzeri bir kaide üzerinde kademeli geçişli ve korkulukludur; merdiven korkuluğu ile birlikte kabarık süslemelere sahiptir. Caminin kıble duvarında doğu köşesine yakın kesme taştan minaresi 1941 yılında tamir görmüştür. Cami içinde bu köşede yer alan kapı ile bir balkonlu geçiş vasıtasıyla minareye ulaşılmaktadır. Beden duvarı boyunca yüksek tutulan kare kesitli kaide üzerinde oval geçişli pabuçluk ve silindirik gövdeli minarenin şerefesi de oval geçişli olup külâhı kurşun kaplıdır.

Caminin iki adet şadırvanı vardır. Kuzeyde yer alan şadırvan küçüktür. Batı yönündeki büyük şadırvan, üzerindeki kütüphane ile birlikte 1250 (1834-35) yılında yeniden ele alınmış, cami ile arasına tonozlu bir geçiş eklenmiştir. Buradaki tonoz ve kemer alınlıklarında fresko tekniğinde manzara resimleri vardır. Şadırvan sekiz sütun üzerine oturan yuvarlak kemerli açıklıklara sahiptir. Üstünü örten basık kubbe manzara resimleriyle süslenmiştir. Etek kısmında vaktiyle muşamba üzerine güzel bir hatla yazılmış kitâbenin yer aldığı bilinmektedir. Daha sonra bunun yerine teneke üzerine sarı boya ile yazılmış bir kitâbe konulmuştur (a.g.e., sy. 4-5 [1974], s. 144-146). Üstte yer alan kütüphane küçük kemerli, geniş çıkmalı konsollar üzerine oturtulmuş bir yapıdır. Üstü kubbe ile örtülü olan kütüphane sekizgen planlıdır. Cephelerine birer atlamalı olarak pencereler açılmıştır. “L” şeklinde düzenlenen bir merdiven kütüphane ve camiye ulaşmayı sağlar.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 93; Hakkı Güntekin, İzmir Tarihi, İzmir 1952, s. 56; Işık Ungan, İzmir Camileri (lisans tezi, 1968), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü, s. 12-15, 72-73; Rüçhan Arık, Bazı Örnekleriyle Anadolu’da Barok Denen Camiler (doçentlik tezi, 1972), AÜ DTCF, s. 101-

113; a.mlf., Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı, Ankara 1988, s. 49-51; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Klavuzu, İstanbul 1994, s. 401; M. Münir Aktepe, İzmir Yazıları: Camiler, Hanlar, Medreseler, Sebiller (haz. Fikret Yılmaz), İzmir 2003, s. 193-194; a.mlf., "Osmanlı Devri İzmir Camileri Hakkında Ön Bilgi II", TED, sy. 4-5 (1974), s. 139-146, 186-189; Sedat Bayrakal, "İzmir Minberleri", Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi, XIII/2, İzmir 2004, s. 29-30, 45.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

ŞAFAK

(الشفق)

Güneş battıktan sonra batı ufkunda görülen ve kaybolması akşam namazı vaktinin bitip yatsı namazı vaktinin girmesinin ölçüsü sayılan kızıllık ya da bu kızıllıktan sonra ortaya çıkan beyazlık

(bk. FECİR; VAKİT).

ŞÂFİÎ

(الشافعي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820)

Şâfiî mezhebinin imamı, büyük müctehid.

150 (767) yılında Gazze'de doğdu. Doğum yerinin Askalân olduğu rivayeti bu şehrin Gazze'ye komşu oluşuna bağlanabilirse de Yemen'de dünyaya geldiğine dair rivayeti izah etmek kolay değildir. Baba tarafından soyu Hz. Peygamber'in dördüncü kuşaktan dedesi Abdümenâf ile birleşir. Şeceresinin çeşitli basamaklarında yer alan dedelerine bağlı olarak Kureşî, Muttalibî, Şâfiî nisbeleriyle anılır. Bedir Gazvesi'nde müslümanlara esir düşüp fidye vererek serbest kaldıktan sonra İslâm'ı kabul eden dedesi Sâib'e değil onun oğlu Şâfi'a nisbetiyle şöhret bulmuştur. Anne tarafından soyu Ezd, Esed veya Kureyş kabilesine bağlanır; ancak Ezd yönündeki rivayetler tercih edilmiştir. Tabakat kitaplarında Şâfiî'nin hayatına dair verilen bilgilerin kronolojiye pek dikkat edilmeden sadece tema birliğine göre sıralanmış olması bunları gerçek tarihlerine yerleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Babası vefat edince annesi Fâtıma onu iki yaşında Mekke'ye götürdü. Mina yakınlarında Şi'bülhayf mevkiinde mahrumiyet içinde büyüdü. Temel eğitimini güçlü hâfızası sayesinde bir tür belletmenlik yaparak ücret ödemeden sürdürdü. Yazı malzemesi ihtiyacını etraftan topladığı kemiklerden ve bir devlet dairesinin atık kâğıtlarından karşılıyordu. Yedi veya dokuz yaşlarında Kur'an'ı ezberledi; on üç yaşında iken Mescidi Harâm'da Kur'an okutmaya başladı. Bir yandan İsmâil b. Kustantîn'den kıraat dersleri alırken diğer yandan ilim meclislerine katıldı. Mekke'deki eğitiminden sonra Benî Hüzeyl kabilesine katılıp onların şifahî kültürü ve örfleri yanında atıcılık ve biniciliği öğrendi. Burada elde ettiği tecrübenin etkisiyle önce Arap şiiri, edebiyatı ve tarihine ilgi duydu. Çevresinden gelen telkinlerle Süfyân b. Uyeyne ve Müslim b. Hâlid ez-Zencî'den ilim tahsiline başladı. Bu dönemdeki hocaları arasında Saîd b. Sâlim, Abdülmecîd b. Abdülazîz b. Ebû Revvâd, Abdullah b. Hâris el-Mahzûmî, Dâvûd b. Abdurrahman el-Attâr, dedesinin amcasının oğlu

Muhammed b. Ali b. Şâfi‘, Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Müleykî, Fudayl b. İyâz, Abdülazîz b. Abdullah b. Ebû Seleme el-Mâcişûn’un adları da geçer (Zehebî, X, 6; Safedî, II, 172). Böylece İbn Abbas’ın Amr b. Dînâr, İbn Cüreyc ve Atâ b. Ebû Rebâh yoluyla intikal eden ilim çizgisini tanıdı (Zehebî, X, 85-86; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, s. 105; İbn Hacer el-Askalânî, s. 72-73).

Şâfiî yine telkinler üzerine Mâlik b. Enes’e gitmeye karar verince ödünç aldığı bir nüshadan el-Muvaṭṭaʾı ezberledi. Ardından hocası Müslim b. Hâlid ez-Zencî’nin Mâlik’e ve Mekke valisinin Medine valisiyle Mâlik’e hitaben yazdığı mektupları alarak Medine’ye gitti. Mâlik’le tanışmasına aynı zamanda kendi akrabası olan Medine valisi aracılık etti. Zehebî bu sırada Şâfiî’nin yirmi yaşını biraz geçmiş olduğunu belirtir. Mâlik başlangıçta onu öğrencilerinden birine bağlamak istediyse de yeteneğini sezince bizzat ilgilenmeye karar verdi (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 102-104; Zehebî, X, 6; İbn Hacer el-Askalânî, s. 55-56). Bu talebeliği hocasının vefatına kadar (179/ 795) devam etti. el-Muvaṭṭaʾ râvileri listesine giren Şâfiî (Kādî İyâz, I, 62, 202) hocasının ilmî birikimine en iyi nüfuz eden öğrencilerinden oldu. Ayrıca ulemânın ihtilâfına ilgi duyduğu için burada İbrâhim b. Ebû Yahyâ, Abdülazîz ed-Derâverdî, Attâf b. Hâlid, İsmâil b. Ca‘fer el-Ensârî ve İbrâhim b. Sa‘d gibi hocalardan ders aldı (Zehebî, X, 7); fakat hiçbiri Mâlik kadar ilmî kişiliğine tesir edemedi.

Mâlik b. Enes’in vefatı üzerine Şâfiî muhtemelen Mekke’ye döndü. O sırada Hicaz’da bulunan Yemen valisi, Şâfiî’nin dayılarından birinin ricasıyla onu Yemen’e davet etti. Şâfiî’nin bu yolculukta harcayacak parası olmadığından annesi evini rehin ederek aldığı borçla yol masraflarını karşıladı. Yemen’de bir kamu görevi alıp burada yaklaşık beş yıl kalan Şâfiî’nin San‘a’da Hz. Osman’ın torununun torunu olan Hamdeh (Cemîle) adlı hanımla evlendiği kaydedilmektedir (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 30-31; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 86). Bir yandan Mutarrif b. Mâzin, Hişâm b. Yûsuf el-Kādî gibi hocalardan faydalanarak ilim tahsilini, diğer yandan buradaki görevini sürdüren Şâfiî çok geçmeden kendini siyasî bir entrikanın içinde buluverdi. Dönemin hassasiyetlerine uygun bir tertip neticesinde yönetime karşı bir ayaklanmayı örgütlemekle suçlandı ve tutuklanıp Halife Hârûnürreşîd’in huzuruna çıkarılmak için Rakka’ya götürüldü. Beraberinde bulunanlar idam edilirken Şâfiî güçlükle kurtulabildi. 184 (800) yılında

gerçekleşen bu olay Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile tanışmasına vesile oldu. Bir süre Rakka'da veya Bağdat'ta göz hapsinde tutulan Şâfiî bu sırada Şeybânî'nin derslerine devam etti. Ardından Hârûnürreşîd'in, kendisiyle ilgili olumsuz kanaatinin değiştiğini bildirip onu 4000 (veya 10.000) dirhemle ödüllendirmesi üzerine Bağdat'tan ayrılarak Mekke'ye döndü (Kādî İyâz, I, 395-396; Sübkî, II, 100-101). Ancak zorunlu ikametin ne kadar sürdüğü tesbit edilemediği için Mekke'ye dönüş tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

Şâfiî, Bağdat'taki ikameti sırasında Şeybânî'nin eserlerini temin etmeye çalışarak ehl-i re'yin temsilcisi konumundaki Hanefî birikiminin zayıf yönlerini tesbite koyuldu (İbn Ebû Hâtim, s. 33-34; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, s. 79-80). Daha sonra gerek Bağdat'ta gerekse Mekke'de Şâfiî ile Şeybânî arasında münazaralar cereyan etti, hatta bunlardan en az biri Halife Hârûnürreşîd'in huzurunda gerçekleşti. Şâfiî'nin ancak Mâlik b. Enes'in vefatının ardından münazaralara katıldığı ve Ebû Yûsuf'un vefat tarihine kadarki üç yıllık süreyi (795-798) çoğunlukla Yemen'de geçirdiği dikkate alındığında onun Ebû Yûsuf ile de münazaraları olduğu yönündeki rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Nitekim Zehebî, Şâfiî'nin Bağdat'a Ebû Yûsuf'un vefatından sonra gittiğini ve Ebû Yûsuf'la karşılaşmadığını açıkça belirtmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 50). Şeybânî'nin ders halkasına devam etmekte iken sırf ilmini sınamak amacıyla Şâfiî'nin meclisine katılıp onun bilgisinden ve metodundan etkilenen Ebû Sevr'in anlattığı iki anekdot (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 221; Şîrâzî, s. 101-102), Şâfiî'nin Bağdat'a ilk gidişinde ya uzun bir süre kaldığını ya da Şeybânî hayatta iken ikinci defa gidip onunla münazaralara girdiğini, hatta ders halkası kuracak ölçüde bir çevre edindiğini göstermektedir. Şâfiî'nin Bağdat'ta Şeybânî dışında İsmâil b. Uleyye, Abdülvehhâb es-Sekafî gibi hocalardan ilim tahsil ettiği bilinmekle beraber (Zehebî, X, 7) bunun 184'teki (800) ilk gidişi sırasında mı yoksa daha sonra mı gerçekleştiği açık değildir. Aynı şekilde Şâfiî'nin Bağdat'taki ilk ikameti esnasında Ahmed b. Hanbel'le tanıştığına

dair rivayetle ilgili soru işaretleri bulunmaktadır (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, s. 83).

Mekke'ye döndükten sonra Şâfiî, bir yandan öğretim faaliyetlerini

sürdürürken diğer yandan Irak'ta temin ettiği eserlere reddiyeler yazdı, ayrıca Şeybânî ile aralarındaki münazaralar devam etti. Şeybânî, Mina'da Mescidi Hayf'ta karşılaştığı Şâfiî'ye kendilerini eleştiren kitabını hatırlatıp onu münazaraya davet etmiş, Şâfiî aralarındaki dostluğa zarar verebileceği düşüncesiyle önce bu daveti kabul etmemiş, fakat ısrarlı talep üzerine münazaraya katılmıştır. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, tanık olduğu bu münazarada Şâfiî'nin ilmî kudretinden oldukça etkilenmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 200; İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Humeydî'nin Şâfiî'nin derslerine duyduğu hayranlıkla ilgili rivayetler için bk. İbn Ebû Hâtim, s. 43-44; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 213-214).

Şâfiî, Mekke'ye dönüşünün ardından iki defa daha Bağdat'a gitti. 195'teki (811) gidişinde iki yıl kaldı. Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi sebebiyle Bağdat muhasara edilince buradan ayrıldı. On beş ay süren muhasara nihayete erdiğinde ortalığın yatıştığını düşünerek 198'de (814) Bağdat'a döndü; fakat üç ay sonra umduğu huzurlu ortamı bulamayınca Mısır'a gitmeye karar verdi. Şâfiî'nin Bağdat'taki bu son ikametleri sırasında girdiği münazaralarda rakip tarafın temsilcisi Ebû Yûsuf'un talebesi Bişr b. Gıyâs el-Merîsî oldu. Bununla birlikte duydukları saygı sebebiyle gerek Bişr gerekse Ebû Hassân Hasan b. Osman ez-Ziyâdî ve Za'ferânî, Şâfiî'yi ağırlayanlar arasında yer aldı. Bu dönemle ilgili rivayetler Şâfiî'nin derslerine en çok devam eden kişinin Ahmed b. Hanbel olduğunu, Bağdat'ta ehl-i re'y karşısında zor günler yaşayan ashâb-ı hadîsin Şâfiî'nin gelişiyle güç kazanması üzerine ashâb-ı re'yin ders halkalarının azaldığını ve bundan dolayı ehl-i hadîs tarafından kendisine "nâsırü'l-hadîs" unvanı verildiğini göstermektedir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 201, 202, 204, 211, 225-229; Kādî İyâz, I, 393; Safedî, II, 173).

Kaynaklarda Şâfiî'nin Mısır'a 198 (İbn Tağrîberdî, II, 161), 199 (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 237; Ebû Saîd İbn Yûnus, Târîḫ, II, 191) veya 200 (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 238) yıllarında gittiğine dair nakiller vardır. Mısır'daki ikamet süresinin dört yıl olduğu rivayeti esas alındığında Şâfiî'nin 199 yılı sonlarına doğru veya 200 (815) yılı başında oraya vardığı söylenebilir. Onun Mısır'a iki defa gittiği ve ilkinin 189 (805) yılından önce gerçekleştiğine ilişkin rivayet araştırmacılar tarafından sağlam bulunmamaktadır (Schacht, Studia Orientalia, s. 318-326). Şâfiî Mısır'a gittiğinde bir süre dayıları Ezdliler'de misafir kaldı (Ahmed b. Hüseyin el-

Beyhakī, I, 239). Orada kendisine en çok destek ve himayeyi ise İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden Abdullah b. Abdülhakem'in ailesi sağladı; onlar da Şâfiî'nin ilminden çokça yararlandı ve Abdullah'ın oğlu Muhammed onun gözde talebelerinden biri oldu (Kādî İyâz, I, 392, 525).

Şâfiî, Mısır'da kaldığı süre içinde önemli sağlık sorunları yaşamasına rağmen yoğun telif ve öğretim faaliyetleriyle meşgul oldu. İmam Mâlik'i eleştirmeye başlayınca oradaki taraftarlarının şiddetli tepkisiyle karşılaştı; hatta bunlar onu Mısır'dan çıkarmak için valiye baskı yaptılar. Şâfiî ve kendisini destekleyenlerin vali ile yaptığı görüşme onu sürgün kararından vazgeçiremedi. Bunun üzerine Şâfiî üç gün süre istedi ve üçüncü gece vali vefat etti; böylece ömrünün sonuna kadar Mısır'daki ikametini sürdürmüş oldu (a.g.e., I, 385; İbn Hacer el-Askalânî, s. 182). 29 Receb 204 (19 Ocak 820) tarihinde ölen Şâfiî, Karâfe'de Benî Abdülhakem Mezarlığı'na defnedildi. Daha sonra buraya bir türbe yapıldı (bk. KUBBETÜ'l-İMÂM eş-ŞÂFİÎ). Halife Me'mûn, Şâfiî'yi Mısır kadısı yapmak isteyince onun, "Allahım! Dinim, dünyam ve âkıbetim için bu görev hayırlı olacaksa nasip eyle, değilse canımı al" şeklinde dua ettiği ve üç gün geçmeden vefat ettiği rivayet edilmiştir (a.g.e., s. 182). Kaynaklarda Şâfiî'nin iki oğlu ve bir kızının olduğu, oğullarından Ebü'l-Hasan Muhammed'in 231 (845) yılında, babasından ve Ahmed b. Hanbel'den hadis öğrenmiş ve Halep (yahut el-Cezîre) kadılığı yapmış olan diğer oğlu Ebû Osman Muhammed'in 242 (856) yılında vefat ettiği ve kızı Zeyneb'den olan torunlarının ilimde temayüz ettiği kaydedilmektedir. Çok sayıda öğrenci yetiştiren Şâfiî'nin Mısır öncesi dönemdeki talebeleri arasında Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel, Kerâbîsî ve Za'ferânî öne çıkmıştır. Mısırlı öğrencilerinden Büveytî, Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî mezhep açısından merkezî bir konuma sahiptir. Bunlar kadar olmasa da Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Harmele b. Yahyâ, Rebî' b. Süleyman el-Cîzî, Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadefî ve Ebû Abdullah İbn Abdülhakem gibi şahsiyetlere de Şâfiî'nin öğrenci ve râvileri arasında sıkça atıf yapılır.

Şâfiî'nin güzel yüzlü bir kişi olduğu, sünnete uymak amacıyla saç ve sakalını kınayla boyadığı, yemin etmekten titizlikle sakındığı, gecenin bir bölümünü ibadetle geçirdiği, daha fazla Kur'an okuyabilmek için teravih namazlarını evinde yalnız kıldığı, böylece bir ayda çokça hatim yaptığı, rehavete yol açıp çalışmaya ve ibadete engel olduğu için fazla yememeye

özen gösterdiği, yüzüğünün kaşına, “Allah, Muhammed b. İdrîs’in güvencesidir” ibaresini nakşettirdiği, daha sonra Rebî‘, Abdülmelik b. Muhammed b. Adî, Ebü’l-Velîd el-Ümevî en-Nîsâbûrî’nin de bu uygulamayı benimsediği rivayet edilir (İbn Ebû Hâtim, s. 276; Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 30, 55; Sübkî, II, 6, 136; III, 227; Zehebî, X, 11, 36). Samimi bir dindarlığı şiar edinen Şâfiî’nin çeşitli bilgilerin yararı hakkında şöyle dediği nakledilir: “Kur’an öğrenenin saygınlığı artar, fıkıhla meşgul olanın değeri yükselir, hadis yazanın delilleri kuvvetlenir, dil üzerine yoğunlaşanın tabiatı incelir, matematiğe yoğunlaşanın muhakemesi güçlenir, kendini korumayana ise ilmi fayda etmez” (Zehebî, X, 24).

Düşüncesinin Gelişimi. Şâfiî, erken yaşta fetva ehliyeti kazanmış olmakla birlikte İmam Mâlik’in vefatına kadar öğrenci konumundadır. Hocasının vefatından sonraki ilim ve fikir hayatı Mısır öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönemde ele alınır ve birinci döneme ait görüşleri mezhebi kadîm veya kavl-i kadîm, ikinci döneme ait olanlar mezhebi cedîd veya kavl-i cedîd diye anılır. Mısır Öncesi Dönem. Bu dönem üç evreye ayrılabilir. a) Daha çok idarî görevle geçen 179-184 (795-800) yılları arası. Toplumdaki menfaat çatışmalarını ve bürokrasideki usulsüzlükleri yakından görerek hayat tecrübesi kazandığı bu evrede hep ehl-i hadîs çevreleriyle temas halinde olmuştur. İlmin daha çok hadis ve âsâr bilgisinden ibaret sayıldığı bu çevrelerde fıkıh rivayet malzemesi arasına serpiştirilmiş halde bulunmaktaydı. b) Mezhebi kadîminin teşekkül edip bu görüşlerini tedvîne başladığı 184-195 (800-811) yılları arası. Şâfiî’nin 184’te tutuklanıp Irak’a götürülmesi, rivayet malzemesinden nisbeten bağımsız bir fıkıh tefekkürüne dayalı şekilde oluşan Irak fıkıh birikimiyle tanışmasını sağlamış, bu olay düşünce hayatında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Daha önce biriktirdiği yazılı malzemeden mahrum kaldığı bu evrede Kûfeliler’in fıkhî eserlerini temine girişmiştir. Gözetim altında tutulması sona erince Mekke’ye çekilip kendi kaynaklarına ulaşan Şâfiî, bir yandan Bağdat’tan sağladığı eserleri derin bir incelemeye tâbi tutarken diğer yandan ders okutmuştur. Bu ders halkasında Şâfiî’nin ehl-i hadîs için problem

teşkil eden konulara ağırlık verdiği, Mâlik’in seçkin bir talebesi olarak onun birikimine yer vermekle birlikte artık Irak fıkıh birikimine yönelik ilmî bir eleştiriye girdiği, bunun da onu yöntem arayışına sevkettiği söylenebilir. Şâfiî bu aşamada Irak fıkhını eleştiren ve Hicaz fıkhını savunan bir telif

faaliyetine girişmiş ve mezhebi kadîmini bu anlayışla telif etmiş olsa da muhalif anlayışın itiraz edilemeyecek güçlü tezleri bulunduğuna vâkıf olduğu için iki anlayış arasında bir sentez yapma sürecine girmiştir. Fakat çoğunlukla Mekke'de kaldığı zaman diliminde yürüttüğü ilmî faaliyetlerdeki baskın karakter savunma ve eleştiridir. Eski er-Risâle'nin teorik çatısı da muhtemelen bu sıralarda teşekkül etmiştir. er-Risâle'nin daha önce yazılmış olması ihtimali zayıf görünmektedir. Bağdat'a ikinci varış tarihi olan 195 yılına kadarki dönemde kısa aralıklarla çeşitli yerlere gitmiş olsa da Şâfiî'nin çoğunlukla Mekke'de kaldığı tahmin edilmektedir. c) Mezhebi kadîminin ilân, takrir ve tedrîsi faaliyetleriyle geçen 195-199 (811-815) yılları arası. Mekke'de ulaştığı sonuçları sınamak ve Irak anlayışıyla bir hesaplaşmaya girmek için tekrar Bağdat'a dönen Şâfiî iki yıl kadar burada kalarak kadîm fıkıh anlayışını olgunlaştırmıştır. Arada Mekke'ye çekilip bir yıl sonra tekrar buraya dönünce artık Irak fıkhıyla hesaplaşmasını bir neticeye bağlamış durumdadır. Safedî, Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin tamamının İmam Mâlik'in mezhebinden ibaret olduğunu belirtir. Kadîm görüşlerine son şeklini veren Şâfiî artık kendi düşünce çizgisiyle de bir iç hesaplaşma sürecine girer ve Mısır'a gidişi bu süreci hızlandırır.

Mısır Sonrası Dönem. Mısır'a gidişinin hemen öncesinde Şâfiî'nin zihni o zamana kadar benimsediği İmam Mâlik'in fıkhına yönelik eleştirilerle meşguldü. Hem ehl-i hadîsi hem ehl-i re'yi ve yaklaşımlarını yeterince tanımış, bunların güçlü ve zayıf yanlarını öğrenmiş bulunan Şâfiî, Mısır'a vardığında iki kesimin anlayışlarını tarafsız bir şekilde değerlendirebilme imkânını elde etmiştir. Daha önce Hanefîler'e karşı Mâlik'i savunma konumunda kalan Şâfiî, Mısır'da böyle bir ihtiyaç hissetmediğinden kendi özgün çizgisini tesis etmeye koyulmuştur. Aslında Mısır öncesinde de sentezci bir yaklaşım sergileyen Şâfiî'nin bu çabası kısmen eklektik bir karakter arzetmekteydi ve söylemine bir ölçüde tepkisel ve savunmacı bir üslûp hâkimdi. Zira Irak'ta iken Hanefîler'e karşı içinden yetiştiği çizgiyi savunmak durumundaydı ve bu ona ister istemez Hanefî yaklaşımını eleştirme rolünü yüklemişti. Fakat bu defa tam anlamıyla bağımsız ve özgün bir sentez girişimi söz konusudur. Mısır'a gelinceye kadar hocası Mâlik'i açık biçimde eleştirmeyen Şâfiî, Mısır'a ulaştığında Mâlik'in oradaki talebelerinin taklit yanlısı tutumlarından tedirgin olmuş ve Mâlik'in de eleştirilecek yönlerinin bulunduğunu açıkça söylemeye karar vermiş,

hakikate uymayı Mâlik'e uymaktan üstün tuttuğunu ve hakikatin Mâlik'i taklide feda edilemeyeceğini belirtmiştir. Mâlik'e saygıda kusur etmeden onu ilmî ölçüler içinde eleştirmiş olmasına rağmen Şâfiî'nin bu tavrı ve fikirlerinin Mısır'da kök salıp Mâlik'in anlayışını sarsmaya başlaması onun Mısırlı öğrencilerini rahatsız etmiştir. Bir süre Şâfiî'nin varlığına katlanmak zorunda kalsalar da giderek ona karşı tavır almaya başlamışlar, hatta özellikle genç ve mutaassıp Mâlikîler bu duruma tahammül edemeyip kendisine fiilî saldırılarda bulunmuşlardır. Tabakat eserleri, Şâfiî ile tartışmaya giren ve yer yer hoş olmayan durumlara sebebiyet veren kişiler arasında özellikle Fityân b. Ebü's-Semh'in adını kaydeder (Kādî İyâz, I, 95, 457-459). Bunun üzerine Şâfiî, Mâlik'in fıkıh anlayışına yönelik eleştirilerini İḫtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfiʿî adlı bir risâlede ele almaya karar vermiştir. Burada Mâlik'in hadis malzemesinden istifade biçimine yönelttiği eleştiri aslında onun amel-i ehl-i Medîne anlayışına yöneliktir (aş.bk.). Şâfiî'nin Mâlik'i eleştirme kararına dair rivayetlerde ona ait bazı özel eşyanın ve bilhassa sarığının Mağrib'de yağmur duasına çıkarıldığı yönündeki haberler ağırlıklı bir yer tutsa da bu tür haberlerden dolayı Mâlik'i eleştirme kararı verdiğini söylemek mâkul olmaz. Çünkü Şâfiî, belli bir süreç sonunda ve daha köklü sebeplerle Mâlik'in fıkıh düşüncesine muhalefet etme noktasına gelmiştir. Esasen Şâfiî, sarık olayına tepki göstererek Mâlik'in hata da isabet de edebilen bir müctehid olduğuna dikkat çekmek ister. Zira dönemin Mısır halkına dair söylediği, “Onlar kadar cehli ilim sanan bir toplum görmedim” şeklindeki sözünden de anlaşıldığı üzere Şâfiî, halkın kendi haline bırakılması durumunda zamanla Mâlik'i mesîh gibi görebileceği endişesi taşımaktaydı (Safedî, II, 177; İbn Hacer el-Askalânî, s. 147-148).

Mısır'da mezhebi cedîd çerçevesindeki görüşlerini ifade ederken Şâfiî önceki görüşlerini yer yer terkettiğini, nihaî anlayışını artık bu yeni dönemdeki görüşlerinin oluşturduğunu bizzat söylemiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 256). Şâfiî'nin yazdıkları belli bir sayıya ulaşınca yanına İbrâhim b. Muhammed b. Herim el-Mısrî adında bir dostu gelir, Büveytî okur, o yazar, hazır bulunan diğer öğrenciler de bundan istifade ederdi. Rebîʻ el-Murâdî, hazır bulunamadığı zamanlarda yazılanları daha sonra sağlayıp hocasına kontrol ettirirdi (a.g.e., I, 240-241). Şâfiî fıkıh bablarını önce ilgili âyet, hadis ve rivayetler, ardından mesâil yer alacak şekilde tertip ederdi. Böyle sistemli bir imlâ faaliyetine konu olan bu

çerçevedeki görüşlerinin tamamı günümüze ulaşmıştır. Mezhebin ana malzemesini teşkil eden bu görüşlerin, tamamen tesbit edilememiş bulunan önceki dönem müktesebatıyla irtibatı yeterince aydınlatılabilmiş değildir. Esasen Şâfiî'nin kavl-i kadîm çerçevesinde yazdığı metinlerin ne kadarını beraberinde Mısır'a götürdüğü bilinmemekte, Mısır'daki eserlerini oluştururken sadece hâfızasına dayanmayıp yer yer bu kaynaklardan istifade ettiğini dile getirenler yanında aksini belirten rivayetler de bulunmaktadır. Meselâ Rebî'in anlattığına göre Şâfiî, el-Mebsûṭ adlı eserini yanında herhangi bir kitap yokken ezberden yazmıştır (a.g.e., I, 242, 256; İbn Hacer el-Askalânî, s. 153). Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ında mezhebi kadîme çok sayıda atıf yapılmış olması vb. tesbitler, mezhebi cedîdin intikalinde önemli görev üstlenen Mısırlı öğrencilerinin, özellikle Büveytî, Müzenî ve Rebî' el-Murâdî'nin Şâfiî'nin vefatından sonra da olsa eski birikime ulaştıklarını göstermektedir.

Şâfiî'nin yeni dönem fıkhının kaynakları arasında, mezhebi kadîm döneminde şifahî yoldan veya ders notları vasıtasıyla kendisinden faydalandığı Süfyân b. Uyeyne'nin hadis birikimi önemli bir yere sahiptir (Zehebî, VIII, 454-468). Mâlik'i eleştirirken gerek hadis gerekse sahâbe ve tâbiîn kavilleri konusunda onun seviyesinde birikime sahip bir otoriteye dayanmanın uygun olacağını düşünen Şâfiî, İbn Uyeyne'nin müktesebatını daha derli toplu bir şekilde temin etme ihtiyacı duymuş, İbn Uyeyne'ye yirmi yıl talebelik etmiş olan Humeydî'nin kendisiyle birlikte Mısır'a gitmesi işini kolaylaştırmıştır. Nitekim Şâfiî'nin eserlerinde yer alan hadis rivayetleri incelendiğinde Süfyân b. Uyeyne kaynaklı olanların azımsanmayacak düzeyde olduğu görülür. Şâfiî, doğrudan istifade edemediğine hayıflandığı iki önemli şahsiyetten biri olan Leys b. Sa'd'ın görüşlerini ve esas aldığı rivayetleri talebesi Yahyâ b. Hassân et-Tinîsî'den temin edip bu döneme ait fıkhının kaynakları arasına katmıştır

(İbn Ebû Hâtim, s. 71; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 240).

Şâfiî'nin mezhebi cedîdinin bir diğer kaynağı Mâlik'in Mısırlı talebelerine ait teliflerdir. Bu konuda, Mısır'ın gözde üç âlimi olan İbnü'l-Kāsım, İbn Vehb ve Eşheb el-Kaysî'nin fıkhî birikimini tevârüs eden Abdullah b. Abdülhakem'in buradaki Mâlikî birikimiyle ilgili zengin kütüphanesinden sıkça yararlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca muhtemelen Medine'de Mâlik'e

talebelik yaptığı sırada tanıdığı ve Mısır'a gittiği esnada hayatta olan Eşheb'le ilmî müzakerelerde bulunup kendisinden istifade ettiği ve ondan bazı eserleri sağladığı bilinmektedir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 240). Bunlardan birinin Eşheb'in telif edip Saîd b. Hassân ve başkalarının rivayet ettiği belirtilen fıkıh kitabı olduğu söylenebilir (Kādî İyâz, I, 448). Eşheb'in yanında, Mâlikî fıkhının el-Muvaṭṭaʾdan sonra gelen temel metinlerinden olan Esed b. Furât'ın el-Esediyye'si bulunduğuna göre Şâfiî'nin bu eseri görmemiş olması düşünülemez (a.g.e., I, 449). Şâfiî bu kitapları Mısır'a vardığı ilk günlerde temin etmiş olmalıdır. Zira Eşheb, Şâfiî'nin tavrı ve ilmî faaliyetlerinin Mâlik'in oradaki itibarını sarstığını düşünüp giderek ondan ciddi anlamda rahatsızlık duymaya başlamıştır.

İlmî Şahsiyeti. Şâfiî'nin düşünce yapısında genel olarak vahiy, özel olarak Resûlullah'ın sünneti merkezî bir konuma sahiptir. er-Risâle'nin başında kaydettiği âyetlerle bir yandan vahye bağlılığı temel ilke edinmenin önemini vurgularken diğer yandan Resûl-i Ekrem'in özel konumuna ve sünneti vahyin ayrılmaz parçası sayma gereğine dikkat çeker. Sünneti hak ettiği konuma yükseltmek Şâfiî'nin fikrî mücadelesinin ana mihverini oluşturur. Kıyâme sûresinin 36. âyetinden hareketle insanın sorumlu bir varlık olduğu, bunun gereğinin ise Allah'ın insan hayatına yönelik iradesinin gözetilmesiyle yerine getirilebileceği fikrini vurgulayan Şâfiî, her iki kaynağı oluşturan metinleri bir bütünlük içinde işleyerek bunlarda saklı olan ilâhî iradeyi açığa çıkarmanın şekilleri üzerinde durur (bk. BEYÂN). Esas alınacak malzeme belirlendikten sonra bunun nasıl işleneceği meselesi gündeme gelir ki bu konuda Şâfiî'nin dil, bağlam ve mantık gibi unsurlara hâkimiyet açısından çok seçkin bir konumda bulunduğu görülür.

a) Dil Unsuru. İlâhî çizgiyi bulup o doğrultuda yürümek isteyenler için gerekli her türlü bilgiyi içeren Kur'an (en-Nahl 16/89) ve vahyin ayrılmaz parçası olan Resûlullah'ın sünneti Arapça ifade edildiğinden Şâfiî bu dile çok özel bir önem atfeder. Ona göre Arapça sıradan bir dil olarak görülemez; ilâhî hitabın doğru anlaşılabilmesi Arapça'nın bütün incelikleriyle kavranmasına bağlıdır (er-Risâle, s. 131-136). Risâlet için Arapça'nın seçilmiş olmasını onun zengin yapısıyla da izah eden Şâfiî, böyle bir dili peygamber dışında bütünüyle hiçbir beşerin tek başına ihata edemeyeceği, Hz. Muhammed'in bu dili bütün kapsamıyla bilen tek kişi olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte Arapça onu konuşanların tamamının

bilgisi dahilindedir ve Araplar'ın tamamına meçhul kalan bir kısmı yoktur (a.g.e., s. 128-130). Böylece Arapça'ya vâkıf olmanın dinî ilimler için taşıdığı büyük önemi vurgulayan Şâfiî erken dönemlerden itibaren kendini dil yönünden olabildiğince geliştirmiştir. Dil uzmanları onun Arapça'ya vukufuna tanıklık etmişlerdir. Meselâ ünlü dilci Abdülmelik b. Hişâm, Şâfiî ile pek çok sohbette bulunduğunu, ancak onun hiç lahin yaptığına rastlamadığını, Sa'leb de Şâfiî'nin dilde imam olduğunu, Asmaî ise Hüzeyl şiirini Şâfiî'den aldığını belirtmiştir (Zehebî, X, 49, 73).

b) Bağlam Unsuru. Şâfiî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında Arap şiirine, örf ve âdetlerine, tarihine yakın ilgi duyması ona dil bilgisi yanında zengin bir bağlam birikimi sağlamıştır. Arap kabileleri arasında uzun süre dolaştığını, nerede ise anlamını bilmediği kelime kalmayacak derecede onların lehçe ve ağızlarını tesbit ettiğini belirten Şâfiî'nin (Safedî, II, 172) Arap dili, tarihi ve örfüne dair birikim ve donanımı, Kur'an ve Sünnet'i bağlamına oturtarak başarılı yorumlar yapmasında kendisine önemli avantajlar sağlamıştır. Nitekim Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadefî, Şâfiî'nin nüzûle tanıkmış gibi tefsir yaptığını bildirmiştir (Zehebî, X, 81). Başarılı tefsirlerinde onun vahye muhatap olan ilk Arap toplumunu geçmişiyle birlikte tanımasının, en-sâb ve eyyâmü'l-Arab bilgisine sahip bulunmasının rolü küçümsenemez. Şâfiî bu alanı da uzmanlarıyla yarışacak düzeyde bilmektedir. Nitekim es-Sîretü'n-nebeviyye müellifi İbn Hişâm'ın kadınların soy bilgileri hakkında Şâfiî ile yaptığı bir münazarada tıkanıp kaldığı rivayet edilmektedir (a.g.e., X, 74-75). Daha sonraları bizzat Şâfiî sırf fıkha katkılarından dolayı Arap dili ve edebiyatı, eyyâmü'l-Arab ve ensâb gibi konularla ilgilendiğini belirtmiştir (a.g.e., X, 75).

c) Mantık Unsuru. Güçlü bir muhakemeye sahip olması, Şâfiî'ye dil ve bağlamla ilgili verileri mantıkî bir tutarlılık içinde ve maharetle işlemesine imkân vermiştir. Bu özelliği sünnet birikimi bakımından Ahmed b. Hanbel, sahâbe ve tâbiîn görüşleri (âsâr) bilgisi bakımından Mâlik b. Enes düzeyinde olmasa bile bu alanlardaki bilgileri tutarlı bir bütünlüğe kavuşturmada onlardan farklı bir konuma getirmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Allah'ın kitabı ve Resûlullah'ın sünneti konusunda en fakih kişinin Şâfiî olduğunu belirtmiştir. Şâfiî bu verileri değerlendirip inşâya tâbi tutarken onları kronolojik sıraya uygun biçimde düzenleme yönteminden yararlanmış, ancak bununla yetinmemiş, bütün verileri organik bir

bütünlüğe kavuşturup fonksiyonel hale getirme hedefine ulaşmada bir basamak olarak görmüştür. Metinler arası ilişkiler ağına yoğunlaşmayı zorunlu kılan bu metodolojinin asıl amacı dine dair verilerin sahih bir şekilde yorumlanması ve keyfî yorumlara karşı önlem alınmasıdır. Bütün yazılı ve sözlü fikriyatının ana çizgisini oluşturan bu anlayışı Şâfiî aynı zamanda bir hayat tarzı olarak benimsemiştir. Ehl-i hadîsin Şâfiî hakkındaki minnettarlık ifadeleri, onun kendilerine sahip bulundukları malzemeden nasıl yararlanacaklarını öğrettiğini göstermekte, bu da Şâfiî'nin mantık unsurunun uzantısı olan yöntem bilgisi konusunda seçkin bir konuma ulaştığına ayrı bir kanıt teşkil etmektedir. Onun bu konuda sağladığı destek sayesinde ehl-i hadîs kendini toparlayarak varlık göstermeye başlamıştır. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Şâfiî'nin açıklamalarından önce hadisin nâsih ve mensuhunu bilmediğini, ashâb-ı hadîsin hadislerin mânalarını anlamadığını, yakalarını Ebû Hanîfe'nin talebelerinin elinden kurtaramadığını, Kerâbîsî de Şâfiî'yi dinleyene kadar kitap, sünnet, ittifak (icmâ) gibi terimleri bilmediklerini ve düşünce dünyalarına bu terimleri onun soktuğunu, onun sayesinde sünenin çoğundan istinbatı kavradıklarını belirtmiştir (İbn Ebû Hâtim, s. 55-57; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 301; Şîrâzî, s. 72). Mısır halkına ilmî tartışma usulünü öğretenin Şâfiî olduğunu söyleyen Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, onun bu husustaki üstünlüğünü anlatmak için kendisiyle münazaraya giren kişilere acıdığını ifade etmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 244; Safedî, II, 173). Bütün bu rivayetler Şâfiî'nin güçlü bir diyalektiği olduğunu göstermektedir; ancak Şâfiî spekülatif düşünceye iltifat etmeyen bir kişiliğe sahiptir. Tefekküründe geçmişin mirasını ve beşerî tecrübeyi dikkate alırsa da kayıtsız şartsız teslim olmaz. Taklidi değil ictihadı esas kabul eden bir bakış

açısına sahip bulunduğu için Kur'an ve Sünnet birikimi dışında hiçbir veriyi sorgulamadan almayı kabul etmez.

Kelâmla İlgili Görüşleri. Kendi eserlerinde açık ifadelere rastlanmamakla birlikte Şâfiî'nin bu konudaki yaklaşımlarıyla ilgili rivayetlere göre başlangıçta kelâmla uğraştığı halde bu alanda kişinin ayağının her an kayabileceği ve kötü bir âkıbete mâruz kalabileceği gerekçesiyle kelâmı bırakıp fıkha yönelmiş, istediği takdirde muhalif gördüğü her anlayışla ilgili bir kitap telif edebileceğini, fakat kelâmla birlikte anılmak istemediği için buna girişmediğini söylemiş, talebelerini de kelâmla meşgul olmaktan

sakındırmış, döneminin kelâmcılarına karşı mesafeli durduğu gibi onların kelâm anlayışlarını ağır bir dille eleştirmiştir (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 34, 61; Zehebî, X, 18, 25-26, 28, 31; Sübkî, II, 174). Gözün bir görebilme sınırı olduğu gibi aklın da erişebildiği bir sınırı bulunduğunu (İbn Ebû Hâtim, s. 271) ve başta itikadî meseleler olmak üzere bütün dinî meselelerin vahiy kaynaklı bilgi çerçevesinde izah edilmesi gerektiğini belirten Şâfiî, ehl-i kelâmın itikadî meseleleri Kur'an ve Sünnet'ten bağımsız sırf rasyonel bir zeminde ele aldığı kanaatindedir. Daha çok Mu'tezile'yi ve temel tezlerini eleştiren Şâfiî (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 54; Zehebî, X, 18) Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenlere şiddetle karşı çıkmıştır (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 55; Zehebî, X, 30). Ayrıca Râfızî, Kaderî, Mürciî gibi fırkaları eleştirdiğine dair rivayetler mevcuttur (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 12-13, 26; Zehebî, X, 20, 319). İtikad esaslarının naslarda ifade edildiği şekliyle benimsenip teslim olunması gerektiğini belirten, felsefî izahlara gidilmesini tasvip etmeyen ve bunun pratik bir yararının da olmadığını düşünen Şâfiî'ye göre kulun görevi Allah'ın rızasını kazanmaya yarayacak amelleri belirleyip yerine getirmektir. Bunu bırakıp Allah hakkında konuşmak bir tür haddi aşmaktır. Bir tartışmada imanın söz ve amelden oluştuğu ve artıp eksildiği tezlerini başarıyla savunup rakibine üstün gelen Şâfiî'nin amel merkezli bir din anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 60; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 387-393; Zehebî, X, 26; Sübkî, II, 136; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, s. 192-193). Şâfiî'ye göre, iman artma-eksilme göstermeyen sabit bir yapı olsaydı insanlar arasındaki fazilet farkı meydana gelmezdi; herkes eşit olur ve üstünlük de anlamsız kalırdı. Müminler imanlarının tamam oluşu sayesinde cennete girerler, imandaki fazlalıkla da Allah nezdindeki dereceleri farklılaşır; imandaki eksiklik sebebiyle kusurlu bulunanlar ise cehenneme girerler (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 393; Zehebî, VIII, 468; Sübkî, II, 81). Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadefî'ye ulaşan bir rivayette Şâfiî, Allah'ın sıfatları ve inanılacak şeyler konusunda sorulan bir soruya şöyle cevap vermiştir: Allah'ın Kur'an ve Sünnet ile haber verilmiş isim ve sıfatları vardır. Bunlardan delille sabit herhangi bir hususu reddetmek hiç kimseye câiz değildir. Delil getirilmesine rağmen inkâr eden kişi kâfir olur. Delil sabit olmadan kişi bilmemekte mâzur sayılır. Zira bu akılla ve düşünmekle kavranabilecek bir husus değildir. Kendisine haber ulaşmadıkça bu tür konularda kimseyi tekfir etmeyiz; bu sıfatların varlığını kabul eder ve bunlarda teşbihe gitmeyiz (Zehebî, X, 79-80). Kaderle ilgili bir soruya da, "Allah hayrın da

şerrin de yaratıcısıdır” cevabını vermiştir.

Usulü. Şâfiî’nin anlatım tarzında usul ve fürû iç içe girmiş durumda olduğundan eserlerinin tamamı dikkate alınmadan yapılacak tesbitler onun fıkıh usulüyle ilgili görüşlerini tam yansıtmayabilir. Ancak usule dair yaklaşımları konusunda er-Risâle’si belirleyici bir role sahiptir. Bunun yanında er-Red ʿalâ Muḥammed b. el-Ḥasan, Siyerü’l-Evzâʿî, İḫtilâfü’l-ʿIrâḳıyyeyn, İḫtilâfü ʿAlî ve ʿAbdillâh b. Mesʿûd, Cimâʿu’l-ʿilm, Ṣıfatü nehyi Resûlillâh, İbṭâlü’l-istiḥsân, İḫtilâfü Mâlik ve’ş-Şâfiʿî, İḫtilâfü’l-ḥadîs̱ adlı eserlerinde usulle ilgili görüşlerinin yoğunluk kazandığı görülür. Bunlarda muhtelif usul konuları ve fürûdan seçilen örnekler birlikte ele alınmıştır. Şâfiî’ye göre dinî hüküm ancak dinî bilgi sağlayan bir kaynağa (cihetü’l-ilm) dayanılarak verilebilir. Bu kaynaklar ise Kur’an veya Sünnet’te yer alan haber, icmâ ve kıyastır (er-Risâle, s. 127). Şeybânî ile girdiği bir münazarada bir asla dayanmadan veya bir asla dayalı kıyas olmadan dinî bir konuda görüş beyan edilemeyeceğini, asıl terimiyle de Allah’ın kitabını, Resûlullah’ın sünnetini, sahâbî kavlini ve icmâı kastettiğini belirtmiştir (Sübkî, II, 137). Ancak burada müstakil bir asıl olarak sayılan sahâbî kavli konusundaki tutumunun değişik ihtimallere göre farklılık taşıdığına dikkat edilmelidir (aş.bk.). Ona göre dinî bilgi sağlayan herhangi bir asıl hakkında “niçin” ve “nasıl” soruları sorulamaz (Zehebî, X, 20-21); insanın görevi o aslı doğru anlayıp gereğince yaşamaktır.

a) Kitap ve Sünnet. Şâfiî’ye göre Kur’an’daki muhtevaya ancak Arap dili vasıtasıyla ulaşılabilir. Bir başka ifadeyle Arap dili Kur’an’ı anlama faaliyetinin kilit noktasını oluşturur (er-Risâle, s. 127). Kur’an’ın başka dillerden bir şey içermediğini, tamamıyla Arapça olduğunu savunduğu için bu durumun Hz. Muhammed’in mesajının evrensel olmasıyla nasıl bağdaştırılabileceği meselesini geniş biçimde ele alır (a.g.e., s. 127-131). Kur’an’ın tamamının Arap diliyle indiği tezini işlerken onun ihtiva ettiği bilginin -tek tek kişilerin dil düzeyini aşsa bile-bütün Araplar’ın dil birikimlerinin sınırları dışına çıkmayacağına, yani Kur’an’ı anlamanın imkân dahilinde olduğuna dikkat çektiği gibi bunu sünnetle ilgili değerlendirmesinde de bir öncül biçiminde kullanır. Şöyle ki: Kur’an’ın içerdiği bilginin tamamı Arap dilinin sınırları içinde ve bu dilin güvencesi altında olduğu gibi mevcut sünnet bilgisi de bütün âlimlerin bilgisi dahilindedir. Onlardan bazıları sünnetin tamamını bilmese de sünnetin hepsi

onların bilgisine tevdi edilmiş durumdadır. Bu ise bir dilin avam olsun havas olsun o dilin sahibi olan halkın kontrolünde bulunması durumundan farksızdır. Ayrıca meselâ Arap dilini öğrenecek kişi başkalarına değil de Araplar'a müracaat etmek durumunda olduğu gibi sünnet bilgisini toplayan kişi de erbabı arasında dolaşarak bu ilmi toplamalıdır (a.g.e., s. 128-129). Bir âlim bilerek sünnete aykırı hüküm vermez, ancak başkasında olduğu halde kendisinde bulunmadığı için bir hadise aykırı hüküm vermiş olabilir. Bu durumda ona yakışan, ilgili hadisi öğrendikten sonra kendi görüşünden vazgeçip o sünnetin öngördüğü noktaya gelmektir. Kur'an'ın muhtevasını keşfedebilmek için Arapça dil bilgisi yanında nâsih-mensuh, farz, edep, irşad ve ibâha tarzındaki kısımları hakkında da yeterli bilgi sahibi olmak, ayrıca sünnetin Kur'an karşısında gördüğü işlevi bilmek gerekir (a.g.e., s. 127).

Şâfiî, Kur'an'ın işlevi ve Hz. Peygamber'in konumuna dair âyetleri birlikte değerlendirerek şöyle bir düşünce silsilesi kurmaktadır (a.g.e., s. 110): Kur'an'ın varlık sebebi insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak ve ilâhî çizgiye ulaştırmaktır (İbrâhîm 14/1). Kur'an, ilâhî çizgiyi bulmak ve o doğrultuda yaşamak isteyenler için gerekli her türlü bilgiyi içermektedir (en-Nahl 16/89). Resûl-i Ekrem'e Kur'an'ın muhtevasını açıklama görevi verilmiştir (en-Nahl 16/44). Hz. Muhammed'e, Allah katından / O'nun buyruğuyla dilediği kullarının ilâhî çizgiye gelmesinde bir meşale işlevi görmek üzere bir ruh vahyedildiği bildirildiğine göre (eş-Şûrâ 42/52) peygamberliği sırasında söyledikleri ve yaptıkları sıradan insanların fiil ve sözleriyle asla mukayese edilemez.

Dolayısıyla diğer insanların ictihadları nitelikli de olsa hadislerle bir kefeye konamaz. Suyun varlığı durumunda teyemmüme gidilemediği gibi hadis varken de kıyasa müracaat edilemez (a.g.e., s. 567). Bu bakış açısı onun (münferit) sahâbî kavline, amel-i ehl-i Medîne'ye hüccet değeri tanınmasına, istihsana ve nasla bağı kurulmamış re'ye karşı çıkışındaki hareket noktasını oluşturur. Sahih hadisin korunması ve gereğince amel edilmesi hususundaki duyarlılığı hakkında kaynaklarda pek çok rivayet yer almaktadır (meselâ bk. Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâʾ, s. 117; Zehebî, X, 33-34; Sübkî, II, 138). Aleyhine söylenenleri cevaplandırırken, "Ben Resûlullah'ın sünnetine muhalefet edene muhalefet etmişimdir" diyerek (İbn Hacer el-Askalânî, s. 149) bütün fikrî tartışmalara onun sünnetini müdafaa sâikiyle

girdiğine, yani kendi dinî düşüncesinin Resûlullah’ın sünnetine odaklandığına dikkat çeker. Bu sebeple Joseph Schacht, Şâfiî’nin düşünce sisteminde sünnetin sonraki yapı içinde icmâ ile doldurulanla kıyaslanabilir bir yer tuttuğu değerlendirmesini yapmıştır (The Origins, s. 2).

Nebevî sünneti Kur’an’ın doğru anlaşılmasının ve sakat yorumlardan korunmasının güvencesi olarak gören Şâfiî, sünneti içeren sahih hadisleri belirlemeye ve bunları başarılı şekilde yorum sürecine katmaya gayret sarfetmiştir. Şâfiî, bir hadisin kabulü için Hz. Peygamber’e ulaşıncaya kadar sika râvilerce aktarılmış olmasını, yani ittisâl şartını taşımasını yeterli sayar; rivayet zincirini oluşturan halkalardaki râvilerin sayısını haberin kabulü açısından önemli görmez. Şâfiî en yoğun mücadeleyi kendisinin “haber-i hâssa” diye andığı haber-i vâhid niteliğindeki rivayetleri reddedenlere karşı vermiştir. Haber-i hâssa düzeyinde de kalsa bir hadis ancak kendisiyle gerçekten çelişen (ihtilâf) bir hadisten dolayı terkedilebilir. Hadisler arasında birlikte işletilmelerine imkân vermeyecek şekilde bir ihtilâf bulunduğunun tesbiti halinde mümkünse nesih, değilse tercih yöntemiyle mesele çözülmeye çalışılır. Şâfiî’nin gerek er-Risâle gerekse İḫtilâfü’l-ḥadîs̱’te hadisler arası ihtilâf meselesiyle oldukça ayrıntılı biçimde ilgilenmesinin sebebi de haber-i vâhidlerin ikna edici olmayan gerekçelerle devre dışı bırakılmasını önlemeye yöneliktir. Ona göre veriler arası uyumsuzlukların gerçek olup olmadığı dikkatle incelenmeli, gerçek uyumsuzluk bulunduğu kanaatine varıldığında sorun belli bir disiplin içinde çözüme kavuşturulmalıdır. Bu bağlamda Şâfiî “haber-i âmme” adını verdiği mütevâtir haberle haber-i hâssa arasında bilgi değeri açısından fark gözetse de (er-Risâle, s. 566-567) hadislerin tamamının haber-i âmme şeklinde gelmesinin mümkün olmadığını, amel edilmesi için de böyle bir şart bulunmadığını belirterek haber-i hâssayı devre dışı bırakmakla sonuçlanacak her türlü yorum tekniğine karşı çıkmıştır. Bu sebeple gerek ehl-i re’y çevresiyle gerekse İmam Mâlik’in talebeleriyle girdiği münazaralarda eleştirilerini onların düşünce sistemlerinde haber-i vâhidi bertaraf etme neticesi doğuracak unsurlara yöneltmiştir. Mâlik’in, sahih hadislerin bulunduğu bazı durumlarda sahâbe veya tâbiîn görüş ve uygulamalarına neredeyse hadise eşdeğer bir konum verip yeri geldiğinde hadis aleyhine birtakım sonuçlar çıkarmasını onun düşünce sisteminin en zayıf noktası olarak değerlendirmiştir. Mâlik’e yönelttiği en ağır eleştiriler de bu noktada yoğunlaşır. İḫtilâfü Mâlik ve’ş-Şâfiʿî risâlesi bu çerçevedeki

eleştiri örnekleriyle doludur.

Yorumlama sürecinde birer veri şeklinde dikkate alınması gereken unsurlar arasına Kur'an'ın yanı sıra mütevâtir ve âhâd türleriyle bütün sahih hadisleri de katan Şâfiî, müctehidin bu veriler arasında çeşitli düzenlemeler yaparak hüküm çıkarması gerektiğini düşünür. Bu aynı zamanda Şâfiî'nin iç içe geçmiş olan beyan ve ictihad teorilerinin ifadesidir. Şâfiî, vahiy ürünü verilerin bir müslümanın dünyada ihtiyaç duyacağı bütün çözümleri ya açıkça (nas) ya da üstü kapalı bir şekilde (delâlet) barındırıp açıkladığını (beyan) düşünür. Gerekli donanıma sahip bir müctehid bu veriler arasında kuracağı ilişkilerle, yapacağı yorumlamalarla ilgili hükümleri keşfedebilir. Lowry'in ifadesiyle Şâfiî'nin beyan kavramı, hukukun (fıkhın) ilâhî mimarisini son ayrıntısına kadar inerek tasvir etmeye dönük bir teşebbüs görünümü taşımaktadır (Studies in Islamic, s. 50). Schacht başta olmak üzere birçok şarkiyatçı sünnet kavramının Şâfiî ile birlikte bir kırılmaya uğradığını belirtir. Daha önce sünnet, Hz. Peygamber'le irtibatlı olup olmamasına bakılmaksızın örnek alınmaya değer her uygulamayı ifade ederken Şâfiî'nin düşüncesinde bu kavram sadece Hz. Muhammed'in örnek davranışına karşılık gelmeye başlamıştır. Halbuki Şâfiî'ye kadar sünnet Peygamber'le irtibatlı olmak durumunda değildi. Belli bir yerde genel kabul görmüş yerel uygulama, örf ve âdetler oranın yaşayan sünneti sayılabilmiştir. Şâfiî ise sünnetin bu şekildeki kullanımına müdahale ederek onu sadece Hz. Peygamber'e tahsis etmiştir (The Origins, s. 2).

b) İcmâ. Şâfiî er-Risâle'de icmâın dayanakları arasında Kur'an'dan bir âyet zikretmese de bu konuda Nisâ sûresinin 115. âyetiyle istidlâl ettiğine ilişkin bir menkıbe yaygınlık kazanmıştır. Müslümanların hata üzerinde birleşmeyecekleri temasını cemaate bağlılığı emreden hadislere dayandıran Şâfiî bununla müslüman topluluğun fizikî anlamda bir birlikteliğinin değil helâl sayma, haram sayma ve bu kapsama giren hususlara riayet konusunda aynı noktada birleşmesinin kastedildiğini belirtir. Zira bazı kişiler bir âyet, bir sünnet veya bir kıyasın mânasından habersiz olsa bile cemaatin toptan bu durumda bulunması mümkün değildir (er-Risâle, s. 415-417, 469-472). Ona göre gerçekleştiğinden emin olunabilecek icmâ dinin temel konularıyla ilgili olanlardır. Bununla birlikte Şâfiî'nin teorik planda ictihada dayalı icmâı da delil kabul ettiği, ancak bunu haber-i vâhidden sonraki sıraya yerleştirdiği görülmektedir (Şâfiî, Cimâʿu'l-ʿilm, s. 37-38; Aybakan, Fıkıh

İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ, s. 120-131).

c) Kıyas. Şâfiî'ye göre müslümanın karşılaştığı her olayın mutlaka dinî bir çözümü olduğuna göre bu çözüm ya naslarda doğrudan ifade edilmiştir ya da onlarda çözüme dair bir işaret (delâlet) vardır. Naslarda doğrudan bir hüküm mevcutsa ona uymak, değilse doğruya ulaştıracak delâleti araştırmak gerekir. Bu delâleti araştırmak ictihad, bir diğer adıyla kıyastır; zira Şâfiî'ye göre ictihad kıyasla bir yönüyle özdeştir (er-Risâle, s. 473-474). Kıyas ancak ehil olanlar tarafından yapılabilir. Kıyasa ehil olmak için farz, edep, nâsih, mensuh, âm, hâs ve irşad yönleriyle kitabın hükümlerini, Arap dilini, geçmişten gelen sünnetleri, selefin görüşlerini, icmâ ve ihtilâfları bilmek, ayrıca birbirine benzeyenleri ayırt edebilecek düzeyde sağlam bir muhakemeye sahip bulunmak gerekir (a.g.e., s. 498-499). Esasen burada sayılanların müctehidde aranan şartlar olduğu ve fürû bahislerindeki kıyas kavramıyla ilgili kullanımları dikkate alındığında onun usulünde kıyasın değişik ictihad türlerini karşılayan genel bir kavram işlevi gördüğü anlaşılmaktadır (Duman, s. 251-255).

Şâfiî'ye göre kıyas, birtakım delillerle Kur'an'da veya Sünnet'te yer alan habere uygun bir netice elde etme çabası yahut bu şekilde elde edilmek istenen şeydir. Kur'an ve Sünnet varılmak istenen doğru hedefin işaretleridir. Şâfiî bunu şöyle bir

örnekle açıklar: Namazda kıbleye dönme şartı (el-Bakara 2/150) yerine getirilirken iki durum söz konusudur; kişi ya Kâbe'yi çıplak gözle görebilecek yakınlıktadır ya da göremeyecek uzaklıktadır. Birinci durumda Kâbe'ye bakarak yönünü belirler. İkinci durumda tabiattaki varlıklara bakıp kıble yönünü belirlemeye çalışır. İkinci durum, nassın yokluğu halinde hükmün ictihad / kıyas yoluyla araştırılmasına karşılık gelir. Bu gayret neticesinde tesbit edilen yön gerçekte kıble istikameti olmayabilir. Fakat bu durumda bulunan kişinin -namazı sâkıt olamayacağına göre-yaptığı inceleme sonunda hangi yönün kıble istikameti olduğuna kanaat getirirse ona göre davranmaktan başka seçeneği yoktur. Yön bulmak için hiçbir araştırma yapmamak veya canının istediği tarafı kıble saymak ise dinin onayladığı bir davranış değildir (er-Risâle, s. 481-493). Bu son cümledeki fikri Şâfiî pek çok yerde istihsan anlayışını eleştirme bağlamında dile getirir. Âdil şâhidin (el-Bakara 2/282; et-Talâk 65/ 2) ve ihramlının

avladığına denk hayvanın (el-Mâide 5/95) belirlenmesi konularında aynı süreç söz konusudur (a.g.e., s. 126). Öte yandan Şâfiî, Kur'an ve Sünnet'e uygunluğun iki şekilde sağlanabileceğini belirtir. a) Allah veya resulü bir şeyi bir özelliğinden dolayı haram veya helâl kıldığını belirtmişse, Kur'an yahut Sünnet'in temas etmediği bir başka şeyin aynı özelliğe sahip olduğu tesbit edilirse o şey helâl veya harama ilhak edilir. b) Bir şeyin birden fazla benzeri olmakla birlikte bunlardan birine daha fazla benzediği belirlendiğinde bu da ona katılır. Nitekim ihramlının avladığı hayvana denk olanı tesbit ederken böyle bir yol izlenmiştir (a.g.e., s. 126-127). Schacht, Şâfiî'nin klasik usûl-i fıkhın temel unsurlarını vazetmiş olmakla birlikte gerek icmâ gerekse kıyas hakkında son sözü söylemediğini belirtir. Kıyasın açık kabul görmüş son delil olduğunu, Şâfiî sonrasında bile kendisine karşı oluşan direnci kırmak zorunda kaldığını ve Goldziher'in bu süreci Zâhirîler adlı eserinde incelediğini söyler (The Origins, s. 1-2).

Diğer Delillere Bakışı. a) Amel-i Ehl-i Medîne. Ağırlıklı biçimde sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn kavil ve uygulamalarından oluşan bu delili kullanılış biçimi açısından sakıncalı bulan Şâfiî bunun sahih hadisleri tasfiye mekanizması olarak işletilmesinden endişe eder. Ona göre eğer bu bir icmâ ise icmâın şartlarını taşıması gerekir. Amelin icmâ düzeyine çıkmadığı bizzat yetkilileri tarafından söylenirken bu tür uygulamalar karşısında bazı hadislerin terkedilmesi ilme ve dine uygun bir tutum sayılmaz. Şâfiî'nin düşünce sisteminde bu delilin sahâbî kavlinden öte bir değeri yoktur. Ancak hadis bulunmadığı takdirde ve kıyastan sonra gelmek şartıyla Şâfiî'nin buna itiraz etmediği neticesi çıkarılabilir. Kādî İyâz'ın aktardığı, bir defasında Şâfiî'nin Medine ehli icmâını kıyasa tercih ettiği yönündeki rivayeti (Tertîbü'l-medârik, I, 75) onu, anlamı yeterince açık olmayan Kur'an ve Sünnet naslarının yorumunda yardımcı bir unsur olarak kullandığı şeklinde anlamak uygun olur. Zira Şâfiî'nin usulünde sadece Kur'an ve Sünnet nasları asıl kabul edilir.

b) Sahâbî Kavli. Şâfiî, bu konuda Mısır öncesi dönemde Mâlik'in düşüncesine paralel bir yaklaşıma sahipken yeni dönemde son derece temkinli bir tavır ortaya koymuş, hadis bulunduğu sürece hüküm tesisi için sahâbî kavline dayanma ihtiyacı duymamıştır. İḫtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfiʿî'de ve diğer eserlerinde İmam Mâlik'in hadislere gösterdiği özenin sahâbe uygulamalarının bulunduğu bazı durumlarda zayıflamasını eleştiri konusu

yapması Şâfiî'nin sahâbî kavlini kabul etmediği şeklinde algılanmıştır. Halbuki onun karşı olduğu şey Hanefî ve Mâlikîler'in bazı hadisleri, özellikle haber-i vâhidleri devre dışı bırakmakla sonuçlanan yaklaşımlarıdır. Şâfiî'nin eleştirisi hadis bulunduğu halde başkasının görüşüne yönelmeyle ilgilidir; zira hadisin olmadığı durumlarda sahâbî kavline gereken önemi vermiştir. Sahâbî kavillerine dair üç ihtimal söz konusudur. 1. İttifak hali. Bu icmâ olarak nitelenmiş ve herkes tarafından kabul edilmiştir. 2. Görüşler arasında ayrılık bulunması. Bu durumda Şâfiî mevcut görüşlerden hangisi kitap, sünnet veya icmâa uygunsa yahut kıyas yönünden daha doğru ise onu kabul edeceğini belirtmiştir. 3. Muhâlif veya muvâfıkı tesbit edilemeyen münferit sahâbî kavli. Şâfiî, bunun delil olarak alınması hususunda Kur'an ve Sünnet'te bir veri bulunmadığını, ilim erbabının da onu bazan dikkate alıp bazan almadığını ifade etmiştir. Kendisi ise bunu dört temel kaynakta bir hüküm bulunmaması şartıyla kabul ettiğini, ancak gerçekte bu tür sahâbî kavillerinin nâdir olduğunu, çoğunlukla bir görüşün karşısında ona muhalif başka bir görüşün yer aldığını belirtmiştir (er-Risâle, s. 564-565).

c) İstihsan. Kitap, sünnet, icmâ veya bunlardan birine yapılan kıyas olmadan dinî hüküm verilemeyeceğini belirten Şâfiî, bu çerçeve dışında kaldığı için istihsanın meşrû bir yöntem sayılmayacağı yönündeki tezini ispat etmek üzere kıyas ve istihsanın mahiyetiyle ilgili mukayeseler yapar. Ona göre kıyasta yeni mesele nas ölçü alınarak çözüme kavuşturulurken istihsan keyfî bir muhakeme biçimidir (a.g.e., s. 494-535). Şâfiî hüküm verirken objektifliğin esas alınması gereğini vurgulamak amacıyla birçok delilden yararlanır. Kur'an'da insanın başı boş bırakılmadığına dikkat çekilmesi (el-Kıyâme 75/36), Hz. Peygamber'e Kur'an'ı açıklama görevi verilmiş olmasına rağmen ona ilâhî irade doğrultusunda hareket etme ve hevâya uymama uyarısı yapılması, kimlerin münafık olduğu kendisine bildirilmiş olmakla birlikte zâhiren müslüman göründükleri için onlara bu bilgiye dayanarak yaptırım uygulamasına izin verilmemesi, liân âyetinin nüzûl sebebi kabul edilen olayda zina ile suçlanan evli kadın hakkında sübjektif bilgiye göre hüküm vermemesi bu delillerin başlıcalarıdır. Kıyas ve ictihadın lüzumunu kıbleyi araştırma örneğiyle açıklarken yön bulmak için gerekli verileri dikkate almadan karar vermeyi de istihsan diye niteler (a.g.e., s. 481-493). Kişinin dilediği şekilde görüş beyan edip ardından Allah ve resulünün buna karşı olmadığını iddia etmesinin bütün peygamberlerce benimsenegelen ilim geleneğiyle de bağdaşmayacağını

şöyle açıklar: Peygamberlere, hakka ve indirilen vahye uymaları, buna göre hüküm vermeleri emredilmiştir (el-Mâide 5/49; el-En‘âm 6/106; Sâd 38/26). Ne olduğu bilinmeyen bir şeye uygun davranma / hüküm verme emredilemez. Gerçek Allah tarafından ya doğrudan / açıkça (nas) ya da dolaylı (delâlet) yoldan bildirilmiştir. Şâfiî bu bağlamda birçok örnek ışığında Resûl-i Ekrem'in açıklamalarının da vahiy niteliğinde olduğuna ve icmâın kaynak değerine dikkat çektikten sonra buralarda açık hüküm bulunamaması halinde onlardan çözüm elde etmenin yegâne yolunun kıyas olduğunu, istihsanın ise kıyastan farklı bir nitelik taşıdığını kanıtlamaya çalışır. "İstihsan yapıyorum" diyen kişinin Allah ve resulünden kaynaklanan bir bilgiye dayanmayıp gerçekte naslardan bağımsız bir şahsî görüş beyan etmiş sayılacağını, buna ise kimsenin yetkisinin bulunmadığını ifade eder (Şâfiî, el-Üm, VII, 309, 311, 313-316).

Eserleri. Şâfiî'nin fıkıh birikimi büyük oranda bizzat kaleme aldığı, kısmen de talebelerine imlâ ettiği eserler yoluyla gelmiştir. Bu kapsamdaki malzeme ciddi bir değişikliğe uğramadan olduğu gibi rivayet edilmiştir. Şâfiî'nin kavl-i kadîm devresine ait temel eseri el-Ḥucce olup en güçlü

râvisi Za‘ferânî'dir. Kerâbîsî ile Ahmed b. Yahyâ'nın bu esere ait rivayetleri uzun ömürlü olamamıştır. Kavl-i kadîm râvilerinden Ebû Sevr ise Şâfiî'nin telif sistematiğini esas alarak el-Mebsûṭ adlı bir eser telif etmiş, bazı hususlarda Şâfiî'ye muhalefet edip kendine ait bir mezhep oluşturmuş, fıkhî görüşleri vefatından sonra Azerbaycan ve İrmîniye halkının çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Şâfiî'nin kavl-i kadîm dönemine ait görüşleri çeşitli kaynaklarda serpiştirilmiş atıflar halinde kısmen günümüze ulaşmıştır. Bugün Şâfiî'ye nisbet edilen eserler kavl-i cedîd dönemine ait olup tamamının râvisi Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî'dir. 1. el-Üm*. Şâfiî'nin cedîd dönemi fıkıh düşüncesini en ayrıntılı biçimde yansıtan ve mezhebin ana kaynağını oluşturan bu eseri Rebî‘ b. Süleyman ile Za‘ferânî küçük farklılıklarla ayrı ayrı rivayet etmişlerdir. Eserin muhtelif neşirleri yapılmıştır (I-VII, Bulak 1321-25/ 1903-1908; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, I-VIII, Kahire 1381/1961; Beyrut 1393/ 1973; nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn, I-XV, Beyrut 1416/1996; nşr. Ali Muhammed - Âdil Ahmed - Ahmed Îsâ Hasan Ma‘saravî, I-X, Beyrut 1422/2001; nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, I-XI, Mansûre 1422/2001). 2. er-Risâle*. Şâfiî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerini ihtiva eden ve fıkıh usulü alanında günümüze

ulaşan ilk kitap olması bakımından önem taşıyan bu eser (Kahire 1312; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1938, 1940; el-Ümm'ün başında, nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Mansûre 1422/ 2001) çeşitli dillere çevrilmiş ve incelemelere konu olmuştur. 3. el-İmlâ (el-Emâlî). Şâfiî'nin bizzat yazmayıp öğrencilerine dikte ederek oluşturduğu kitaplara el-İmlâ veya çoğul şekliyle el-Emâlî denir. Bu isimle müstakil bir eser günümüze intikal etmemişse de Şâfiî fürû literatürü ile tarih ve tabakat kitaplarında mezhep imamına bu isimlerde eserler atfedilmiştir. İbn Zûlâk, Şâfiî'nin Mısır'da telif ettikleri arasında otuz ciltlik el-Emâli'l-kebîr ve on iki ciltlik el-Emâli'ṣ-ṣaġīr adlı iki eserden söz etmektedir (Safedî, II, 176). Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ında "el-İmlâ" ismi bazı yerlerde yalın, bazı yerlerde "alâ mesâili Mâlik", "alâ mesâili İbni'l-Kāsım", "alâ kitâbi Mâlik", "ale'l-Muvatta'", "alâ Muhammed b. Hasan" ifadeleri eşliğinde geçmektedir. Aynı terkiplere bu eserin şerhi olan Mâverdî'nin el-Ḥâvi'l-kebîr'inde daha sık rastlanmaktadır. el-Emâlî'nin râvisinin Rebî' olması (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 254) ve bu adı taşıyan bölümlerin el-Üm içine serpiştirilmesi bu eserin müstakil değil el-Ümm'ün bir parçası olduğunu düşündürmektedir; ancak diğer talebelere ait aynı isimde eserlerin varlığı meseleye ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir (Şîrâzî, s. 100). Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin 100 dinar vererek Mısır'dan Emâli'ş-Şâfiʿî adlı bir kitap sipariş ettiğine dair bilgi de (Sübkî, II, 161; IV, 64) böyle müstakil bir eserin varlığını göstermektedir. 4. er-Red ʿalâ Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî. Şeybânî'nin el-Ḥucce ʿalâ ehli'l-Medîne'deki iddialarına kısmî cevap niteliğindedir. Şâfiî bu risâlede seçtiği örneklerle Irak fakihlerinin kıyas anlayışındaki zaafları göstermekte ve kendilerini en güçlü bilindikleri noktada eleştirmektedir (el-Üm, VII, 323-352). 5. Siyerü'l-Evzâʿî. Ebû Hanîfe'nin Kitâbü's-Siyer'ine Evzâî'nin yazdığı reddiye için Ebû Yûsuf bir reddiye kaleme almış, Şâfiî de Evzâî'yi savunmak ve Ebû Yûsuf'u eleştirmek için bu eseri telif etmiştir. Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin rivayet ettiği eserler arasında yer alan Siyerü'l-Evzâʿî, el-Üm ile birlikte basılmıştır (VII, 352-390). 6. İḫtilâfü'l-ʿIrâḳıyyeyn. Şâfiî, el-Üm içinde yer alan bu eserinde (VII, 101-172) Ebû Yûsuf'un İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ adlı eserinden birtakım örnekler seçerek Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ arasındaki ihtilâf noktalarını değerlendirmekte ve çoğunlukla İbn Ebû Leylâ'dan yana tavır ortaya koymaktadır (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 13; Sübkî, II, 135). Kitabın başlığında yer alan ikinci kelime ile iki Iraklı âlim (Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ) kastedildiği için "Irâkıyyîn" şeklinde çoğul

okunması doğru değildir (Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâ', s. 786). 7. İḫtilâfü ʿAlî ve ʿAbdillâh b. Mesʿûd. el-Üm'de bu başlıkla yer alan (VII, 172-201) ve Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd arasındaki ihtilâfları konu edindiği izlenimi veren eser aslında Iraklılar'ın bu iki sahâbîye aykırı düştükleri konuları işlemektedir. Bu sebeple İbnü'n-Nedîm'in kaydettiği "Kitâbü mâ hâlefe'l-Irâkıyyûn Aliyyen ve Abdellāh" şeklindeki isimlendirme (el-Fihrist, s. 260) daha isabetli görünmektedir. Şâfiî çeşitli bölümlerden seçtiği örneklerle, Hanefîler'in bu çevre tarafından temsil edilen çizginin iki önemli otoritesi olan Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali ile pek çok hususta çeliştikleri ve onlardan istifade ederken tutarlı bir tavır içinde olmadıkları fikrini işlemiş, böylece Şeybânî'nin el-Ḥucce ʿalâ ehli'l-Medîne'deki benzeri suçlamalarına bir anlamda misillemede bulunmuştur. Risâle er-Red ʿalâ Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî'nin bir tür devamı niteliğindedir. 8. Cimâʿu'l-ʿilm. Hz. Peygamber'den gelen haberleri bütünüyle reddeden ehl-i kelâmın yaklaşımını ilmî bulmadığı için bunları dışarıda bırakarak haber-i vâhid niteliğindeki hadisleri ancak birtakım ilâve şartlar eşliğinde kabul eden ehl-i re'yin yaklaşımını eleştirmektedir. Girişte hadisleri kabul kriterleri etrafında başlayan tartışma risâlenin ilerleyen sayfalarında icmâ konusuna getirilmekte ve risâle boyunca bu konu ağırlıklı biçimde işlenmektedir. el-Üm ile birlikte (VII, 287-304) ve ayrı olarak (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1940; nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut 1984) basılan Cimâʿu'l-ʿilm üzerine Âişe Yûsuf Mûsâ (Aisha Yusef Musa) doktora tezi yapmış ve eserin İngilizce çevirisini tezine eklemiştir (A Study of Early and Contemporary Muslim Attitudes toward Hadith as Scripture with a Translation of al-Shāfiʿī's Kitāb Jimāʿ al-ʿIlm, 2004, Harvard University). Bu risâlenin Türkçe çevirisi Osman Şahin ve Mithat Yaylı tarafından gerçekleştirilmiştir (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XVII [2004], s. 321-362). 9. Ṣıfatü nehyi Resûlillâh. Eserde Hz. Peygamber'e ait nehiy kipli ibarelerin delâleti tahlil edilmektedir (el-Üm, VII, 305-306). 10. İbṭâlü'l-istiḥsân. Şâfiî bu risâlede (el-Üm, VII, 309-320) dinî kaynaklar ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemine dair yaklaşımını açıklayıp istihsanın geçerli bir yöntem olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. 11. İḫtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfiʿî. Bu risâlede İmam Mâlik'in sünnet ve amel-i ehl-i Medîne anlayışı eleştirilmektedir (el-Üm, VII, 201-284). Şâfiî'nin sahâbî kavline yönelik anlayışına ışık tutan ifadeler de içeren eserde pek çok örnek gösterilerek sahih hadis yanında sahâbî kavil ve tatbikatının ne destekleyici ne de

zayıflatıcı bir role sahip olduğu vurgulanmakta ve hadisler karşısında amel-i ehl-i Medîne'ye belirleyici bir konum atfedilmesi eleştirilmektedir. 12. İḫtilâfü'l-ḥadîs̱. Kendi türünün ilk eseri olan bu risâle hadisler arası çatışmaları ve çözüm yollarını konu edinmektedir. el-Üm içinde (VIII, 587-679) yer alan risâleyi (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1405/1985; nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut 1406/1986) İbrâhim b. Muhammed es-Subayhî yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır (1400, Riyad Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn).

Şâfiî'ye Nisbet Edilen Eserler. 1. Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*. Şâfiî'nin öğrencisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, Şâfiî'nin Aḥkâmü'l-Ḳurʾân'ı yazmak istediğinde Kur'an'ı 100

defa okuduğunu söylemekte (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 244), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Şâfiî'nin eserleri arasında bu isimde bir esere de yer vermektedir (a.g.e., I, 246). Fakat günümüze kadar gelen bu addaki eser Şâfiî'nin değil Beyhakī'nin telifidir (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr, Kahire 1371/1952; nşr. Abdülganî Abdülhâlik, Beyrut 1395). Beyhakī bu eseri Şâfiî'nin ve talebelerinin eserlerini tarayarak oluşturmuştur. 2. el-Müsned. Ebû Îsâ et-Tirmizî, Şâfiî'nin el-Müsned'ini onun tarikiyle aldığını söyler; fakat el-Müsned'in müstakil bir eser olarak bizzat Şâfiî tarafından telif edilmediği, Ebü'l-Abbas el-Esamm'ın (ö. 346/957), senedinde Şâfiî'nin yer aldığı rivayetleri el-Ümm'ün içinden toplayarak oluşturduğu belirtilir (Mecdüddin İbnü'l-Esîr, I, 28; Zehebî, XII, 589). el-Müsned'i tedvin edenin Esam mı, talebesi Ebû Amr Muhammed b. Ca'fer b. Matar en-Nîsâbûrî mi olduğu tartışmalıdır. Her hâlükârda bu eser Nîsâbûrî'nin hocasından semâ yoluyla aldığı hadislerden oluşmaktadır (Sindî, M. Zâhid Kevserî'nin takdim yazısı, s. 6). Esamm'ın semâları ile sınırlı olarak hazırlanan eserin Şâfiî'nin bütün hadis birikimini yansıtmadığı kabul edilir. Hindistan (1306) ve Bulak'ta (1328) basılan kitabın daha sonra çeşitli baskıları yapılmış, el-Üm ile birlikte de neşredilmiştir (VIII, 445-585). Harmele b. Yahyâ'nın Şâfiî'den rivayet ettiği Kitâbü's-Sünen'in (İbn Hacer el-Askalânî, s. 155) el-Müsned ile bir ilişkisinin olup olmadığı bilinmemektedir. Tâceddin es-Sübkî, Beyhakī'nin Maʿrifetü's-sünen ve'l-âs̱âr'ını hiçbir Şâfiî fakihinin müstağni kalamayacağı bir eser diye nitelemiş ve müellifin başlıktaki yalın ifadeden kastının Şâfiî'nin sünen ve âsâr birikimi olduğunu belirtmiştir (Ṭabaḳāt, IV, 9). Dolayısıyla Şâfiî'nin rivayet

birikimini toplamayı amaçlayan bu eser, el-Müsned'in muhtevasını içermesi yanında daha geniş bir tarama ve tesbit faaliyeti niteliği taşır (Mecdüddin İbnü'l-Esîr, I, 28-29). Abdülkerîm er-Râfiî, Şerḥu Müsnedi'ş-Şâfiʿî (Sübkî, VIII, 281), Mecdüddin İbnü'l-Esîr de eş-Şâfî fî Şerḥi Müsnedi'ş-Şâfiʿî adıyla bir eser telif etmiştir. Muhammed Âbid es-Sindî el-Müsned'i fıkıh konularına göre düzenleyip şerhetmiştir (Tertîbü Müsnedi'ş-Şâfiʿî, Kahire 1950 → Beyrut 1951; tamamlanmamış). 3. er-Red ʿalâ İbn ʿUleyye. Mu'tezile'nin Mısır'daki temsilcisi İbrâhim b. İsmâil b. Uleyye'nin görüşlerinin eleştirildiği bu eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. İbnü'n-Nedîm, Yahyâ b. Nasr el-Havlânî'nin Şâfiî'den er-Red ʿalâ İbn ʿUleyye adlı kitabını rivayet ettiğini belirtir (el-Fihrist, s. 262). Tabakat kitaplarında Şâfiî ile İbn Uleyye arasında gerçekleşen tartışmalara dair verilen bilgiler bu eserin Cimâʿu'l-ʿilm ile konu benzerliği taşıdığını, hatta aynı esere farklı isimlerin verilmiş olabileceğini düşündürmektedir. 4. el-Fıḳhü'l-ekber fi't-tevḥîd. Çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan ve el-Fıḳhü'l-ekber fi't-tevḥîd (Lazkiye, ts.), el-Fıḳhü'l-ekber fî ʿilmi uṣûli'd-dîn (şerh ve tahkik: Abdü Ahmed Yâsîn, baskı yeri ve tarihi yok) adıyla basılan eser her ne kadar Şâfiî'ye nisbet edilmekteyse de klasik döneme ait yerleşik kelâm ve fıkıh terminolojisini kullanması ve en az 100 yıl sonra Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye arasında tartışmaya açılan meseleleri içermesi sebebiyle, Şâfiî'nin akaide dair görüşlerini tesbit edip bunları günün ilim diliyle yazan daha sonraki dönem âlimlerinden birine ait olması kuvvetle muhtemeldir (el-Fıḳhü'l-ekber, neşredenin girişi, s. 8-10). 5. Dîvânü'ş-Şâfiʿî. Şâfiî böyle bir eser telif etmiş değildir. Ancak Arap dili ve şiirinde mahir olduğundan çeşitli vesilelerle söylediği şiir ve hikmetli sözleri şiir, lugat, tarih, tabakat ve terâcim başta olmak üzere çeşitli eserlerde dağınık olarak yer almıştır. Bunları ilk defa Ahmed el-Acemî Netîcetü'l-efkâr fîmâ yüʾẕâ ile'l-İmâm eş-Şâfiʿî min eşʿâr adlı eserinde toplamıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Edeb, nr. 1418). Daha sonra Muhammed Mustafa eş-Şâzelî, bu eseri esas alıp el-Cevherü'n-nefîs fî eşʿâri Muḥammed b. İdrîs adıyla bir kitap telif etmiştir (Kahire 1321). Ardından Muhammed İbrâhim Heybe klasik literatürden toplayıp oluşturduğunu söylediği Dîvânü'ş-Şâfiʿî'yi neşretmiş (Kahire 1329), bunu da aynı veya benzeri isimlerle pek çok eser takip etmiştir (Dîvânü'ş-Şâfiʿî, nşr. Zühdî Yeken, Beyrut 1961; nşr. Abdülazîz Seyyidülehl, Kahire 1966; der. Muhammed Afîf ez-Zu'bî, Beyrut 1974; der. Muhammed Zerzûr, Beyrut 1984; nşr. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, Riyad 1986, Beyrut 1990; Dîvânü'l-İmâm eş-Şâfiʿî ev el-

Cevherü’n-nefîs fî şiʿri’l-İmâm Muḥammed b. İdrîs, haz. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1988).

Literatür. Şâfiî’nin biyografisi, klasik tabakat eserlerindeki standart anlatımların dışında müstakil olarak pek çok esere konu teşkil etmiştir. Ayrıca bu konuda eser verdiği zikredilmekle birlikte eserinin adı belirtilmemiş şahsiyetler bulunmaktadır. Şâfiî’nin hayatına dair ilk eser Dâvûd ez-Zâhirî’ye (ö. 270/884) ait olduğu kabul edilen, ancak günümüze kadar gelmemiş olan Feżâʾilü’ş-Şâfiʿî’dir. Muhammed b. İbrâhim el-Bûşencî ve Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî’nin de bu konuda birer eser telif ettikleri belirtilir. Mezhep imamının biyografisiyle ilgili eser telifi giderek bir gelenek halini almış ve pek çok müellif “Menâkıbü’ş-Şâfiî”, “Âdâbü / Fezâilü’ş-Şâfiî” gibi başlıklar taşıyan eserler yazmıştır. Bunlardan bir kısmı zamanımıza ulaşmamış olsa da kronolojik sıraya göre şöyle bir liste verilebilir: İbn Ebû Hâtim er-Râzî (Âdâbü’ş-Şâfiʿî ve menâḳıbüh, nşr. Abdülganî Abdülhâlik, Kahire 1372), Ebü’l-Hasan Muhammed b. Hüseyin el-Âbürrî (Menâḳıbü’l-İmâm eş-Şâfiʿî, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1632), İbn Hibbân el-Büstî, Sâhib b. Abbâd, Ebû Mansûr Muhammed b. Abdullah b. Hamşâz, Dârekutnî (Esâmî men revâ ʿani’ş-Şâfiʿî), Hâkim en-Nîsâbûrî (Feżâʾilü’ş-Şâfiʿî), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kattân, İsmâil b. Muhammed es-Serahsî el-Karrâb, Hamza b. Yûsuf es-Sehmî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Abdullah er-Râzî (Şâfiî’den rivayette bulunanlara yer verdiği bir eser yazmıştır), Ebû Ali Hasan b. Hüseyin b. Hamekân el-İsfahânî, Muhammed b. Selâme el-Mısrî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī (Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî, Kahire 1970-1971), İbn Abdülber enNemerî (el-İntiḳāʾ fî feżâʾili’s̱-s̱elâs̱eti’l-eʾimmeti’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1997, s. 115-182), Fahreddin er-Râzî (Menâḳıbü’l-İmâm eş-Şâfiʿî, Beyrut 1986), Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan b. Hamekân, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr (Menâḳıbü’l-İmâm eş-Şâfiʿî, Riyad 1992), İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Ḥilyetü’l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dımaşk 1401/1981), İbn Hacer el-Askalânî (Tevâli’t-teʾsîs bi-meʿâlî Muḥammed b. İdrîs, Beyrut 1986), Hilmizâde İbrâhim Rifat (Menâḳıb-ı Hazreti İmâm Şâfiî, İstanbul 1318). Şâfiî’nin ilim yolculuklarına tahsis edilen eserler de onun biyografisinin bir parçasıdır. İbnü’l-Münzir en-Nîsâbûrî (Riḥletü’l-İmâm eş-Şâfiʿî ile’l-Medîneti’l-münevvere, Kahire 1350), Abdullah b. Îsâ Abdullah el-Murâd (Riḥletü’l-İmâm Ebî ʿAbdillâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfiʿî, Süleymaniye

Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4104/2, vr. 33-42) ve Mustafa Münîr Edhem'in (Riḥletü İmâmi'ş-Şâfiʿî ilâ Mıṣr, Mısır 1930) eserleri yanında bu konuda müellifleri bilinmeyen bazı yazma kitaplar da vardır (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 328; Medine İslâm Üniversitesi Ktp., nr. 453). Klasik kaynaklardaki bilgileri modern sistematikle ortaya koyan eserlerin başında Muhammed Ebû Zehre'nin el-İmâm eş-Şâfiʿî:

Ḥayâtühû ve ʿaṣruhûârâʾühû ve fıḳhüh adlı çalışması gelir (Kahire 1948). Bu eser daha sonra yazılan Şâfiî biyografilerinin temel kaynaklarının başında yer alır. Batı'da ise iyi bir Şâfiî uzmanı olan Joseph Schacht'ın eserleri büyük ilgi çekmiştir. Müellif daha çok doktrin yönüne ilgi duymakla birlikte Şâfiî'nin biyografisini de bir makalesine konu yapmıştır (bk. bibl.). er-Risâle'nin İngilizce mütercimi olan Mecîd Kaddûrî'nin (Majid Khadduri) ("al-Shāfiʿī", ERE, XIII, 195-198) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî uzmanı olan E. Chaumont'un (EI2 [İng.], IX, 181-185) ansiklopedi maddeleri Schacht sonrasında oluşan birikimi de yansıtmaktadır.

Batı'da Şâfiî'ye dair çalışmalar nisbeten daha eskilere giderse de bu geleneği Joseph Schacht ile başlatmak daha isabetli olur. Schacht, ağırlıklı olarak Şâfiî'nin eserleri ekseninde oluşturduğu The Origins of Muhammadan Jurisprudence adlı eserinde (Oxford 1950) İslâm hukukunun teşekkülünü ve erken gelişimini aydınlatmaya çalışmış, Şâfiî'nin kendi dönemindeki rakip fıkıh çevrelerine yönelttiği eleştirileri kullanarak İslâm hukuk tarihine dair geleneksel kabulleri sarsacak bir portre çizmiştir (George F. Hourani, "Joseph Schacht, 1902-69", JAOS, XC [1970], s. 163-167). Ayrıca Goldziher'in hadislere uyguladığı genel şablonu fıkhî hadislere uyarlayarak fıkhın vahiyle olan irtibatını tartışmaya açan Schacht'ın kurguladığı bu senaryo, müteakip fıkıh ve fıkıh usulü tarihi çalışmalarında Şâfiî'yi odak haline getirmiştir. Doğu ve Batı akademik çevrelerinde Şâfiî'ye artan ilginin en önemli sebebi de budur. Schacht'ın bu yaklaşımı ve Şâfiî'ye yönelik uyandırdığı ilgi Batı'da George M. Makdisi, Norman Calder, Vâil B. Hallâk (Wael B. Hallaq) gibi araştırmacıların da gündemine girmiştir. Bu çerçevede Batı'da oluşan birikim Doğu'da Fazlurrahman, Câbirî, Hasan Hanefî ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi âlimlerin dikkatini çekmiştir. Türk akademik çevreleri de iki kanatta oluşan literatürü yakından izleyerek tartışmaya katılmıştır.

Şâfiî'ye dair modern dönemde yapılan çalışmaların önemli bir kısmı onun usulüyle ilgilidir. Bu çerçevede farklı dillerdeki şu çalışmalardan söz edilebilir: L. I. Graf, Al-Shâfiʿî's Verhandeling over de "Wortelen" van den Fiqh (Amsterdam 1934); P. Rancillac, "La IIème partie de la Risâla d'al-Shâfi'î" (MIDEO, XI [1972], s. 127-236), "Des origines du droit musulman à la Risala d'Al-Shafii" (a.g.e., XIII [1977], s. 147-169); Khalil I. Semaan, ash-Shafiʿi's Risala: Basic Ideas (Lahore 1961; bu çalışma eserin nâsih ve mensuh kısımlarının İngilizce çevirisini de içermektedir); Muhammed Hamîdullah, "Contribution of ash-Shafiʿi to the Science of Law" (Journal of Malaysian and Comparative Law, I/1 [Kuala Lumpur 1975], s. 48-58); George M. Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfiʿî: Origins and Significance of Usūl al-Fiqh" (St.I, LIX [1984], s. 5-47); Rıdvân Seyyid, "eş-Şâfiʿî ve'r-Risâle: Dirâse fî tekevvüni'n-niẓâmi'l-fıḳhî fi'l-İslâm-II" (el-İctihâd, III/9 [1990], s. 93-100); Ahmed Yûsuf, eş-Şâfiʿî: Vâḍıʿu ʿilmi'l-uṣûl (Kahire 1990); Wael B. Hallaq, "Was al-Shafi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" (IJMES, XXV/4 [1993], s. 587-605); Menderes Gürkan, İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri (doktora tezi, 1997, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Joseph E. Lowry, Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muhammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī (Leiden 2007; The Legal-theoretical Content of the Risāla of Muhammad b. Idrīs al-Shāfiʿī adlı doktora tezidir); a.mlf., "The Legal Hermeneutics of al-Shâfiʿî and Ibn Qutayba: A Reconsideration" (Islamic Law and Society, XI/1 [2004], s. 1-41); a.mlf., "Does Shâfi'î have a Theory of Four Sources of Law" (Studies in Islamic Legal Theory, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002, s. 23-50), "The Reception of al-Shafi'i's Concept of Amr and Nahy in the Thought of his Student al-Muzani" (Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi, ed. J. E. Lowry - D. J. Stewart - Shawkat M. Toorawa, Chippenham 2004, s. 128-129); Fehd b. Sa'd ez-Zâyidî Cühenî, el-Ḳıyâs ʿinde'l-İmâm eş-Şâfiʿî: Dirâse teʾṣîliyye ʿalâ Kitâbi'l-Üm (Riyad 1424/2003); Soner Duman, Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı (doktora tezi, 2007, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Kemâl A. Fârûkī, "al-Shāfīʿi's Agreements and Disagreements with the Mālikī and the Hanafī Schools" (IS, X [1971], s. 129-136); Norman Calder, "Ikhtilāf and ijmā in Shāfi'ī's Risāla" (St.I, LVIII [1983], s. 55-81); Taha Nas, İmam Şâfiî'ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri (yüksek lisans tezi, 2001, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhittin Özdemir, İmam Şâfiî'ye Göre İstihsan (yüksek lisans tezi, 2001, İÜ Sosyal Bilimler

Enstitüsü); Şamil Dağcı, İmam Şâfiî: Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri (Ankara 2004).

Şâfiî'nin modern dönemde özel bir ilgiye mazhar olan sünnet konusundaki görüşleri için şu çalışmalar anılabilir: Abdülhalîm Cündî, İmâm eş-Şâfiʿî: Nâṣırü's-sünne ve vâḍıʿu'l-uṣûl (baskı yeri yok, 1966 [Dârü'l-kalem]); Aisha Yusef Musa, A Study of Early and Contemporary Muslim Attitudes toward Hadith as Scripture with a Translation of al-Shāfiʿī's Kitāb Jimāʿ al-ʿIlm (PhD Thesis: Harvard University, 2004); İshak Emin Aktepe, Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet (doktora tezi, 2005, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muammer Bayraktutar, İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis / Sünnet Yorumu (doktora tezi, 2006, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Şâfiî'nin tefsir, hadis, kelâm gibi farklı alanlardaki görüşleri de şu incelemelerde ele alınmıştır: Muhammed Rebî' Muhammed Cevherî, el-İmâm eş-Şâfiʿî ve ʿilmü'l-kelâm (Kahire 1986); Nasr Hâmid Ebû Zeyd, el-İmâm eş-Şâfiʿî ve't-teʾsîsü'l-idyûlûciyye'l-vasaṭıyye (Kahire 1992); M. Hayri Kırbaşoğlu Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü (Ankara 2000); Gıyasettin Arslan, İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları (İstanbul 2004). Şâfiî'nin edebî yönü de birçok çalışmaya konu olmuştur. Öncelikle şiirleri ve hikmetli sözlerinden oluşan ve Dîvânü'ş-Şâfiʿî diye adlandırılan çeşitli eserler telif edilmiş (yk.bk.), onun edebiyat yönünü inceleyen çalışmalar yapılmıştır (Ahmed el-Arabî, el-İmâm eş-Şâfiʿî: el-Faḳīhü'l-edîb, Cidde 1978; Hikmet Sâlih, Dirâse fenniyye fî şiʿri'ş-Şâfiʿî, Beyrut 1984; İbrâhim Nasr, eş-Şâfiʿî: Şiʿruhû ve edebühû, Riyad 1984). Malezya İslâm Üniversitesi ile ISESCO'nun (Rabat) düzenlediği İmam Şâfiî Sempozyumu bildirileri el-İmâm eş-Şâfiʿî: Faḳīhen ve müctehiden adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1422/2001).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 2005; a.mlf., el-Üm, Beyrut 1403/1983, I-VIII, tür.yer.; a.mlf., Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Beyrut 1400/1980; a.mlf., Cimâʿu'l-ʿilm (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), tür.yer.; a.mlf., el-Fıḳhü'l-

ekber fî ʿilmi uṣûli'd-dîn (nşr. Abdû Ahmed Yâsîn), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'r-Rıdvân); İbn Ebû Hâtim, Âdâbü'ş-Şâfiʿî ve menâḳıbüh (nşr. Abdülganî Abdülhâliḳ), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye); Ebû Saîd İbn Yûnus, Târîẖ (nşr. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh), Beyrut 1421/2000, II, 190-191; Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 179-192; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 260, 262; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1390-91/1970-71, I-II; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 72, 100-102; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 62, 75, 95, 202, 382-396, 447-453, 457-459, 525; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), X, 134-140; Fahreddin er-Râzî, Menâḳıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986;

Mecdüddin İbnü'l-Esîr, eş-Şâfî fî şerḥi Müsnedi'ş-Şâfiʿî (nşr. Ahmed b. Süleyman - Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim), Riyad 1426/2005, I-V, tür.yer.; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Riyad 1423/2003, I, 30-42; a.mlf., Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, s. 117, 786; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 454-468; X, 5-99, 319; XII, 492-497, 589; XV, 383-384; Safedî, el-Vâfî, II, 171-181; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), I-X, tür.yer.; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 11-25; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Menâḳıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Halîl İbrâhim Molla Hâtır), Riyad 1992; İbnü'l-Mülakkın, el-ʿAḳdü'l-müẕheb fî ṭabaḳāti ḥameleti'l-meẕheb (nşr. Eymen Nasr el-Ezherî - Seyyid Mühennâ), Beyrut 1417/1997, s. 17-25; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), I, 25-40; İbn Hacer el-Askalânî, Tevâli't-teʾsîs li-meʿâlî Muḥammed b. İdrîs (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1986; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), II, 161, 175-177; Muhammed Âbid es-Sindî, Tertîbü Müsnedi'ş-Şâfiʿî (nşr. Yûsuf Ali ez-Zevâvî - İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1951, s. 6; Mustafa Münîr Edhem, Riḥletü İmâm eş-Şâfiʿî ilâ Mıṣr, Kahire 1930; M. Ebû Zehre, eş-Şâfiʿî, Kahire 1948; J. Schacht, "On Shâfi'î's Life and Personality", Studia Orientalia Ioanni Pedersen Septuagenario A. D. VII Id. Nov. Anno MCMLIII a Collegis Discipulis Amicis Dicata, Hauniae 1953, s. 318-326; a.mlf., An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, tür.yer.; a.mlf., The Origins of

Muhammadan Jurisprudence, London 1975, tür.yer.; İbrahim Kâfi Dönmez, İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, tür.yer.; Sezgin, GAS (Ar.), I, 3, 179-191; M. Rebîʻ el-Cevherî, el-İmâm eş-Şâfiʿî ve ʿilmü’l-kelâm, Kahire 1986; Ahmed Nehrâvî Abdüsselâm, el-İmâm eş-Şâfiʿî fî meẕhebeyi’l-ḳadîm ve’l-cedîd, Kahire 1988; Ahmed Yûsuf, eş-Şâfiʿî: Vâżıʿu ʿilmi’l-uṣûl, Kahire 1990; N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh 1991, s. 53-61; N. Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford 1993, s. 67-104, 223-243; a.mlf., “Ikhtilâf and Ijmâ in Shâfi’î’s Risâla”, St.I, LVIII (1983), s. 55-81; Şükrü Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci: Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Menderes Gürkan, İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî’nin Yeri (doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; J. E. Lowry, The Legal-theoretical Content of the Risâla of Muhammad b. Idrîs al-Shâfiî (doktora tezi, 1999), University of Pennsylvania; a.mlf., “Does Shâfi’î have a Theory of Four Sources of Law”, Studies in Islamic Legal Theory (ed. Bernard G. Weiss), Leiden 2002, s. 23-50; a.mlf., “The Legal Hermeneutics of al-Shâfi’î and Ibn Qutayba: A Reconsideration”, Islamic Law and Society, XI/1, Leiden 2004, s. 1-41; Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü (haz. M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 2000; Taha Nas, İmam Şâfiî’ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri (yüksek lisans tezi, 2001), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhittin Özdemir, İmam Şâfiî’ye Göre İstihsan (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fehd b. Saʻd ez-Zâyidî el-Cühenî, el-Ḳıyâs ʿinde’l-İmâm eş-Şâfiʿî: Dirâse teʾṣîliyye ʿalâ kitâbi’l-Üm, Riyad 1424/2003; Bilal Aybakan, Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ, İstanbul 2003, s. 107-139; a.mlf., İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, İstanbul 2007; Gıyasettin Arslan, İmam Şâfiî’nin Kur’an Okumaları, İstanbul 2004; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 34-60, 71-77; Şamil Dağcı, İmam Şâfiî: Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri, Ankara 2004; C. Melchert, “The Meaning of Qâla’l-Shâfi’î in Ninth Century Sources”, Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge 6-10 July 2002 (ed. J. E. Montgomery), Leuven 2004, s. 277-301; Aisha Yusef Musa, A Study of Early and Contemporary Muslim Attitudes toward Hadīth as Scripture with a

Translation of al-Shāfī’īs Kitāb Jimā ‘al-‘Ilm (doktora tezi, 2004), Harvard University; M. Sümey‘î Seyyid Abdurrahman er-Rüstâkī, el-Ḳadîm ve’l-cedîd min aḳvâli’l-İmâm eş-Şâfiʿî min ẖilâli kitâbi Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut 1426/2005; Muammer Bayraktutar, İmam Şâfiî’de Lafza Bağlı Hadis / Sünnet Yorumu (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Soner Duman, Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İshak Emin Aktepe, Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı, İstanbul 2008, s. 227-298; a.mlf., “İmam Şâfiî’nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı”, Hadis Tetkikleri Dergisi, IV/2, İstanbul 2006, s. 55-80; Kemâl A. Faruki, “al-Shafi’i’s Agreements and Disagreements with the Mâlikî and the Hanafî Schools”, IS, X (1971), s. 129-136; Muhammed Hamîdullah, “Contribution of ash-Shafi’i to the Science of Law”, Journal of Malaysian and Comperative Law, I/1 (1975), s. 48-58; G. Makdisi, “The Juridical Theology of Shâfi’î: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh”, St.I, LIX (1984), s. 5-47; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “el-Îdiyûlûciye’l-vasaṭiyyetü’t-telfîḳıyye fî fikri’ş-Şâfiʿî”, el-İctihâd, III/9, Beyrut 1990, s. 57-91; Rıdvân es-Seyyid, “eş-Şâfiʿî ve’r-Risâle: Dirâse fî tekevvüni’n-niẓâmi’l-fıḳhî fi’l-İslâm-II”, a.e., III/9 (1990), s. 93-100; Zafar Ishak Ansari, “The Significance of Shafi’i’s Criticism of the Medînese School of Law”, IS, XXX/4 (1991), s. 485-499; Wail B. Hallaq, “Was al-Shafi’i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, IJMES, XXV (1993), s. 587-605; A. Sherman Jackson, “Setting the Record Straight: Ibn al-Labbad’s Refutation of al-Shâfi’î”, Journal of Islamic Studies, XI/2, Oxford 2000, s. 121-146; E. Chaumont, “al-Shāfiʿī”, EI² (İng.), IX, 181-185; a.mlf., “al-Shāfiʿiyya”, a.e., IX, 185-189.

Bilal Aybakan

ŞÂFİÎ MEZHEBİ

Dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinden biri.

Hicrî ilk iki yüzyılda (VII-VIII. yüzyıllar) ortaya çıkan Medine merkezli Hicaz fıkhı ile Kûfe merkezli Irak fıkhını yakından tanıma ve eleştirme imkânı bulup bu iki eğilim arasında özgün bir sentez gerçekleştiren İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) nisbet edilen fıkıh doktrini ve bu çizgide üretilen fıkıh birikimi Şâfiî mezhebi (Şâfiiyye) diye adlandırılmış, bu mezhebe mensup fakihlere ve mezhebin görüşüyle amel eden kişilere Şâfiî denmiştir.

I. KURULUŞU ve YAYILMASI

Tâbiîn dönemi âlimlerinin sahâbe neslinden tevarüs ettiği birikimi teorik bir yapıya kavuşturma girişimi çok geçmeden Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Dımaşk gibi belli başlı merkezlerde bazı ilmî oluşumlara yol açmıştır. Tamamen sivil biçimde gelişen bu oluşumlar sonucunda Hicaz'da geleneğe daha fazla ihtimam gösteren muhafazakâr bir temayül, Irak bölgesinde re'ye daha çok imkân tanıyan eleştirel bir yaklaşım hâkim olmuştur. Şâfiî ilim hayatına başladığı sırada ilim câmiasına biri Ebû Hanîfe ve talebelerinin meydana getirdiği, kökleri Abdullah b. Mes'ûd'a kadar giden, diğeri Mâlik ve talebelerinin teşkil ettiği, kökleri Medine'nin yedi fakihi üzerinden Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre'ye uzanan fıkıh çevresi olmak üzere iki çevre hâkimdi. Temel öğrenimini Mekke'de tamamlayan Şâfiî, önce Selef birikiminin temsilcisi konumunda bulunan ve muhafazakâr bir çizgide faaliyet yürüten Mâlik'in, ardından ehl-i re'y damarından beslenen ve belirgin bir seviyeye ulaşmış olan Hanefî

çevresinin ilmî birikimini tahsil ederek bu iki anlayış arasında en üst düzeyde bir etkileşime aracılık etmiştir. Hanefî birikimi karşısında ilk zamanlarda Mâlik'in bir savunucusu gibi davranan Şâfiî bu süreçte her iki anlayışın zayıf ve güçlü yanlarını tanıma fırsatı bulmuş; ömrünün son yıllarını geçirdiği Mısır'da Mekke, Medine, Bağdat ve Mısır gibi dönemin ileri gelen merkezlerinin ilmî birikimine dayanan kendine ait nihaî sentezi gerçekleştirmiştir. Fıkıh ilminin belli bir kıvama ulaşıp bir hayli telif çalışmasının ortaya konduğu bir aşamada ilim kervanına katılan Şâfiî'nin hummalı faaliyetleri şahsî yetenekleriyle buluşunca olağan üstü bir başarı ortaya çıkmış, dört yıl gibi kısa bir sürede mezhebin nüvesini teşkil eden büyük bir ilmî miras bırakmaya muvaffak olmuştur. Şâfiî'nin fıkhına yoğunlaşanlar mezhep teşekkülüne, hadis birikimini tahsil edenler ise bunun geniş bir coğrafyaya yayılmasına katkı sağlamıştır. Dârekutnî, Şâfiî'den rivayette bulunanlara iki ciltlik bir eser tahsis etmiştir.

A) Mezhebin Teşekkülünde Talebelerinin Rolü. 1. Kavl-i Kadîm Dönemi Talebeleri.

Şâfiî'nin, hocası Mâlik'in vefatından Mısır'a gidişine kadarki döneme (795-815) ait fıkhî görüşleri “kavl-i kadîm” veya “mezhebi kadîm” şeklinde ifade edilir. Onun bu dönemdeki talebelerinden dördü öne çıkmıştır: Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel, Kerâbîsî ve Za‘ferânî. a) Ebû Sevr (ö. 240/854). Başlangıçta re'y yanlısıyken Irak'ta Şâfiî'nin derslerine katılmasının ardından bu anlayışı terkeden Ebû Sevr'in hadis ve fıkhı birleştiren eserler verdiği kaydedilir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 256). el-Mebsûṭ adlı kitabını Şâfiî'nin sistematiğini esas alıp yazan, bazı hususlarda Şâfiî'ye muhalefet eden ve zamanla kendine ait bir fıkıh doktrini oluşturan Ebû Sevr'in mezhebi bir süre Azerbaycan ve İrmîniye halkı arasında yayılmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 261). Ebû Sevr, Şâfiî'nin talebeleri içinde yer alsa da müstakil mezhep sahibi olduğundan onun Şâfiî'den ayrılan görüşleri “vecih” diye nitelenmemiştir (İbn Kādî Şühbe, I, 26). b) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/ 855). 184-199 (800-815) yılları arasında Mekke'de ve Bağdat'ta belli aralıklarla Şâfiî'nin ilmî birikiminden istifade etmiş ve bu döneme ait görüşlerinin râvileri arasında yer almıştır (Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ˒, s. 100-101). Bu süreçte Şâfiî'nin ehl-i re'ye karşı ehl-i hadîsin tezlerini güçlü delillerle savunması diğer ehl-i hadîs âlimleri gibi Ahmed b. Hanbel'in de hayranlığını kazanmıştır. Ahmed b. Hanbel ve Abdurrahman b. Mehdî ile

müzakerelerinde Şâfiî'nin onlara, "Siz hadisleri benden daha iyi biliyorsunuz, bilmediğim bir hadis olursa bana hatırlatın, ona göre hüküm vereyim" dediği rivayet edilmiştir (Kādî İyâz, I, 400). "Kitap ve Sünnet'ten delil bulamadığım her meselede Şâfiî'nin kavliyle fetva veririm" şeklinde Ahmed b. Hanbel'e atfedilen rivayet eğer doğruysa onun fıkhî görüşlerinin, dolayısıyla Hanbelî mezhebinin kaynakları arasında kavl-i kadîmin önemli bir yer işgal ettiği söylenebilir. c) Za'ferânî (ö. 260/874). Şâfiî, Bağdat'ta misafiri olduğu Za'ferânî'ye ehl-i re'yin zayıf yönlerini göstermiş, o da bundan etkilenip eserlerini semâ yoluyla almıştır (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 227-228). Şâfiî'nin bizzat okuttuğu "menâsik" ve "salât" hariç diğer bütün kitaplarını Za'ferânî okutmuştur (Zehebî, XII, 264). Za'ferânî'nin elli seneden beri Şâfiî'nin kitaplarını okuyup okuttuğuna dair rivayet dışında (İbn Kādî Şühbe, I, 31) hocasının vefatından sonraki faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Şâfiî'nin mezhebi kadîm çerçevesindeki metinlerini ve görüşlerini ihtiva eden el-Mebsûṭ adlı bir eseri rivayet ettiği kaydedilmekle birlikte bu eserin muhtevası ve Şâfiî'nin yeni görüşlerine göre gözden geçirilip geçirilmediği bilinmemektedir. Bu hususta mevcut yegâne veri İbnü'n-Nedîm'in, bunun Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin aynı isimle rivayet ettiği eserden pek farkının bulunmadığı, Rebî'in rivayeti sonraki fukahanın teveccühünü kazandığı için Za'ferânî'nin rivayetinin fazla uzun ömürlü olmadığı yönündeki ifadeleridir (el-Fihrist, s. 261). d) Ebû Ali Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862). Kelâm ve hadis alanına da vukufu olan Kerâbîsî'nin cerh ve ta'dîl gibi konular yanında usul ve fürû sahasında pek çok eseri bulunduğu belirtilirse de günümüze ulaşan bir eseri bilinmemektedir. Birçok kişi kendisinden fıkıh tahsil etmiştir. Rivayet açısından Za'ferânî'nin, dirayet açısından Kerâbîsî'nin temayüz ettiği dikkate alındığında Kerâbîsî'nin konumunun kavl-i cedîd râvilerinden Müzenî'ninkine benzediği söylenebilir (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 23-24; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ', s. 102; İbn Hallikân, II, 132-133; Zehebî, XII, 79-82; İbn Kādî Şühbe, I, 31).

2. Kavl-i Cedîd Dönemi Talebeleri. Şâfiî'nin Mısır'a gittikten sonra ortaya çıkan görüşleri "kavl-i cedîd" veya "mezhebi cedîd" diye anılır. Mısır'da kaldığı dört yıl zarfında külliyetli bir telifat gerçekleştiren Şâfiî, mezhebin ana malzemesini teşkil eden ve tamamı günümüze ulaşan yeni görüşlerini yazarken, yazdırırken veya açıklarken zaman zaman önceki görüşlerini terkettiğini ve bunların nihaî anlayışını temsil ettiğini bizzat ifade etmiştir

(Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 256). Şâfiî'nin bu döneme ait ilmî faaliyetlerinin ürünlerini ileriki nesillere aktarma hususunda Mısırlı öğrencilerinden Büveytî, Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî merkezî bir yere sahiptir. Şâfiî'nin öğrencileri ve râvileri içinde bunlar kadar olmasa da Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Harmele b. Yahyâ, Rebî' b. Süleyman el-Cîzî, Yûnus b. Abdülaʿlâ es-Sadefî ve Ebû Abdullah İbn Abdülhakem gibi şahsiyetlere de sıkça atıf yapılır. a) Büveytî (ö. 231/846). Şâfiî'nin en çok güvendiği talebesidir. Kendisine sorulan fetvaların bir kısmını ona yönlendirir ve fetvalarına güvenirdi. Yazdıklarını okuyup tashih eder, davetli olduğu resmî toplantılara kendi yerine onu gönderirdi. Şâfiî ölümüne yakın ders halkasını ona emanet etmiştir. Ders halkasını dağıtmak için sultan nezdinde girişimlerde bulunan Mâlikîler'in baskısına rağmen Büveytî yüklü bir borç altına girerek talebeleri bir arada tutmaya çalışmış (İbn Hacer el-Askalânî, s. 181), tedrîs ve telif faaliyetlerini yirmi yıl kadar sürdürmüştür. Ayrıca Şâfiî'nin telifatından hareketle el-Muḫtaṣar adlı, mezhep içinde türünün ilk ürünü olan bir eser meydana getirmiştir. Kur'an'ın mahlûk oluşu konusunda âlimlerin sorguya çekilip onlara eziyet edilmesi sürecinin sıkıntılarına mâruz kalan Büveytî (bk. MİHNE) tutuklanıp Bağdat'a gönderilmiş ve hapiste ayakları prangalar içinde vefat etmiştir. Büveytî'nin hapisteyken gönderdiği, öğrencilere iyi davranması telkininde bulunduğu bir mektuptan o dönemde ders halkasının başında Rebî'in yer aldığı anlaşılmaktadır (el-Üm, VIII, 580). b) Müzenî (ö. 264/878). Cedel ve münazara yönü güçlü olduğundan kelâm tartışmalarına eğilim gösteren, fakat hocasının uyarısı üzerine fıkha yönelen Müzenî, Büveytî'den sonra tedrîs ve telif faaliyetleriyle Şâfiî'nin fıkhî birikiminin intikalinde, mezhepleşme sürecinde ve mezhebin geniş bir coğrafyaya yayılmasında önemli rol üstlenmiştir. Şâfiî'nin dağınık bir görüntü veren eserlerinin bütünlüğe ve daha rafine bir yapıya kavuşturulması hususunda seçkin bir yere sahip olan Müzenî'nin ilmî faaliyetlerinin son merhalesini temsil eden el-Muḫtaṣar'ı Şâfiîler'in telifatı için ana kaynak işlevi görmüştür. er-Risâle'yi 500 defa, bir rivayette ise elli yıl boyunca mütalaa ettiğini, her defasında bilmediği yeni bir şey öğrendiğini söyleyen Müzenî, el-Muḫtaṣar'ın başında Şâfiî'nin ne kendisi ne de bir başkasının taklit edilmesine kesinlikle karşı olduğunu, dinini öğrenmek ve ihtiyatlı davranmak isteyenlerin dikkatine sunmak amacıyla bu eserini Şâfiî'nin ilminden ve sözünün anlamından meydana getirdiğini belirtmiştir. Onun zaman zaman müstakil bir müctehid gibi davranması, görüşlerinin Şâfiî'nin

usulünü esas alan birer tahrîc mi yoksa bağımsız birer ictihad mı sayılacağı noktasında tereddütlere yol açmıştır. Bağımsız ictihad izlenimi veren görüşleri “teferrüdât” şeklinde nitelenip mezhep yapısına dahil edilmemiş, Şâfiî’nin usulünü esas alan tahrîcleri ise “vücûh” olarak nitelenip mezhep içinde ikinci sırada bir statü kazanmıştır. Schacht, Şâfiî’nin fıkıh birikimini mezhep yapısına kavuşturan kişinin Müzenî olduğunu belirtir (An Introduction to Islamic Law, s. 58; EI² [İng.], IX, 185) ve Şâfiî mezhebinin teşekkülünü onunla başlatır. A. Shamsy ise el-Muḫtaṣar’ı kaleme alması yanında hocasının ders halkasının ilk halefi olması gibi sebeplerle Şâfiî mezhebini Büveytî ile başlatır. Schacht’ın kriterleri esas alındığında bu görüşe hak vermemek mümkün

değildir. Fakat mezhepleşmenin, Büveytî ve Müzenî’nin öncü konumları göz ardı edilmeksizin bir süreç olarak nitelenmesi daha isabetli görünmektedir. Enmâtî, İbn Süreyc, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî gibi ikinci kuşağın ileri gelen fakihlerine de hocalık yapmış olan Müzenî seksen dokuz yaşında vefat ettiğinde geride birçok eser bırakmıştır. Bunlardan günümüze ulaşan ve Kitâbü Muḫtaṣari’ṣ-ṣaġīr olarak da bilinen el-Muḫtaṣar pek çok kimse tarafından rivayet edilmiş, fakat daha çok Ebü’l-Abbas el-Esam en-Nîsâbûrî’nin rivayeti şöhret bulmuştur (İbnü’n-Nedîm, s. 262). c) Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî (ö. 270/884). Şâfiî’nin cedîd çerçevesindeki bütün fıkhî görüşlerini ve “nusûsü’ş-Şâfiî” diye bilinen Şâfiî’nin Mısır dönemine ait kendi ibarelerini herhangi bir tasarrufta bulunmadan ileriki nesillere intikal ettirme işini gerçekleştirmesi sebebiyle mezhep içinde önemli bir konuma sahip olmuştur (aş.bk.). Bu konuda en güçlü râvi kabul edildiği için İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinden Şâfiî’nin ilmî birikimini almak isteyenler ona akın etmişlerdir (İbn Kādî Şühbe, I, 34). Muhammed b. İsmâil et-Tirmizî’nin tesbitine göre bunların sayısı 200 civarındadır. Rebî‘in Şâfiî’den rivayet ettiği eserler, bir yandan mezhebi kadîm adına aktarılan eserlerle mukayese imkânı verirken diğer yandan özellikle mezhebi cedîdi daha çok ihtisar ederek ve yer yer tahrîcler ekleyerek aktaran Müzenî’nin, eserlerinde Şâfiî’nin müktesebatını kavrama ve aktarma başarısını ve sadakatini ölçme imkânı vermesi açısından son derece önemli bir işlev görmüştür. d) Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834). Şâfiî ile birlikte Mısır’a gitmiş, vefatına kadar onun derslerine katılmış, ardından Mekke’ye dönmüş ve Şâfiî’nin görüşlerini orada yaymıştır (Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâ˒, s. 99-100; Sübkî, II, 140). e) Harmele b. Yahyâ (ö. 243/ 858). İbn

Vehb'in hadis birikimini tevarüs eden Harmele b. Yahyâ, Şâfiî'den fıkıh tahsil ederek onun Mısırlı talebeleri arasına katılmış ve Kitâbü Ḥarmele adı verilen müstakil bir eseri Şâfiî'den rivayet etmiştir. Ayrıca kaynaklarda el-Mebsûṭ ve el-Muḫtaṣar adlı eserleri olduğu belirtilmektedir. Esasen Şâfiî'nin talebeleri kendilerini Şâfiî'nin görüşleriyle sıkı sıkıya bağlı hissetmiyor, yeri geldiğinde kendi kanaatlerini ifade ediyor ve o dönemde bu tutum yadırganmıyordu. Mezhepleşme süreci tamamlandıktan sonra mezhep imamına ait görüşlerin dışındakilerin mezhep yapısıyla uyumlu olup olmamasına göre farklı değerlendirmeler yapılmış, bu yapıya uygun olmadığına kanaat getirilen görüşler mezhebin bünyesine dahil edilmemiştir. Bu bağlamda Harmele'nin açıkladığı bazı fıkhî görüşlerin de Şâfiî'den nakil mi yoksa kendisine mi ait bulunduğu hususunda farklı değerlendirmeler yapılmış; nakil olmadığı tesbit edilenler Şâfiî'nin usulü esas alınarak yapılan bir tahrîcse mezhep içinde birer vecih sayılmış, değilse bağımsız bir ictihad, dolayısıyla mezhebi bağlamayan görüşler olarak değerlendirilmiştir (Sübkî, II, 131). f) Ebû Abdullah İbn Abdülhakem (ö. 268/882). Kendini bütünüyle Şâfiî'nin derslerine veren, fakat ders halkasının başına geçme beklentisi gerçekleşmeyince irtibatını kesip Mâlikîler'in safına dönen İbn Abdülhakem bununla kalmamış ve er-Red ʿale'ş-Şâfiʿî fîmâ ḫâlefe fîhi'l-Kitâb ve's-Sünne adıyla bir eser kaleme almıştır. Buna rağmen Şâfiî tabakat kitaplarının biyografisine yer vermesi Şâfiî'ye ait birtakım mesâili rivayet etmiş olmasıyla izah edilir (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 20-21; Sübkî, II, 67-69). g) Rebî' b. Süleyman el-Cîzî (ö. 256/870). Ebû Dâvûd, Nesâî, Ebû Bekir b. Ebû Dâvûd, Ebû Ca'fer et-Tahâvî gibi hadis ve fıkıh âlimleri ondan rivayette bulunmuştur. Şâfiî'nin isim ve künyesi aynı olan diğer talebesi Rebî' b. Süleyman'dan Cîzî nisbesiyle ayrılır. Mezhep literatüründe mutlak şekilde Rebî' geçtiğinde Rebî' b. Süleyman el-Murâdî kastedilir. Zira Cîzî'nin Şâfiî'den rivayetleri son derece sınırlıyken diğeri neredeyse Şâfiî'nin Mısır dönemine ait bütün eserlerini rivayet etmiştir. h) Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadefî (ö. 264/878). Daha çok rivayet ilminde, özellikle de haberlerin sahih ve zayıf olanlarını ayırt etme konusunda temayüz etmiştir. Şâfiî fürû-i fıkıh literatüründe adı pek fazla geçmez. Daha çok hadiste öne çıktığı için talebelerinin çoğunluğunu da hadisçiler oluşturmaktadır. Tabakat eserlerinde talebeleri arasında sadece ileri gelen hadis âlimlerinin isimleri sayılırken torununun yaptığı araştırmalar neticesinde daha kabarık bir liste ortaya çıkmıştır.

3. Talebelerinin Rolüne Genel Bakış. Şâfiî'nin vefatıyla birlikte Mısırlı talebelerinden Büveytî, Müzenî ve Rebî'in öncülüğünde gerçekleştirilen tedrîs, telif ve rivayet faaliyetleri mezhepleşme sürecini de başlatmıştır. İslâm coğrafyasının çeşitli yerlerinden ilim ve bilhassa hadis tahsili için belli başlı merkezlere seyahat eden öğrencilerden bir kısmı, Şâfiî'nin hadis ve fıkıhla ilgili müktesebatını toplayıp memleketlerine ve başka merkezlere taşımıştır. Nitekim III. (IX.) yüzyıl hadis ve fıkıh âlimlerinden söz eden tarih ve tabakat kitaplarında bu âlimlerin Şâfiî'nin öğrencilerinden onun hadis veya fıkıh müktesebatını, özellikle de kitaplarını istinsah edip aldıklarına dair bilgiler sıkça yer alır. Şâfiî'nin fıkıh düşüncesi, bu yüzyılda daha çok ehl-i hadîs çevresine mensup talebelerin rivayet faaliyetleri sayesinde uzak bölgelere yayılmıştır. Şâfiî'nin diğer râvi ve öğrencilerinin mezhep içindeki konumları Büveytî, Müzenî ve Rebî' ile mukayese edilebilecek durumda olmamakla birlikte sonraki Şâfiî âlimleri, mezhep imamlarının ilmî mirasını tesbit ve bir araya getirme gayretine girdikleri için ondan az çok bir şey aktaranların envanterini çıkarmaya koyulmuşlardır. Mezhep içinde rivayette Rebî', dirayet ve usulde Müzenî tercih edilmiştir. Nevevî, Büveytî'yi hem Müzenî hem Rebî'e tercih etmektedir (İbn Kādî Şühbe, I, 39).

Şâfiî'nin fıkıh birikimi iki şekilde intikal etmiştir. a) Bizzat kendisi tarafından telif ve imlâ edilen malzeme. Genellikle ciddi bir değişikliğe uğramadan rivayet edilmiştir ve Şâfiî'nin eserleri denildiği zaman öncelikle bunlar anlaşılır. b) Bazı talebelerinin imama ait müktesebatı işleyip kendi birikim ve fikrî katkılarıyla birlikte oluşturdukları malzeme. Bu gruptaki telifler de imamın birinci dereceden eserlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Birinci grup telifat arasında şunlar zikredilmektedir: Kitâbü'l-Ḥücce, er-Risâle (kadîm ve cedîd), el-Mebsûṭ (el-Üm), el-İmlâ / el-Emâlî (Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâ', s. 119). Bunlardan kavl-i kadîm dönemine ait temel eserin el-Ḥucce olduğu belirtilir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr ve Kerâbîsî tarafından da rivayet edilmekle birlikte bu eserin en güçlü râvisi Za'ferânî'dir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 255; Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâ', s. 115). Beyhakī, Kerâbîsî ile Ahmed b. Yahyâ b. Abdülazîz el-Bağdâdî'nin rivayetlerinin tarih içinde ortalıktan çekildiğini ve çok azının kendi dönemine intikal ettiğini söylemektedir. Za'ferânî'nin rivayet ettiği belirtilen yirmi küsur ciltlik telifatın da (Safedî, II, 176) bu gruptaki eserlerden olması muhtemeldir. Şâfiî'nin kavl-i kadîm çerçevesindeki

eserleri bir bütün halinde değil çeşitli kaynaklara serpiştirilmiş atıflar biçiminde günümüze ulaşmıştır. Bugün Şâfiî'ye atfedilen eserlerin tamamı kavl-i cedîd dönemine ait olup hepsinin râvisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'dir. İbnü'n-Nedîm, matbu el-Üm içinde yer alan er-Risâle dahil bütün eserleri kastederek el-Mebsûṭ fi'l-fıḳh veya Kitâbü'l-Uṣûl diye zikrettiği Şâfiî'nin fıkıh külliyatını Rebî' b. Süleyman el-Murâdî ile

Za'ferânî'nin küçük farklılıklarla ayrı ayrı rivayet ettiklerini belirtmektedir. Rebî'den de İbn Yûsuf (Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Seyf b. Saîd), Ebû Abdullah Muhammed b. Hamdân et-Tarâifî, Ebü'l-Abbas el-Esam en-Nîsâbûrî ve Abdullah b. Ebû Süfyân el-Mevsılî rivayet etmiştir (el-Fihrist, s. 260-261). Ebü'l-Abbas el-Esamm'ın, "Şâfiî'nin kitabını başından sonuna kadar Rebî'e okuyarak eserin semâını 15 Şâban 266 (31 Mart 880) Çarşamba günü bitirdik" şeklindeki ferağ kaydı da (Şâfiî, el-Üm, VIII, 580) İbnü'n-Nedîm'i doğrulamaktadır. Ebü'l-Abbas, Rebî'den aldığı el-Ümm'ü pek çok kimseye rivayet etmiştir. Beyhakī, kendi zamanına ulaşan Şâfiî'ye ait telifatı sayarken on üçü usul, 128'si fürû olmak üzere toplam 141 başlıktan oluşan bir eser listesi vermektedir.

Şâfiî'nin talebelerince oluşturulan eserlere gelince kadîm dönemi râvilerinden Ebû Sevr, Şâfiî'nin telif sistematiğini esas alarak el-Mebsûṭ adlı bir kitap yazmış, Ahmed b. Hanbel müsned haberler, muhtelif mesâil, Kureyş ensâbı vb. konularda Şâfiî'den birtakım rivayetlerde bulunmuş, Mekkeli öğrencisi İbn Ebü'l-Cârûd, Büveytî'nin eseri gibi bir el-Muḫtaṣar kaleme almıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 261; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 256-257). Cedîd dönemi öğrencilerinin bu çerçevedeki eserleri arasında öncelikle Müzenî'nin el-Muḫtaṣarü'l-kebîr ve el-Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaġīr, el-Menṣûrât adlı kitapları sayılmaktadır (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 256; Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâ ͗, s. 119). Şâfiî'nin telifatını ve özellikle el-Mebsûṭ'unu çok geniş bulan Müzenî bunları el-Muḫtaṣarü'l-kebîr (el-Câmi ͑u'l-kebîr) adlı bir eserde ihtisar etmiş, bu eser de uzun geldiği için onu günümüze intikal eden el-Muḫtaṣar haline getirmiştir (Kādî Ebû Ali el-Merverrûzî, et-Ta ͑lîḳa, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Mekke, ts. [Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz], I, 110-111). Büveytî ve Rebî'in de bazı ilâvelerle birlikte el-Ümm'ün bölüm başlıkarını içeren Muḫtaṣar'larının olduğu rivayet edilir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 255). Harmele b. Yahyâ el-Mısrî ile Müzenî Şâfiî'den haber,

eser ve mesele türünden pek çok fazlalık içeren Kitâbü's-Sünen'i rivayet etmişlerdir (a.g.e., a.y.). Rebî'in rivayet ettiği kitaplardan bir kısmını bazı fazlalıklarla beraber Harmele de rivayet etmiştir. Harmele, yanında Şâfiî'nin mesâilinden bir sandık dolusu eser bulunduğunu belirtmiştir (a.g.e., a.y.). Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, hocasının vefatından sonra Mâlikî mezhebine geçmiş olmakla birlikte Şâfiî'den Kitâbü's-Sünen ʿalâ mez̠hebi'ş-Şâfiʿî ismiyle bir eser nakletmiş, Tahâvî de dayısı Müzenî'den Şâfiî'ye ait es-Sünenü'l-meʾs̠ûre adlı bir eser rivayet etmiştir (es-Sünenü'l-meʾs̠ûre, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1986). Talebelerinin, Şâfiî'ye ait sözlerin (nusûs) şerhleri, usulüne dayalı tahrîc ve kavaidine göre anlama çabalarından oluşan eserleri ise sayılamayacak kadar çoktur (Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâʾ, s. 119). Öte yandan Beyhakī Şâfiî'nin el-Mebsûṭ adlı eserinde dayandığı nasları toplamaya çalışmıştır (Sübkî, IV, 9). İbn Hallikân bunların on cilt kadar olduğunu belirtir (Vefeyât, I, 76). Bu eser büyük ihtimalle Beyhakī'nin günümüze ulaşan Maʿrifetü's-sünen ve'l-âs̠âr başlıklı kitabıdır. Zira Beyhakī, Şâfiî'nin eserlerini tarayarak onun dayandığı âyetleri Aḥkâmü'l-Ḳurʾân'da toplayınca bu defa da onun dayandığı hadisleri belirleme yoluna gitmiştir.

B) Talebelerinden Sonraki Kuşağın Sürece Katkısı. 1. Genel Olarak. İlmî anlayışında hadis unsuru baskın olan Ahmed b. Hanbel'in mihne sürecinde gösterdiği direnç onu öne çıkarmışsa da mevcut kutuplaşma duruldaktan sonra Şâfiî'nin eleştiri süzgecinden geçirilmiş hadislerle re'y arasında denge kuran yaklaşımı giderek ilgi odağı haline gelmiş, hadisi tenkide tâbi tutup sıhhat şartlarını taşıyanını mutlaka dikkate aldığı için Şâfiî'nin fıkhî görüşleri III. (IX.) asırda yıldızı parlayan hadis çevrelerinin güvenine mazhar olmuş ve geniş kitleler tarafından benimsenmiştir. İmam Şâfiî'nin fıkıh düşüncesi böyle bir zeminde mezhepleşme sürecini yaşamış, Büveytî ile başlayan bu süreç İbn Süreyc ile kemale ermiştir. Şâfiî'nin ilmî birikimini talebelerinden devralan nesil içinde ön plana çıkan fakihlerden Ebü'l-Kāsım Osman b. Saîd b. Beşşâr el-Enmâtî'nin (ö. 288/901) mezhepleşme sürecine katkısı, Mısır'a giderek Müzenî ve Rebî' el-Murâdî'den Şâfiî'nin cedîd çerçevesindeki birikimini tahsil edip Bağdat'a taşıması ve Ebü'l-Abbas İbn Süreyc gibi önemli şahsiyetlerin yetişmesine vesile olması şeklinde gerçekleşmiştir (Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 104; İbn Hallikân, III, 241; Sübkî, II, 301-302). Bağdat doğumlu olup Nîşâbur'da yetişen ve Semerkant'a yerleşen Muhammed b. Nasr el-Mervezî

(ö. 294/906), aslında Şâfiî hakkında olumlu bir kanaat taşımadığı halde Mescidi Nebevî'de gördüğü rüyada Hz. Peygamber'den aldığı bir işaret üzerine Mısır'a gidip Rebî' ve Yûnus b. Abdüla'lâ'dan hadis ve fıkıh tahsil etmiş, bu sırada Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Huzeyme ve Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî gibi önemli şahsiyetlerle birlikte olmuştur (Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ', s. 107; Sübkî, II, 249). Mekke'ye dönerken bindiği tekne battığı için 2000 cüz civarındaki notlarını kaybeden Mervezî 260 (874) yılında Nîşâbur'a yerleşmiş, 275'te (888), Semerkant'a geçmiş ve orada vefat etmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî onu dönemin tartışmasız hadis imamı diye niteler. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû İshak eş-Şîrâzî ve İbn Hazm gibi âlimler Mervezî'nin sahâbenin ve sonraki nesillerin fıkhî ihtilâflarını, İbn Hazm da sünen ve icmâ konularını en iyi bilen kişi olduğunu belirtir. Âsâr ve fıkıh içerikli eserler telif ettiği söylenen Mervezî, Horasan bölgesinin en seçkin dört âliminden biri sayılmıştır (diğerleri Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Yahyâ ve İshak b. Râhûye'dir; Sübkî, II, 246-252). Abdân el-Mervezî (ö. 293/906) Ahmed b. Seyyâr'dan sonra Şâfiî mezhebini Merv'de yaymıştır. Müzenî ve Rebî'den yıllarca ilim tahsil ettikten sonra Merv'e gitmiş ve Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ını oraya ilk götüren kişi olmuştur. Basralı Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî de (ö. 307/ 920) Müzenî ve Rebî'den ilim tahsil etmiş olup İḫtilâfü'l-fuḳahâ' ve İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ adında iki eseri vardır (Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ', s. 104); aynı zamanda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye ehl-i hadîsin akîdesini öğretmiştir. Başlangıçta Ebû Sevr'in, daha sonra Şâfiî'nin ictihadlarını benimseyen, bir müddet Vâsıt'ta ve on sekiz yıl Mısır'da kadılık yapan Ebû Ubeyd İbn Harbûye el-Kādî (ö. 319/931) ashâbü'l-vücûhtan sayılmıştır (İbn Kādî Şühbe, I, 64-66). Şâfiî fıkhının İsfahan'a girişi Müzenî ve Rebî'den Şâfiî'nin birikimini alan Hasan b. Muhammed b. Mezyed (ö. 280/894'ten önce) veya Harmele'nin el-Muḫtaṣar'ını aktaran Sehl b. Abdullah vasıtasıyla olduğuna göre her iki ihtimalde de İsfahanlılar, Şâfiî fıkhını Mısırlılar'dan almıştır (Melchert, The Formation, s. 97). Şâfiî mezhebini İsferâyin'e ilk götüren kişinin Müzenî ve Rebî'den fıkıh tahsil eden Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö. 316/928) olduğu söylenir. Ebû Avâne, Ṣaḥîḥ-i Müslim'i esas alan el-Müsned'i telif etmiştir (İbn Kādî Şühbe, I, 73). Za'ferânî ile Rebî'den de fıkıh öğrenen Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) Şâfiî mezhebini Bağdat'ta on yıl boyunca benimseyip savunduğunu, Ebü'l-Abbas İbn Süreyc'in hocası İbnü'l-Beşşâr el-Ahvel'in (Ebü'l-Kāsım Osman b. Saîd el-Enmâtî) Şâfiî fıkhını kendisinden aldığını belirtir. Zamanla Taberî kendine ait bir mezhep

oluşturmuş, ictihadlarını seksen üç bölümden meydana gelen Aḥkâmü şerâʾiʿi'l-İslâm

adlı eserinde toplamıştır (İbn Kādî Şühbe, I, 70-71). Mısır'da sekiz yıl kadılık yapan Ebû Zür'a el-Kādî'nın (ö. 302/914) Şâfiî'nin görüşlerini benimsediği, Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ını ezberleyenlere 100'er dinar verdiği, Dımaşk kadılığına tayin edilince Şâfiî mezhebini oraya da götürdüğü, daha önce Dımaşk kadıları Evzâî mezhebine göre hüküm verirken artık Şâfiî mezhebine göre hüküm vermeye başladıkları belirtilir (Sübkî, III, 196-198; İbn Kādî Şühbe, I, 71). Ebû Zür'a'nın 284 (897) yılında Mısır kadılığına getirilişinden el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın 664'te (1265) dört mezhebe göre kadı tayin etme uygulamasına kadar Mısır ve Şam'da Evzâî mezhebine mensup Şam Kadısı İbn Hudeym hariç sürekli Şâfiî kadıları tayin edilmiştir (Sübkî, III, 196). Bağdat'ta Şâfiîler'den ilk kādılkudâtlığa gelen kişi daha önce Merâga, Azerbaycan ve Hemedan kadılıklarını üstlenmiş olan Utbe b. Ubeydullah el-Hemedânî'dir (ö. 350/961) (a.g.e., III, 343-344). Hadisle fıkhı birleştiren bir hadis hâfızı olduğu ve 100 cildi aşan el-Mesâʾilü'l-muṣannefe adlı eseri dışında 140'tan fazla risâlesi bulunduğu belirtilen İbn Huzeyme'nin Müzenî ve Rebî'den ilim tahsil ettiği kaydedilir; ancak Rebî' kendisinin ondan daha fazla yararlandığını belirtmiştir (İbn Kādî Şühbe, I, 68-69). Müstakil müctehid olarak bilinen İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî de (ö. 318/930 [?]) Şâfiî'nin talebeleri Ebû Abdullah İbn Abdülhakem ve Rebî'den hadis almıştır. el-Evsaṭ, el-İşrâf fî maʿrifeti'l-ḫilâf, el-İcmâʿ, el-İḳnâʿ, et-Tefsîr gibi eserleri olan İbnü'l-Münzir kimseyi taklit etmeyi uygun görmediğinden kendi ictihadıyla hareket etmiştir (a.g.e., I, 67-68). Bu nesildeki fakihler arasında Ebû Nuaym el-Cürcânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed et-Tirmizî, Muhammed b. İbrâhim el-Bûşencî ve Ebü'l-Abbas İbn Süreyc ayrıca dikkat çeken isimlerdir (Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 104-109).

2. İbn Süreyc'in Mezhepleşmedeki Rolü. Bağdat doğumlu olan İbn Süreyc, Za'ferânî'yi görmüşse de Şâfiî fıkhını Ebü'l-Kāsım el-Enmâtî'den tahsil etmiştir. Hadis, fıkıh, kelâm, cedel alanlarında iyi yetişmiş bir âlim olan ve Şîraz'da bir müddet kadılık yapan İbn Süreyc'in Müzenî dahil bütün Şâfiî fukahasını aştığı kabul edilir. Onun 400 civarında eser telif ettiği, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin modelini esas olarak Şâfiî'nin fıkhî birikimini sistematik bütünlüğe kavuşturup bir mezhep yapısına

büründürdüğü ve mezhebe katkıları sebebiyle “küçük Şâfiî” lakabını aldığı belirtilir. Tedrîs faaliyetleriyle de kendinden söz ettiren İbn Süreyc pek çok talebe yetiştirmiş ve bunlar mezhebi geniş bir coğrafyaya yaymıştır. Ayrıca münazara kapısını ilk açan ve cedel yöntemini ilk öğreten kişi kabul edilir. Fıkıhta olduğu kadar kelâmda da yetkin sayılmakla birlikte kendisinden fıkıh öğrencilerini kelâmla uğraşmaktan sakındıran sözler nakledilmiştir (Sübkî, III, 22, 25). Muhaliflere karşı mezhebini savunup reddiyeler yazmıştır. Meselâ Dâvûd b. Ali’nin oğlu Muhammed ile defalarca tartışmaya girmiş ve er-Red ʿalâ İbn Dâvûd fi’l-ḳıyâs, er-Red ʿaleyhi (İbn Dâvûd) fî mesâʾile iʿteraża bihe’ş-Şâfiʿî adıyla iki eser kaleme almış, Hanefî çevresine karşı da er-Red ʿalâ Muḥammed b. el-Ḥasan, er-Red ʿalâ ʿÎsâ b. Ebân gibi eserler telif etmiştir. Ayrıca et-Taḳrîb beyne’l-Müzenî ve’ş-Şâfiʿî adlı eseriyle mezhep içinde bir uzlaştırma girişiminde bulunmuştur. Elli yedi yıllık ömründe gerçekleştirdiği ilmî faaliyetlerden dolayı Şâfiîler onu fıkıh alanında III. (IX.) yüzyılın müceddidi saymıştır (İbnü’n-Nedîm, s. 263; Sübkî, III, 21-39).

İbn Süreyc’den önceki dönemde Şâfiî fıkhının tahsili, Hanefîler’de olduğu gibi belli bir hoca gözetiminde düzenli bir ders halinde değil daha ziyade farklı hocalardan hadis toplama faaliyeti şeklinde cereyan ederken artık Şâfiî fakihlerinin de hocaları ve talebeleri tesbit edilebilir hale gelmiştir (Melchert, The Formation, s. 87). İbn Süreyc ile birlikte, oldukça düzenli ders halkaları ve seçkin talebelerin aldıkları ders notlarından oluşan ta‘likalar dönemi başlamış, bu eserlerde mezhep teşekkülüne katkı sağlayan önceki bilginlerin görüşlerinin de açıklanması imkânı doğmuştur. Öte yandan mahallî bir otoritenin varlığı klasik mezhep yapısının önemli bir göstergesi sayıldığından Şâfiî mezhebinde İbn Süreyc ayrı bir yere sahiptir. Zira bu anlamda mezhep reisi olarak tanımlanan ilk Şâfiî fakihi odur. Artık ondan sonra her yörede belli kişiler için, “Şâfiîler’in reisliği ondaydı” şeklinde ifadeler kullanılmıştır (a.g.e., a.y.). İbn Süreyc’den itibaren görülen diğer bir farklılık, Şâfiî fukahasının öncekine nisbetle kelâm ilmine daha belirgin bir ilgi göstermeye başlamasıdır. Gerçi Bağdat’ta Kerâbîsî, Ebû Sevr ve Dâvûd ez-Zâhirî, Fustat’ta Müzenî kelâmla ilgilenmişlerdi, ancak nassa dayalı itikad anlayışlarını savunmada ondan yeterince yararlanamamışlardı. Kelâmla uğraşan İbn Süreyc sonrası Şâfiî fakihleri, Bağdat’taki Hanbelî ehl-i hadîsi ikna etmekte zorluk çekseler de Mısır ve Horasan’da bir hayli başarılı olmuşlardır. Klasik mezhebin ilk defa İbn

Süreyc döneminde ortaya çıktığının diğer bir göstergesi fıkıh talebeleri arasında “telâmiz” (başlangıç düzeyinde öğrenci) ve “ashap” (ileri düzeyde öğrenci) arasında açık bir ayırıma gidilmesi ve mezhep müntesibi fukahaya ait tabakat eserlerinin ortaya çıkmasıdır. Tabakat kitaplarından birincisi İbn Süreyc’in bir talebesine aitken ikincisi onun vefatından bir asır sonra yazılmıştır. Ardından gelen kuşağı oluşturan Şâfiî fukahasının çoğunluğu İbn Süreyc’in talebesi olup başlıcaları şunlardır: Ebû Bekir Ahmed b. Hasan b. Sehl el-Fârisî (Belh’te Şâfiî fıkhını öğreten ilk fakih), Ebü’t-Tayyib Muhammed b. Fazl b. Seleme, Muhammed b. Ca‘fer b. Ebü’l-Kādî, Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebü’t-Tayyib el-Bağdâdî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ca‘fer b. Muhammed İbn Hâzim, Ebü’l-Hasan Muhammed b. Şuayb b. İbrâhim el-Beyhakī, Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan b. Muhammed es-Sencânî el-Mervezî, Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ b. Zekeriyyâ er-Râzî, Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim b. Nevmerd, kendi oğlu Ebû Hafs Ömer b. Ahmed, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sayrafî (Şâfiî’nin er-Risâle’sine şerh yazmıştır), Ebû Vâil Avf b. Îsâ el-Fergānî, Ebü’l-Abbas Muhammed b. İbrâhim b. Huşmerd el-Bekrâbâzî, Ebü’l-Abbas İbnü’l-Kās, Muhammed b. Yahyâ, Ebû İshak el-Mervezî, İbn Ebû Hüreyre, Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-İsmâilî, Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ b. Nu‘mân el-Hemedânî, Ebü’l-Velîd Hassân b. Muhammed el-Ümevî en-Nîsâbûrî (ehl-i hadîsin imamı, er-Risâle’ye şerh yazmıştır), Ebü’l-Hüseyin İbnü’l-Kattân el-Bağdâdî, Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî el-Kebîr (Mâverâünnehirli olup önceleri Mu‘tezilî, sonraları Eş‘arî olmuş, er-Risâle’ye şerh yazmıştır), İbn Hafîf, Ebû Ca‘fer el-Esterâbâdî (Horasanlı’dır; geniş bilgi için bk. Melchert, The Formation, s. 87-115).

3. Mezhebin Yayılması. Bu konudaki iki tezden birine göre mezhep iyi yetişmiş dirayetli fakihlerin tedrîs faaliyetleri vasıtasıyla, diğerine göre ise bu faaliyetler yanında idarî görev almaları sebebiyle gerçekleşmiştir. Yayılma olayında siyasal faktörlere pek temas edilmemesi bazı şarkiyatçılar tarafından bir tür idealleştirme olarak yorumlanmıştır (EI2 [İng.], IX, 186). Mezhebin teşekkül döneminde iki merkez öne çıkmıştır: Mısır ve Bağdat. Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî’nin vefatına kadar ana merkez Mısır’dır. Bu tarihten sonra güç Irak bölgesine ve özellikle Bağdat’a geçmiş,

IV. (X.) yüzyıl başlarından itibaren Horasan bölgesi Irak'a rakip olmuştur. Bu ilk dönemde Horasan bölgesinden ilim merkezlerine gelenlerin çoğu hadise ilgi duyanlardır ve bunlardan önemli bir kısmı Şâfiî'den veya talebelerinden hem hadis hem Şâfiî'nin fıkhî görüşlerini içeren kitaplarını almıştır. Memleketine dönenler Şâfiî'nin görüşlerini benimsemiş olsalar bile o sırada bunlar daha çok ashâb-ı hadîs diye bilinir. Fakat Horasan bölgesinde ashâb-ı hadîsin neredeyse tamamının Şâfiî'nin fıkhî görüşlerini benimsemiş olması bu unvanın Şâfiîlik'le özdeş olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Mısır ve Irak'a paralel şekilde Şâfiî'nin görüşlerinin Horasan bölgesinde eş zamanlı olarak mezhepleşme sürecine girdiği, ancak bu bölgedeki Şâfiî anlayışının nisbeten daha fazla hadis etkisinde kaldığı söylenebilir. Belki bu özellik daha sonra Irak-Horasan ikilisindeki Horasan'ın farkını da belirleyecektir. Rekabetin Irak ile Horasan arasında yaşanmaya başlanmasıyla birlikte Mısır, adından pek fazla söz ettiremez hale gelmiştir. Bunda Mâlikîliğin Mısır'da güçlü oluşunun etkisi büyüktür. Buna göre Şâfiî mezhebi mezhebi kadîmin râvilerine rağmen ilk merkez olarak Mısır'da ve ardından Irak'ta gelişmiştir. IV. (X.) yüzyıldan itibaren Horasan cazibe merkezi haline gelmiş ve Irak'la rekabet edecek bir güce kavuşmuştur.

C) Mezhebin Gelişimi. İbn Süreyc ile başlayan süreçte Şâfiî mezhebi mensubu fukaha hem mezhep mensuplarına hem dışarıya yönelik ilmî faaliyetler yürütmüştür. Mezhep içindeki tedrîs faaliyetlerinde hoca ya kendisine veya önceki bir otoriteye ait bir metni o güne kadarki birikim eşliğinde açıklarken öğrenciler ta'lik adı verilen -sonraki telifatın ana malzemesini teşkil edecek-ders notları oluşturuyordu. Telif faaliyetlerinde ise çoğunlukla Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ı etrafında dönen bir şerh ameliyesi hâkimdi. Daha sonra İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin kendi zamanına kadarki mezhep birikimini özetleyen Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mez̠heb'i öğrencisi Gazzâlî tarafından kademeli bir ihtisar işlemine tâbi tutulmuş, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin eserleriyle birlikte bunlar Şâfiî ilim çevrelerinin ilgi odağı haline gelmiştir. Bunların bir kısmı tedrîs faaliyetlerinde ders kitabı olarak takip edilirken bir kısmı şerhlere konu yapılmıştır. Öte yandan IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllardaki şartlar, bilhassa mezhepler arasındaki rekabet, mezhep mensubu fakihleri kendi mezhep birikiminin meşruiyetini temellendirip gücünü ispatlama gayretine, yani dışarıya karşı da üretim yapmaya sevketmiştir. Bu konuda Şâfiîler açısından

Selçuklular devri ve özellikle Nizâmülmülk'ün Nizâmiye medreselerini kurması bir dönüm noktası teşkil eder. Bu devirde Şâfiî mezhebi hem Irak hem Horasan bölgesinde olabildiğince güçlenmişti. 1. Ebû İshak el-Mervezî'nin Katkısı. İbn Süreyc ile birlikte teşekkülünü tamamlayan mezhep, onun vefatından sonra Irak bölgesi Şâfiî mezhebi reisliği kendisine geçen Ebû İshak el-Mervezî ile (ö. 340/951) gelişim sürecine girmiştir. Mervezî fetva ve tedrîste tartışmasız isim haline gelmiş, Kitâbü'l-Ḫuṣûṣ ve'l-ʿumûm, el-Fuṣûl fî maʿrifeti'l-uṣûl ile Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ına sekiz ciltlik bir şerh yanında Müzenî'nin itirazlarını değerlendirip bazan tercih edip bazan eleştirdiği et-Tavassuṭ beyne'ş-Şâfiʿî ve'l-Müzenî li-maʿteraża bihi'l-Müzenî fi'l-Muḫtaṣar adındaki eserini yazmıştır. İbn Kādî Şühbe, imam düzeyinde yetmiş Şâfiî fakihinin Ebû İshak el-Mervezî'nin derslerine katılıp çeşitli yerlere dağıldıklarını belirtir (Ṭabaḳāt, I, 77). Onun önde gelen talebeleri şunlardır: Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Zâhir b. Ahmed es-Serahsî, Ahmed b. Ali el-Cevbakī, İbn Ebü'l-Kādî, İbn Haddâd el-Kinânî el-Mısrî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Mes'ûd el-İsferâyînî, İbn Ebû Hüreyre, Ahmed b. Muhammed et-Tebesî (Nîşâbur'da ilmî faaliyet göstermiş, 1000 varaklık Taʿlîḳa'sını yazmıştır), Ebû Hâmid el-Merverrûzî (el-Câmiʿ fi'l-meẕheb ve Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müzenî adlı kitaplar yanında usûl-i fıkha dair bir eser telif etmiştir), Ebû Muhammed Abdullah b. Ali el-Kūmisî, Ebû Sehl es-Su'lûkî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî, Ebû Bekir el-Mahmûdî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Sîbî, Ebû Feyyâz el-Basrî, Ebû İshak el-Mihrânî, Ebü'l-Kāsım Abdülazîz b. Abdullah ed-Dârekî, Ebü'l-Hasan el-Mâsercisî, Ebû Ali Muhammed b. Ali el-Belâzürî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Bâfî (Melchert, The Formation, s. 103-104).

2. Irak ve Horasan Çevreleri. Ana unsuru aynı olmakla birlikte Irak ve Horasan fıkıh çevrelerinin mezhep aktarımında zamanla birtakım farklılıklar oluşmuş ve bu farklılıkların giderek artmasıyla mezhep iki ayrı gelişme çizgisine ayrılmıştır. Ebû İshak el-Mervezî'nin farklı bölgelere dağılan talebeleriyle başlayan bu ekolleşmede, onun vefatından sonra Şâfiî mezhebini Irak'ta temsil eden otorite ile Horasan bölgesinde temsil eden otorite arasındaki anlayış farklılığı da etkili olmuştur. Bu iki ekol hakkında "tarîka" veya "tarik" kullanıldığında o ekolün sahip bulunduğu bilgiyi elde ettiği kanal kastedilmektedir. Bu kanaldan gelen bilgi mezhep imamının kavilleri veya erken dönem Şâfiî fukahasının tahrîcleri ya da ayrışma

sonrası dönemin müctehidlerine ait tahrîcler olabilir. Irak tarikinin imamı olan Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) on yedi yaşında fetva vermeye başlamış, 364 (974) yılında Bağdat'a gelip İbnü'l-Merzübân ve Ebü'l-Kāsım ed-Dârekî'den fıkıh tahsil etmiş, Abdullah b. Mübârek Mescidi'nde birçoğu mezhebin gelişme ve yayılmasında önemli roller üstlenen 300'ü aşkın öğrenciye fıkıh okutmuştur. Münazara yeteneğiyle temayüz etmesi yanında Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ı üzerine yazdığı elli ciltlik et-Taʿlîḳu'l-kübrâ ve el-Bustân gibi eserleriyle telif alanında başarısını kanıtlamıştır. Usûl-i fıkıhla ilgili bir eseri olduğu da belirtilen İsferâyînî mezhebe katkısından dolayı "ikinci Şâfiî" lakabıyla anılmıştır (DİA, XXII, 514). Kendisinden fıkıh tahsil eden Ebü't-Tayyib et-Taberî, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin en önemli hocasıdır ve Şîrâzî bu çizginin fıkıh birikimini eserleri vasıtasıyla sonraki kuşaklara aktarmıştır. Horasan tarikinin imamı olan ve Kaffâl es-Sagīr diye bilinen Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî (ö. 417/1026), otuz yaşında ilim tahsiline başlamış olmakla birlikte telif ve tedrîs faaliyetleriyle mezhebe önemli katkılarda bulunmuş, talebeleri vasıtasıyla mezhebin geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağlamıştır. Yetiştirdiği talebeler arasında Ebû Ali es-Sincî, Ebü't-Tayyib et-Taberî, Rüknülislâm el-Cüveynî gibi şahsiyetler bulunur. İbnü'l-Haddâd el-Kinânî'nin küçük hacimli ve girift ibareli el-Fürûʿ adlı eserine bir şerh yazmıştır; ayrıca iki ciltlik Şerḥu't-Telḫîṣ'i, büyük bir cilt halinde el-Fetâvâ'sı vardır (DİA, XXIV, 146). Irak bölgesi Şâfiî fakihleri (Irâkıyyûn) ve Horasan bölgesi fakihleri (Horasâniyyûn) şeklindeki ayırım en çok Nevevî'nin eserlerinde öne çıkmaktadır. Onun Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt'ında kullandığı terkiplerden anlaşıldığına göre Horasan ve Irak ekollerinin mütekaddimîn, müteahhirîn ve mutavassitîn evreleri vardır. Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin eserlerinde bu ayırım yapılsa da dikkat çekecek düzeyde değildir. Ayrıca Râfiî, Iraklılar'dan bir rakip grup gibi bahsetmektedir. Bu noktada Nevevî ile Râfiî arasında şöyle bir fark gözlenmektedir: Nevevî her iki grubu ayrı ayrı zikredip meselelere tarafsız bakarken Râfiî, Horasanlılar ismini anmayıp sadece

farklı görüşleri varsa Iraklılar'dan söz etmekte, yani meselelere bir taraf olarak bakmakta, bu sebeple el-Vecîz'e yazdığı şerhte Iraklı grubun ilgili meseledeki farklı görüşünü bir ihtilâf unsuru diye aktarmaktadır. Râfiî'nin eserinde Horasâniyyûn sadece bir yerde geçer; bunun yerine Horasan bölgesinin bir alt grubu niteliğinde olan Merâvize (Mervezî nisbesiyle

meşhur Şâfiî fukahası) altı yerde zikredilir. Bazan “tarîkatü’l-Merâvize” terkibi de kullanılmaktadır. Nevevî ise eserlerinde Merâvize’yi Râfiî’den de az kullanmış ve bunun yerine Horasâniyyûn’u tercih etmiştir. Esasen bu iki kullanım en çok onun eserlerinde, özellikle de el-Mecmûʿ ve Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn’de geçer. Nevevî, Şâfiî’nin ibarelerini, mezhebinin kavâidini ve mütekaddimîn fukahasının vecihlerini aktarma noktasında Irak çevresini; metinleri işleme, araştırma, gruplandırma ve tertip noktalarında Horasan çevresini daha başarılı bulduğunu belirtmiştir (Nevevî, el-Mecmûʿ, “Mukaddime”, I, 145). Mezhebin tek çizgide yeniden birleştiği bir aşamada yer alan Nevevî kendi hoca silsilesi üzerinden bu iki çizgiyi şu şekilde vermektedir: a) Irâkıyyûn tariki: Nevevî → üç hocası (Ebû İbrâhim İshak b. Ahmed b. Osman el-Mağribî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Nûh b. Muhammed b. İbrâhim b. Mûsâ el-Makdisî, Ebû Hafs Ömer b. Esʻad b. Ebû Gālib er-Rabaî el-İrbîlî) → İbnü’s-Salâh (Ebû Amr Osman b. Abdurrahman) eş-Şehrezûrî → İbnü’s-Salâh’ın babası (Ebü’l-Kāsım Takıyyüddin) Abdurrahman → Ebû Saʻd Abdullah b. Muhammed b. Ebû Asrûn → Ebû Ali el-Fârikī → Ebû İshak eş-Şîrâzî → Ebü’t-Tayyib et-Taberî → Ebü’l-Hasan el-Mâsercisî → Ebû İshak el-Mervezî. b) Horasaniyyûn tariki: (İbnü’s-Salâh’ın babasına kadar aynı) → Ebü’l-Kāsım elBezerî el-Cezerî → Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî → İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî → babası → Ebû Bekir Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî es-Sagīr → Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî → Ebû İshak el-Mervezî (Nevevî, Tehẕîbü’l-esmâʾ, s. 77-79).

3. İki Çizgiyi Birleştirme Girişimleri. Ebû İshak el-Mervezî ile Nevevî arasındaki dönemin Şâfiî fukahası ve literatürü Irak ve Horasan çizgisinden biriyle irtibatlı olarak geliştiği için fıkıh öğrencisi hangi çizgiden beslenmişse mezhep anlayışı ona göre şekillenmiş ve eserlerini de buna göre yazmıştır. Bu ara dönemde çok az sayıda fakih her iki çizginin fıkıh birikimini bir arada işleme ve objektif biçimde değerlendirme imkânı bulabilmiştir. Çeşitli merkezlerde yürütülen faaliyetler neticesinde oluşan büyük birikim içindeki farklılıklar, özellikle de Irak ve Horasan çevresinde belirginleşenler birçok fakihi rahatsız ettiğinden bunu giderme ve iki çizgiyi birleştirme girişimleri birbirini izlemiştir. Bu konudaki ilk girişim Ebû Ali es-Sincî tarafından yapılmış, onu sırasıyla İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Râfiî ve Nevevî takip etmiştir. Bu aşamadan sonra mezhep tek çizgide varlığını sürdürür hale gelmiş, Râfiî ve Nevevî

mezhep içinde belirleyici konuma geldiğinden ikisini birlikte ifade etmek üzere “şeyhayn” tabiri kullanılmıştır.

4. Selçuklu ve Eyyûbî Dönemi Medreselerinin Katkısı. Şâfiî fıkhı tahsil etmiş olan Nizâmülmülk, Selçuklu sultanları Alparslan ve Melikşah’a vezirlik yaptığı dönemde Selçuklular’ın hâkimiyetindeki Irak ve Horasan bölgelerinde köklü imar faaliyetlerine girişmiş ve özellikle Bağdat, Belh, Nîşâbur, Herat, İsfahan, Basra, Merv, Âmül ve Musul’da birer medrese inşa ettirmiştir. Zengin vakıflarla desteklenen bu medreselere Şâfiî fakihleri müderris tayin edilmiş, geçim kaygısından kurtarılan hoca ve talebeler daha iyi şartlarda öğretim faaliyetlerini yürütmüştür. Ayrıca önceleri çoğunlukla camilerde ders halkaları şeklinde yürütülen öğretim faaliyetleri Nizâmiye medreseleriyle birlikte kurumsallaşma sürecine girmiş, mezunların imam, müderris gibi görevlere tayini bu kurumlara teveccühü arttırmıştır. Böylece özel himayeye mazhar olan Şâfiî mezhebi, Nizâmülmülk’ün hayatta bulunduğu dönemde medreselerde görev alan müderrislerin telif faaliyetleri sayesinde oldukça zengin bir birikime kavuşmuştur. Bilhassa Ebû İshak eş-Şîrâzî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî gibi âlimlerin katkıları mezhep birikimine ayrı bir çeşni katmış, daha sonraki dönemin gelişim seyrine damgasını vurmuştur. İkinci atılımını yaklaşık 100 yıl sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde gerçekleştiren Şâfiî mezhebi etkinlik alanını Eyyûbî coğrafyasındaki merkezlere ve özellikle Şam, Mısır, Hicaz, Yemen bölgelerine kaydırmıştır. Buralarda açılan medrese ve dârülhadislerde görev alan Şâfiî ulemâsının ilmî faaliyetleri sayesinde mezhep gelişimi yeni bir ivme kazanmıştır. Moğol istilâsı yüzünden doğuda gücünü kaybeden Şâfiî mezhebi artık tamamen batıya kaymıştır. İlhanlılar devrinde doğu ulemâsı Şam’a akın ettiği için buradaki entelektüel düzey yükselmiş ve mezhep mensubiyeti açısından bir çeşitlenme meydana gelmiştir. Memlükler dönemi âlimlerinin Moğollar’ın imha ettikleri ilmî mirası yeniden canlandırma gayretleri neticesinde kadîm dönem ilmî mirası büyük oranda yeniden kurulmuştur.

D) Mezhebin İstikrar Kazanması. 1. Şeyhayn Dönemi. Nevevî’nin Râfiî’nin telifatını esas alıp geliştirmesi ve bunlardaki eksikleri gidermeye çalışmasıyla birlikte mezhep imamından beri süregelen telif faaliyetleri en gelişmiş biçimine kavuşmuştur. Artık bundan sonra mezhep görüşünün tesbitinde bu iki âlimin ihtilâf etmesi halinde Nevevî belirleyici konuma

gelmiştir. Memlükler devrinin başında ortaya çıkan ve giderek güçlenen Nevevî öncesi döneme ait telifata bakılarak mezhep görüşünün tesbit edilemeyeceği kanaatinin etkisiyle sonraki Şâfiî fukahası şeyhaynın otoritesini kolay kolay tartışmaya açmamış, mezhep mensupları dinî hayatlarını Nevevî'nin eserlerinde yer alan mezhep birikimine göre şekillendirmeye çalışmış ve Nevevî'yi izleyen evrede mezhep literatürü çoğunlukla onun eserlerini esas alan şerh, hâşiye, muhtasar, hâmiş türünde gelişimini sürdürmüştür. Günümüz Şâfiîliği açısından da Nevevî bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Bu devirde ilmî mesai biri bu iki otoritenin eserlerini anlama ve geliştirme, diğeri onların temas etmediği yeni meseleleri bu eksende çözme şeklinde özetlenebilecek iki noktada yoğunlaşmıştır. Aynı döneme ait telifatın baskın karakteri, şeyhayn öncesine nadiren atıf yapılması ve yeni mesâilin şeyhayn ekseninde çözüme kavuşturulmasıdır. Bu yaklaşımdan rahatsız olarak ictihadı canlandırmak isteyen âlimlerin girişimleri ise mevcut faaliyetler içinde sınırlı kalmıştır.

2. Şeyhayn Şârihleri Dönemi. Bu döneme damgasını vuran, İbn Hacer el-Heytemî ile Şemseddin er-Remlî'nin ilmî faaliyetleri olmuştur. Bunlara Hatîb eş-Şirbînî'yi eklemek mümkünse de ilk ikisi kadar etkili olamamıştır. Mısırlı olan ve Memlükler'in son dönemiyle Osmanlılar'ın Mısır fethi sonrası döneminde yaşayan bu üç fakihin ortak noktası Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'ine birer şerh yazmaları ve bu şerhlerin bundan sonraki dönemde Şâfiî çevrelerinin temel referans kaynağı haline gelmesidir. İbn Hacer Tuḥfetü'l-muḥtâc, Remlî Nihâyetü'l-muḥtâc ve Şirbînî Muġni'l-muḥtâc'ı kaleme almış, şeyhayndan sonra kendi zamanlarına kadar gelen mezhep birikimini derleyip ayıklamaya tâbi tutmuş ve şeyhaynın mirasına eklemişlerdir.

3. Hâşiyeler Dönemi. Osmanlı devri Şâfiî fakihleri Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'in meşhur üç şârihini öne çıkarmıştır. Hayatının önemli

bir kısmını Hicaz'da geçiren İbn Hacer ilim ve amel açısından daha yetkin olduğu düşünüldüğünden belli bölgeler onun otoritesini esas almış, Mısır bölgesi Şâfiîler'i ise daha çok Remlî'yi tercih etmiştir. Çok geçmeden İbn Hacer ile Remlî birbirine denk iki otorite sayılmış ve şeyhayn örneğinde görüldüğü gibi bu iki şârihin birleştiği hususlar itiraz edilemeyen konular arasına girmiştir. Sonraki dönemde telif faaliyetleri adı geçen üç müellife ait

eserler üzerine önce hâşiyeler, ardından takrirler yazılması şeklinde gelişmiştir. Osmanlılar'ın Mısır'ı fethinden itibaren başlayan hâşiye ve takrir geleneği giderek zayıflasa da bu çerçevedeki literatür XX. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Mısır'da Memlükler döneminde dört Sünnî mezhebe eşit düzeyde geçerlilik sağlanmış olmakla birlikte Şâfiî mezhebi ayrıcalıklı konumunu Yavuz Sultan Selim'in burayı zaptetmesine kadar sürdürmüştür. Osmanlı devrinde siyasî ve idarî açıdan Hanefî mezhebi imtiyazlı hale getirilmiş olsa da Şâfiî mezhebi toplum nezdindeki hâkim konumunu devam ettirmiştir. Bu konum giderek zayıflamakla birlikte günümüze kadar gelmiştir. Osmanlı döneminde Hanefî mezhebi resmî mezhep olmasına rağmen Şâfiî mezhebi geleneksel ilmî faaliyetlerini Mısır, Şam, Irak, Hicaz ve Yemen'de güçlü bir şekilde sürdürmüş, diğer bölgelerdeki Şâfiîler, özellikle çoğunluğu bu mezhep mensubu olan Endonezya ve Malezya müslümanları adı geçen merkezlerdeki ilmî birikimden faydalanmışlardır.

Günümüzde dünyadaki Sünnî müslüman nüfusun büyük çoğunluğunu Hanefî ve Şâfiîler oluşturur. En yoğun Şâfiî nüfusu Endonezya ve Malezya'da bulunmaktadır. Ayrıca Kafkaslar'dan başlayarak güneye doğru Azerbaycan, Türkiye'nin doğu kesimleri ile (özellikle Elazığ, Bingöl, Van, Bitlis, Muş, Ağrı, Hakkâri, Diyarbakır illeri) İran'ın batı kesimleri, Kuzey Irak ve Suriye üzerinden Ürdün'e kadar çizilecek koridorda ve Yemen'in özellikle Hadramut bölgesinde yoğun bir Şâfiî nüfusu mevcuttur. Mısır ve diğer bazı Doğu ve Orta Afrika ülkeleri yanında Batı ülkelerinde yaşayan müslümanlar arasında önemli oranda Şâfiî mezhebi mensuplarının varlığından söz edilebilir.

II. USULÜ

Şahit olduğu ilmî karmaşa kendisini dinin yorum yoluyla tahrife uğraması endişesine sevkettiğinden Şâfiî, ictihad için bir meşruiyet şeması işlevi görecek ve dinî mesâili objektif kriterler çerçevesinde ele alma imkânı verecek bir metodoloji geliştirmeye çalışmıştır. Gerek günümüze kadar gelmiş ilk usûl-i fıkıh eseri olan er-Risâle'si gerekse bu eksendeki diğer eserleri bir anlamda usule ait gündemin tesbitini hedefleyen bir içeriğe sahiptir. Sonraki süreç burada dökümü yapılan haber-i vâhid, sahâbî kavli,

icmâ, amel-i ehl-i Medîne, kıyas, istihsan, nâsih-mensuh, umum-husus, emir-nehiy gibi usule ait konuların ayrı ayrı işlenmesi istikametinde seyretmiştir. Nitekim Îsâ b. Ebân'ın Hanefîler adına ele aldığı haber teorisinin odağında haber-i vâhid bulunmaktaydı. Şâfiî'nin vefatından sonra başta onun bir müntesibi olarak ortaya çıkıp ardından başka bir yol geliştiren Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî'nin kıyasa karşı başlattığı mücadele, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren ibtâlü'l-kıyâs ve isbâtü'l-kıyâs ekseninde bir reddiye literatürü oluşturmuştur. Münferit usul konuları etrafında cereyan eden tartışmalara ve ilmî faaliyetlere mantık, kelâm ve dil alanındaki birikimin sonuçları da eklenince klasik usul telifatı ortaya çıkmaya başlamıştır. Kelâma mesafeli duran Şâfiî'-nin usul yönü, talebeleri arasından daha çok kelâma eğilimli Kerâbîsî ile Müzenî'-nin dikkatini çekmiş olmasına rağmen onlar hocalarına ait usul birikimiyle yetinmiş görünmektedir. Mihne sonrasında Mu'tezile kamuoyunda ortaya çıkan infialin tesiriyle Şâfiî kendi anlayışını gözden geçirme ihtiyacı duymuş, bu arada Mu'tezile'-nin kelâm alanındaki tekeli kırılmış ve rakip anlayışlar oluşmaya başlamış, bu da o güne kadar kelâma mesafeli duran çevrelerin kelâma ilgi duymasını etkilemiştir. Bu bağlamda Şâfiî çevrelerinin kelâma karşı geleneksel soğukluğu İbn Süreyc ile nihayet bulmuş, onun bu alandaki başarısı pek çok Şâfiî fakihinin kelâmla ilgilenmesine yol açmıştır. Özellikle Eş'arî'nin Mu'-tezile'ye karşı alternatif bir kelâm sistemi ortaya koyması Şâfiî çevrelerinde bu ilgiyi daha da arttırmış, Eş'arî kelâmını benimseyen Şâfiî ve Mâlikî fakihleri usul konularını bu anlayışla işlemiştir. Amelde Şâ-fiî olan ve Mu'tezile'nin en önemli teorisyeni sayılan Kādî Abdülcebbâr ile öğrencisi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Mâlikî-Eş'arî kelâmcısı Bâkıllânî kelâm ekseninde usûl-i fıkıh kitapları kaleme alan ilk müelliflerdir. "Tarîkatü'l-mütekellimîn" adı verilen bu çizgide eser verenler arasında Şâfiî usulcüleri üstünlüğü ellerinde tutmuşlardır. Hüsün ve kubhun eşyanın kendisine ait nitelikler sayılmayıp bunlara ilişkin emir ve nehye bağlı olduğu ilkesinin benimsendiği Şâfiî usulünde (Cüveynî, I, 79-84) şer'î deliller kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istishâb ana başlıkları altında işlenmiştir.

A) Kitap ve Sünnet. Dinî hükümlerin temel kaynağı olan Kur'an'ın tamamı ve Sünnet'in önemli bir kısmı lafız biçiminde olduğundan bunların barındırdığı hükümleri açığa çıkarmak maksadıyla çok yönlü dil çözümlemelerine gidilmiştir. Emir ve nehiy kiplerinden hareketle beşli bir

teklifî hüküm sistemi geliştirilmiş, vaz'î hükümlerle bağlantılı olarak sahih-bâtıl şeklinde ikili bir müeyyide benimsenmiş, fâsid ise bâtıl ile eş anlamlı sayılmıştır. Kaplam yönünden naslar âm-hâs, içlem yönünden mutlak-mukayyet ayırımına tâbi tutulmuş; tahsis, takyid ve tefsirde Kur'an ve Sünnet naslarını bir bütün halinde, nesihte ise her bir kaynağı kendi içinde ele alma anlayışı benimsenmiştir. Naslar açıklık ve kapalılık yönünden zâhir, müevvel, mücmel ve mübeyyen şeklinde gruplandırılmıştır. Lafzın mantuku yanında mefhumuna hem muvafaka hem muhalefe biçimine işlerlik kazandırılmıştır. Nasların mefhum boyutuna geçildiğinde karîne kavramı özel bir önem kazanmaktadır; lafız kapsamında yer alamadığı için fiilî ve takrirî sünnet bu çerçevede ele alınmıştır. Şâfiî'nin haberü'l-âmme tabiri mütevâtir, haberü'l-hâssa tabiri haber-i vâhid adını alarak sünnet malzemesi rivayet açısından ikili bir tasnife tâbi tutulmuştur. Haber-i vâhid, rivayet zincirini oluşturan halkalardan herhangi birinde râvi sayısı birde kalmışsa garîb, ikide kalmışsa azîz, üçte kalmışsa müstefîz adıyla anılır. Her halkadaki râvi sayısı dörde çıktığında haber âhâd olmaktan çıkıp mütevâtir hale gelir. Şâfiîler bu noktada ehl-i hadîsin yaklaşımını benimsemekle birlikte mütevâtir konusunda farklı görüş ileri sürenler de vardır. Bağlayıcılık açısından hadisler için ittisâl şartını yeterli bulan Şâfiîler senedde inkıtâ bulunmaması kaydıyla râvinin tek olmasını amel için bir engel saymaz. Şâfiî bu tür haberlerle amel etmek için ilâve şartlar ileri sürülmesine şiddetle karşı çıktığından Hanefî ve Mâlikî çevrelerinin bu yönde geliştirdiği formüller mezhep imamından beri eleştiri konusu yapılmıştır. Buna bağlı olarak kesin bilgi sağlamaması gerekçesiyle haber-i vâhidle haram ve vâcibin sabit olamayacağı yaklaşımı eleştirilmiş, hükme delâlet noktasında zannîlik bulunmaması kaydıyla bu tür hükümlerin haber-i vâhide dayandırılabileceği ilkesi benimsenmiştir.

B) İcmâ ve Sahâbî Kavli. Kendi döneminde gerek Irak gerekse Medine çevresinin icmâ oluştuğunu iddia ettiği hususlarda

gerçek anlamda icmâın bulunmadığı kanaatine vardığı için gerçekleştiği ileri sürülebilecek icmâın ancak temel dinî hükümlerde söz konusu edilebileceğini belirten Şâfiî, Hanefî çevresinin sükûtî icmâ ve İmam Mâlik'in amel-i ehl-i Medîne kavramlarıyla ifade ettikleri durumların icmâ olmadığına ve bunların haber-i vâhidleri devre dışı bırakma aracı olarak kullanılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Şâfiî, bu çevrelerin icmâ diye

niteledikleri hususlarda esasen icmâ düzeyine kavuşmamış sahâbe veya tâbiîn ictihadlarının bulunduğunu belirtmiş ve hadislerin bertaraf edilmesine yol açmaması şartıyla bu görüşleri yerine göre kendisi de delil kabul etmiştir. Ona göre yaygınlık kazanmamış sahâbe sözü muhalifinin olup olmadığı bilinmiyor diye icmâ sayılmaz. Böyle bir söz Şâfiî'nin kadîm görüşlerinde hüccet sayılmış ve kıyasa tercih edilmişken cedîd görüşlerinde delil kabul edilmemiştir (Şîrâzî, Lümaʿ, s. 94).

C) Kıyas. Fürû meselelerinde kıyası geniş biçimde kullanmış olan Şâfiî bu kavramın teorik boyutunu aynı düzeyde işlememiş, dönemin ihtiyaçları gereği er-Risâle'de yoğunluğu sünnet konusuna verdiğinden bu hususu özet halinde ve kıyas-istihsan karşıtlığı ekseninde ele almıştır. Şâfiî sonrasında aynı çizgi içinden yetişen Dâvûd ez-Zâhirî'nin kıyasa karşı cephe alması Şâfiî çevrelerini tedirgin etmiş ve kıyası savunma telâşına düşürmüştür. Bu arada Hanefîler'in istihsanı belli bir disipline kavuşturmasıyla istihsana karşı yumuşama eğilimine girilmesi kıyas konusunun daha bağımsız biçimde işlenmesine zemin hazırlamış, özellikle Gazzâlî, diğer usul konuları gibi kıyası daha rafine hale getiren dikkate değer bir faaliyet gerçekleştirmiştir. Usul konularında hocası Cüveynî'den farklı olarak kelâmdan ziyade Grek mantığına dayanan Gazzâlî, akıl yürütme biçimi olarak analoji formundaki usulî kıyasın bilgi değeri açısından zannîlik ifade ettiğini, bunların mantıkî kıyas formuna dönüştürülmesi halinde kesinlik ifade edecek duruma geleceğini belirtip kıyasa dair incelemelerinde bir dönüştürme girişiminde bulunmuştur. Fehve'l-hitâb (evleviyet) yoluyla hüküm elde edilmesinin kıyas veya mefhumun delâleti sayılması gibi görüş ayrılıkları lafzî iken istidlâl yoluyla illeti belirlenen kıyas türlerindeki ihtilâf esasa ilişkindir. Mesâlih-i mürselenin kriter alınması hususunda Şâfiîler, Mâlikîler kadar esnek ve rahat davranmaz. Şâfiîler'e göre kıyas her alanda işletilebilecek bir yöntemdir. Sadece tecrübe ile veya yapısı gereği bazı konular kıyasa elverişli olmayabilir. Meselâ hayız, nifas, hamilelik gibi hususlarda asgari ve âzami sürelerin belirlenmesinde kıyas yürümez. Yine ancak nakil yoluyla bilinebilecek hususlara ait bilgi de kıyas yoluyla elde edilemez (a.g.e., s. 98).

D) İstishâb. Zâhirîler'de naslar dışında sadece sahâbe icmâı kabul edilip kıyas reddedildiği için istishâbın payına oldukça geniş bir alan kalmasına mukabil Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'de dört asıldan sonra gelen istihsan,

istislâh, sedd-i zerâi‘, örf, amel-i ehl-i Medîne gibi tâli delillerle de pek çok meselenin hükme bağlanabilmesi bu mezheplerde istishâba duyulan ihtiyacı nisbeten azaltmıştır. Şâfiîler ise icmâı sahâbe nesliyle sınırlı görmedikleri gibi kıyası da kabul ettiklerinden onlarda istishâba bırakılacak alan Zâhirîler'e nisbetle daha dardır; buna karşılık üç mezhep, istishâba daha geniş yer ayırmak ve oluşan sıkışıklığı belli oranda istishâb ile aşmak durumunda kalmıştır. Fakat bu konuda da Şâfiîler ihtiyatlı hareket etmekte, peygamberlik geldikten sonra eşyada yasaklığın veya ibâhanın ilke sayılması yönündeki yaklaşımları mutlak şekilde benimsemeyip zararlı konularda birinci, yararlı konularda ise ikinci yaklaşımın esas alınması görüşüne katılmaktadır.

Mezhebin Bazı Fürû Hükümleri. Başta Fâtiha olmak üzere bütün sûrelerin başındaki besmele o sûrenin bir âyeti sayıldığı, Fâtiha da namazın rüknü olduğu için besmelenin terki namazı geçersiz kılar. Cemaatle kılınan namazlarda cemaat de besmele ile birlikte Fâtiha'yı okumakla mükelleftir, zira herkes kendi fiilinden sorumludur. Cehrî kılınan namazlarda imam Fâtiha'yı okurken cemaat onu dinler, imam sûre okumaya geçince cemaat Fâtiha'yı okumaya çalışır. Abdestte niyet farzdır. Islak elle saçın birkaç teline dokunmakla da başa mesh gerçekleşmiş olur. İhramdan çıkmak için dört saç telinin kesilmesi yeterlidir. Kendisiyle evlenilmesi dinen yasaklanmış belli derecedeki hısımlardan (mahrem) olmayan kadına dokunmakla abdest bozulur. Boşaltım kanalları dışında bir yerden kan akmasıyla ve kusmakla abdest bozulmaz. Seferîliğin müddeti üç gündür. Yolculukta namazlar tam veya kısa kılınabilir. Yolculukta öğle ile ikindi ve akşamla yatsı ilkinin veya ikincisinin vaktinde birleştirilerek kılınabilir. Vitir namazı vâcip değil sünnettir; ayrı ayrı olmak üzere önce iki, sonra bir rek‘at kılınır. Öğle, ikindi ve yatsının ilk sünnetleri dışındaki sünnetler dört rek‘at olarak kılınmaz. Teravih dahil bütün nâfile namazlar iki rek‘at halinde kılınır. Doğrudan vakit namazına durulmadığı takdirde tahiyyetü'l-mescid kılınarak oturulur ve günün hiçbir vakti bu namaza engel teşkil etmez. Sabah namazında farzın ikinci rek‘atında rükûdan sonra ve secdeden önce Kunut duası okunur. Zekât mala bağlı bir mükellefiyet sayıldığı için küçüğün ve akıl hastasının nisaba ulaşan malı zekâta tâbidir. Kadınların süs olarak kullandıkları altın, nisabı aşsa bile zekâta tâbi değildir. Kefâret, orucun sadece cinsel ilişki yoluyla bozulması durumunda gerekir, kasten yeme içme yoluyla orucu bozmak günah olmakla birlikte sadece kazâyı

gerektirir. Hayız müddeti en az bir gün bir gece, en çok on beş gündür. Kurban gücü yeten için müekked sünnet olup ev halkından yükümlü bir kişinin kesmesiyle bu sünnet yerine getirilmiş olur. Fıtır sadakası ve ticaret malları dışındaki zekâta tâbi malların zekâtı aynî olarak ödenir. Bâkire kız kendi nikâh akdinde taraf sıfatıyla irade beyanında bulunamaz, velisinin beyanı geçerlidir. Rehin akdinin meydana gelmesi için merhunun kabzı şart değildir; mürtehinin ihmali ve kusuru olmadan telef olan merhun emanet hükümlerine tâbidir, mevcut borca mahsup edilmez.

III. GENEL KARAKTERİSTİĞİ

A) İctihad Mertebeleri. Nevevî, hocası İbnü's-Salâh'ın ictihad mertebeleri tasnifini esas alarak fakihleri bağımsız ictihad ehliyetine sahip olanlar (müstakil müctehid) ve bu düzeyde olmayanlar (müntesip müctehid / müftü) şeklinde iki gruba ayırmış, ikinci gruba girenleri de mutlak müntesip müctehid, ashâbü'l-vücûh (ashâbü't-tahrîc), ashâbü't-tercîh ve mezhebin müftâ bih görüşünü bilenler şeklinde dört mertebe halinde sıralamıştır (el-Mecmûᶜ, I, 96-102; ayrıca bk. ASHÂBÜ'l-VÜCÛH; İCTİHAD).

B) Fetva Usulü. Râfiî ve Nevevî (şeyhayn) öncesi kitaplarda bulunan bir görüş mezhebin râcih görüşü olduğu anlaşılmadıkça dikkate alınmaz. Şeyhaynın temas ettiği görüşlerden ikisinin ittifak ettiği en mutemet görüştür. İhtilâfa düştükleri durumlarda aralarında bir tercih yapma imkânı yoksa mutemet olan Nevevî'nin görüşüdür. Nevevî'nin eserleri arasında da bir hiyerarşi olduğu kabul edilir ve sıralama şu şekilde yapılır: et-Taḥḳīḳ, el-Mecmûᶜ, et-Tenḳīḥ, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn, Şerḥu Müslim, Taṣḥîḥu't-Tenbîh, en-Nüket (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, s. 86; Muhammed el-Kürdî, el-Fevâʾidü'l-medeniyye, s. 33; Sekkāf, s. 37). Nevevî'nin herhangi bir tercih yapmadığı durumlarda ehl-i tercîh düzeyinde olan müftü mezhep ileri gelenlerinin mutemet

gördükleri râcih görüşle fetva verir. Onların zayıf buldukları bir görüşle kendisi râcih bulsa bile fetva veremez. Çünkü ona kendisinin değil mezhebin râcih görüşü sorulmaktadır. Ancak müftü râcih zannedilen görüşün zayıf olduğuna dikkat çekmişse onun görüşü taklit edilebilir. Müftü ehl-i tercîhten değilse bu durumda ihtilâfa düşülmüştür. Mısır yöresi Şâfiî ulemâsı veya bunların çoğunluğu Şemseddin er-Remlî'nin eserlerinde ve

özellikle Nihâyetü'l-muḥtâc'ında ifade ettiği görüşlere güvenir. Çünkü bu eser 400 kadar âlim huzurunda müellifine sonuna kadar okunmuş, âlimler eseri bu arada tenkit ve tashih etmiş, dolayısıyla eser sıhhat yönünden tevâtür derecesine ulaşmıştır. Öte yandan Hadramut, Şam, Dağıstan Şâfiî ulemâsı ve Kürt âlimler ile Yemen ve Hicaz ulemâsının çoğunluğu İbn Hacer el-Heytemî'nin eserlerinde yer alan görüşleri mutemet sayar (Sekkāf, s. 36-37). Bu eserler sırasıyla şunlardır: Tuḥfetü'l-muḥtâc, Fetḥu'l-cevâd, el-İmdâd fî şerḥi'l-İrşâd, Fetâvâ Şerḥu'l-ʿUbâd (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, s. 86). Daha sonra mezhep içinde Remlî ve İbn Hacer arasında bir ayırım yapılmamasına gayret edilmiş, dolayısıyla Nihâye ve Tuḥfe'ye aykırı hüküm verilemeyeceği benimsenmiştir. Bu iki eserin temas etmediği hususlarda sırasıyla şu eserlerdeki görüşlerle amel edilebileceği gibi fetva ve kazâî hüküm verilebileceği ilkesi kabul edilmiştir: Şerḥu'l-Behce ve Menhecü'ṭ-ṭullâb (Zekeriyyâ el-Ensârî), Muġni'l-muḥtâc (Hatîb eş-Şirbînî), Ḥâşiyetü'z-Ziyâdî, Ḥâşiyetü İbn Ḳāsım, Ḥâşiyetü ʿUmeyre, Ḥâşiyetü'ş-Şebramellisî, Ḥâşiyetü'l-Ḥalebî, Ḥâşiyetü'ş-Şevberî, Ḥâşiyetü'l-ʿAnânî (Muhammed el-Kürdî, el-Fevâʾidü'l-medeniyye, s. 42-45; Sekkāf, s. 35-38).

C) Mezhep Terimleri. Şâfiî mezhebi literatüründe yaygın biçimde kullanılan belli başlı terimler ve anlamları şunlardır: 1. İmam. Çoğunlukla Şâfiî'yi, bazı durumlarda ise İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'yi ifade eder. 2. Kavl (çoğulu akvâl). Şâfiî'nin görüşü demektir. Kavl-i kadîm Şâfiî'nin Irak dönemine ait, kavl-i cedîd ise Mısır'a gittikten sonraki görüşünü ifade eder. Şâfiî'nin çoğu zaman bir meselede, hatta kadîm veya cedîd grubu içinde bile birden fazla kavli bulunabilir ve bazan bunlar arasında tercih imkânı olmayabilir. Şâfiî'nin, hakkında hem kadîm hem cedîd kavli bulunan meselelerde cedîd çerçevesindeki görüşü geçerli sayılır. Ancak bazı fakihler yirmi kadar meselede kadîm görüşle fetva verileceğini belirtmiştir. Sonraki fakîhlerden biri tarafından zikredilen on dört meselenin dökümünü verip bunlar üzerinde fikir birliği bulunmadığını kaydeden Nevevî ayrıca başka örnekler göstererek kadîm görüşe göre fetva verilen meselelerin bunlarla sınırlandırılmasının isabetli olmadığına dikkat çeker (el-Mecmûʿ, "Mukaddime", I, 140-141). İbnü's-Salâh'a göre Şâfiî'nin cedîd görüşü bulunan durumlarda artık kadîm görüş ona nisbet edilemez ve buna göre verilen fetvanın Şâfiî dışında bir müctehidden alınmış olanından farkı yoktur. İctihad ehliyetine sahip kişinin bununla amel etmesinde sakınca

bulunmamakla beraber bu mertebede değilse onun bu yaklaşımı mezhebe mal edilemez. Buna göre tahrîce ehil olmayanın cedîde göre amel etmesi ve fetva vermesi gerekir (a.g.e., I, 142). Mezhebi cedîd râvilerinden Büveytî, Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî ve Müzenî'nin rivayet ettiği kaviller Rebî‘ el-Cîzî ve Harmele b. Yahyâ'nın aktardığı kavillere tercih edilir (a.g.e., I, 144). İki kavilden biri diğer mezhep imamlarının, meselâ Ebû Hanîfe'nin ictihadına muvafık, diğer kavil muhalif ise bu durumda Ebû Hâmid el-İsferâyînî muhalif olan, Kaffâl el-Mervezî muvafık olan kavlin tercih edileceğini savunmuştur; Kaffâl'in yaklaşımı mezhep içinde daha isabetli bulunmuştur (a.g.e., I, 144). 3. Nas. Usul eserlerinde Kur'an ve Sünnet ibarelerini, fürû eserlerinde bağlamdan aksi anlaşılmadıkça Şâfiî'nin ibarelerini ifade eder. 4. Ashap. Yalın halde veya "ashâbünâ" şeklinde kullanıldığında mezhebe mensup bütün fukaha, "ashâbü'ş-Şâfiî, ashâbü Ebî İshak el-Mervezî" gibi bir şahsa izâfe edilerek kullanıldığında bununla o şahsın ileri gelen talebeleri kastedilir. Vücûh veya tercih kelimeleriyle birlikte kullanılırsa müntesip müctehidin mezhep içindeki mertebesini gösterir. Ashâbü'l-hadîs gibi bir kavramla tamlama oluşturulursa o kavramla ifade edilen alanın âlimleri veya o anlayışın taraftarları kastedilmiş olur. Son anlamdaki ashap yerine ehl kelimesi dönüşümlü olarak kullanılabilir. Ehlü'l-fıkh, ehlü'l-ilm, ehlü'l-kelâm gibi kullanımlarda ehl kelimesi çoğunlukla bir alanın erbabını ifade eder. Ashap kelimesinin tekili olan sâhip ise izâfe edildiği kavrama göre yeni anlamlar kazanabilir. Meselâ sâhibü'l-mezheb ile genel anlamda mezhep kurucusu, özel anlamda İmam Şâfiî kastedilir. Sâhibü'l-Baḥr, sâhibü'n-Nihâye, sâhibü'l-Mühe̱ẕẕeb gibi bir esere izâfe edilerek kullanıldığında o eserin müellifi anlamına gelir. 5. Tahrîc. "Mezhep imamının usulü çerçevesinde onun temas etmediği bir meseleyi hükme bağlamak" demektir. Tahrîc mezhep imamı dışındaki müctehidlere ait bir faaliyettir. Mezhep içinde bu düzeye gelmiş olan müctehidlere "ashâbü't-tahrîc" veya "ashâbü'l-vücûh" denir. İkinci terimin Şâfiî mezhebindeki kullanımı daha yaygındır. Tahrîc ürünü görüşlere vecih, mezhep imamının ictihadlarına ise kavl denilerek birbirinden ayırt edilmiştir. 6. Vecih (çoğulu vücûh). Mezhep mensubu müctehidlerin Şâfiî'nin usulüne uygun biçimde ürettikleri ictihad ve tahrîcleri ifade eder. 7. Azhar-zâhir. Güçlü delile dayanan iki veya daha fazla kavilden daha güçlü olduğuna kanaat getirilene azhar, diğerine zâhir denir. İki kavil arasındaki ihtilâfın güçlü olmaması durumunda tercihe şayan kavle meşhur, diğerine garîb adı verilir. 8. Esah-sahih. Güçlü delile dayanan iki veya daha

fazla vecihten daha güçlü olduğuna kanaat getirilene esah, diğerine sahih denir. Son iki terim için yapılan açıklamalar Nevevî'nin kullanımına göredir. Gerek azhar gerekse esah terimlerini iki veya daha fazla kavil yanında vecih veya tarikten daha güçlü olanını belirtmek için kullanan fakihler de vardır (M. Sümey'î Seyyid Abdurrahman er-Rüstâkī, s. 125-134). 9. Muhtar. Nevevî Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'de bu terimle mezhepte esah olan görüşü ifade eder (Sekkāf, s. 43). 10. Evceh. İbn Hacer el-Heytemî "ale'l-evceh" ile iki veya daha fazla vecihten esah olanı kasteder. 11. Meşihat. "Mezhebi bir beldede en üst düzeyde temsil etme yetkisi" anlamına gelir. 12. Tarik (çoğulu turuk). Şâfiî fukahasının mezhep aktarımındaki ihtilâflarını ifade eder. Meselâ biri, "Bu meselede iki kavil veya iki vecih vardır" derken diğeri aynı meselede, "Tek kavil veya tek vecih vardır"; biri, "Bu meselede tafsil vardır" derken diğeri, "Bu meselede mutlak hilâf vardır" dediğinde birbiriyle uyumsuz iki aktarım oluştuğundan o meselede iki tarik ortaya çıkar. Tarikle vecih terimlerinin bazan birbirinin yerine kullanıldığına rastlanır. Meselâ Ebû İshak eş-Şîrâzî el-Mühe̱ẕẕeb adlı eserinde bu tarzda kullanmıştır. Vecih ve tarik terimlerinin ortak yanı her ikisinin de müntesip fakihlere ait ifadeler olmasıdır (Nevevî, el-Mecmûʿ, "Mukaddime", I, 139-140). 13. Mezhep. "el-Mezheb" denildiğinde bir meselede mezhep çapında üzerinde karar kılınan ve mezhebi temsil eden görüş kastedilir. Fakat Nevevî bu tür ifadelere ihtiyatla yaklaşılmasını önermiştir; zira mezhep literatürü içinde ihtilâf oldukça

ileri boyutlardadır ve herhangi bir müellifin, "Mezhep görüşü budur" sözü mezhebin meşhur eserlerinin çoğu araştırılmadan gerçeği yansıtmayabilir. 14. Mu'temed. İbn Hacer "ale'l-mu'temed" ile iki veya daha fazla kavilden azhar olanını kasteder (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, s. 93). İbn Hacer ve diğer müteahhirîn fukahası mezhep içinde şöyle bir ortak kanaatin oluştuğunu belirtmiştir: Râfiî ve Nevevî öncesi eserlerdeki bir görüş, yeterince araştırılıp mezhebin râcih görüşü olduğu iyice anlaşılmadan dikkate alınmaz. Bu hüküm, adı geçen iki zatın veya birinin temas etmediği bir görüş hakkında söz konusudur. İkisinin de temas edip birleştiği görüş mutemet görüşü temsil eder. İkisinin ihtilâfa düştüğü bir mesele ise ve tercihi gerektiren delilleri olup bunlar eşit değerde ise Nevevî'nin yaklaşımı mutemet sayılır. Birinin tercihi gerektiren delili olup diğerinin yoksa delili olanın yaklaşımı benimsenir (Sekkāf, s. 36-37). 15. Râcih. Birbiriyle çatışan iki veya daha fazla görüşten ağır basanını ifade eder. Râcihin karşısında yer

alan görüş ise mercûh adını alır. Belli bir araştırma yaparak mevcut kavillerden râcih olanını tesbit etmeye de tercih denir. 16. Tercîh. Birbiriyle çatışan kavil, vecih, tarik veya rivayetleri belli esaslar çerçevesinde inceleyip tercihe şayan olanını tesbit etmek demektir. 17. Mütekaddimîn-müteahhirîn. Mezhep içinde bu ayırım açık değilse de mezhep imamından ashâb-ı tahrîc sayılanların dahil olduğu döneme mütekaddimîn, ashâb-ı tahrîcden sonrasına da müteahhirîn denilebilir. Bir başka açıdan şeyhayn öncesi mütekaddimîn, sonrası müteahhirîn olarak nitelenebilir. 18. Kādî. Tekil olarak kullanıldığında Kadı Hüseyin diye tanınan Ebû Ali el-Merverrûzî, kādıyeyn şeklinde ikil olarak kullanıldığında Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî ve Mâverdî kastedilir. 19. Şeyh. Mezhep içinde mutlak olarak geçen şeyhten maksat Nevevî'dir. Şeyhân / şeyhayn ile Râfiî ve Nevevî (Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî, s. 92), şüyûh ile de Râfiî, Nevevî ve Sübkî kastedilir (Sekkāf, s. 41). Celâleddin el-Mahallî ve Hatîb eş-Şirbînî "şeyhunâ", Cemâl er-Remlî "eş-şeyh" ile Zekeriyyâ el-Ensârî'yi, Hatîb eş-Şirbînî "şeyhî" ile Şehâbeddin er-Remlî'yi kasteder. Şeyh genelde "hoca" anlamına geldiği için her müellif kendi hocaları için bu terimi kullanabilir. Meselâ Ebû İshak eş-Şîrâzî, tabakat eserinde fakihleri tanıtırken hocalarına sıra geldiğinde mutlaka "eş-şeyh" ve "şeyhunâ" kelimesini kullanır. 20. Şârih. Nekre olarak kullanıldığında şârihlerden biri, mârife olarak veya "eş-şârihu'l-muhakkik" şeklinde kullanıldığında Minhâc şârihi Celâleddin el-Mahallî kastedilir. Fakat Şerḥu'l-İrşâd'da "eş-şârih" biçiminde kullanılmışsa bununla Cevcerî kastedilmiş olur (a.g.e., s. 41).

IV. LİTERATÜR

A) Temel Metinler. Şâfiî kendi fıkhını bizzat telif ve öğrencilerine imlâ etmiş bir müctehiddir. Kadîm görüşlerini terkettiği için bazı talebelerince rivayet edilen bu dönem fıkhı mezhep çevrelerinde fazla iltifat görmemiş, bu fıkhî mirasın oldukça az bir kısmı çeşitli eserlerde günümüze intikal etmiştir. Mezhebe asıl kaynak teşkil eden cedîd görüşleri ise yakın öğrencileri tarafından hassasiyetle korunduğu için bir bütün halinde zamanımıza ulaşmıştır. Şâfiî'nin önceleri el-Mebsûṭ, daha sonra el-Üm diye bilinen eseri mezhebin ana metnini teşkil eder. Rebî' b. Süleyman el-Murâdî tarafından rivayet edilen bu esere Şâfiî'nin öğrencilerine imlâ ettiği, fakat günümüze kadar gelmeyen el-Emâlî'yi de eklemek mümkündür. Şâfiî, özellikle son dönem fıkhını oldukça hummalı bir şekilde ortaya

koyduğundan bunları tam olarak ele alıp gözden geçirmeye fırsat bulamadığı izlenimi oluşmaktadır. Dönemin ucu açık telif mantığı da bunu zorunlu kılmaktaydı. Şâfiî kendini fikrî gelişime sürekli açık tuttuğu için görüşlerine hiçbir zaman nihaî noktayı koyduğunu belirtmemiştir. Ayrıca devrin baskın karakteri ictihad olduğundan hocalarından bu yaklaşımı edinen öğrencileri bu çizgiyi sürekli gelişmeye açık görmüş ve yeri geldiğinde bizzat ictihad yapmaktan çekinmemiştir. Bu özgüvenle Büveytî el-Muḫtaṣar'ı telif etmiştir. Günümüze ulaşan bu eserin (yazmaları için bk. BÜVEYTÎ) yapısı incelendiğinde öğretim için bir el kitabı işlevi görmesi maksadıyla yazıldığı kanaati uyandırmaktadır. Asıl kalıcı ve köklü katkıyı Müzenî gerçekleştirmiş, Şâfiî'ye ait ulaşabildiği bütün birikimi dikkate alarak bunları sistematik bir bütünlüğe kavuşturmak amacıyla uzun bir ayıklama işlemine tâbi tutmuştur. Bu süreçte önce "kebîr" diye nitelediği geniş bir muhtasar, ardından bunu daha da rafine hale getirip nisbeten kısa bir muhtasar oluşturmuştur. Birincisinden klasik literatürde bahsedilmekle birlikte sonraki dönemlerde bu esere dair bilgilere pek rastlanmamaktadır. Fakat ikinci muhtasar günümüze ulaşmış, kendi zamanına kadarki birikimi başarıyla özetlediği için daha fonksiyonel hale gelmiş ve mezhep çevrelerinde sonraki telifatın çekirdeğini meydana getirmiştir. Müzenî'nin ulaşabildiği bütün birikime dayanıp giriştiği bu ayıklama ve ihtisar sürecinde yer yer bazı tasarruflarda bulunması sebebiyle ham durumda olan mevcut el-Üm'deki bazı ifadeler karşısında zâhirî birtakım uyuşmazlıkların ortaya çıkması mezhebin teşekkül devrinde Müzenî'ye karşı tereddütlere yol açmıştır. Bu zâhirî farklılıkları, dolayısıyla Müzenî'ye yönelik tereddütleri gideren İbn Süreyc olmuştur. Ancak İbn Süreyc'den günümüze kadar herhangi bir eser gelmediği için Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ı iki asır boyunca merkezî metin olma özelliğini büyük oranda korumuştur. İki asırlık dönem içinde üretilen literatür ya el-Muḫtaṣar'ın şerhleri ya da onun ta'likleri şeklinde olmuştur. Bu ara döneme ait literatürden zamanımıza olduğu gibi ulaşan eser yok denecek kadar azdır, fakat bu birikime sonraki dönemle ilgili eserler üzerinden sınırlı da olsa ulaşmak mümkündür. Nitekim Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ının başarılı bir şerhi sayılan ve mezhep fıkhının erken dönem gelişim tarihini araştırmak isteyenler için zengin bir kaynak teşkil eden Mâverdî'nin el-Ḥâvi'l-kebîr'i bu döneme ışık tutacak niteliktedir.

Şâfiî fıkhının gelişim sürecinde eğitim ihtiyacını karşılamaya yönelik

metinler de üretilmiştir. İbnü'l-Mehâmilî'nin (ö. 415/ 1024) el-Lübâb'ı, Mâverdî'nin el-İḳnâʿı, Ebü'l-Kāsım el-Fûrânî'nin el-İbâne'si bu çerçevede değerlendirilebilir. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh ve el-Mühe̱ẕẕeb adlı eserleri öncekileri bastırmış ve öğrencilerin en çok ezberledikleri metinler arasına girmiştir. Ancak bunlar daha çok mezhebin Irak çizgisine ait birikimi yansıtmaktadır. Horasan muhitinde yetişmiş olmakla birlikte Irak birikiminden haberdar olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Mekke'de mücâvir olduğu dönemde mezhebe ait iki çizginin birikimini dikkate alıp Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-meẕheb adlı eserini yazmış ve bu eser sonraki sürecin gelişiminde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Nitekim İbn Hacer el-Heytemî, neredeyse bütün Şâfiî fukahasının bu eserde bir şekilde uğraştığı tesbitini yapmaktadır (a.g.e., s. 36). İlk defa Gazzâlî eseri kademeli bir ihtisara tâbi tutarak el-Basîṭ, el-Vasîṭ ve el-Vecîz adlı kitaplarını telif etmiştir. Gazzâlî ayrıca, Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ına Rüknülislâm el-Cüveynî tarafından yazılan muhtasarı pek başarılı bulmadığı için onun metnini de dikkate alıp eseri yeniden ihtisara girişmiş

ve Ḫulâṣatü'l-Muḫtaṣar ve nuḳāvetü'l-muʿtaṣar (kısaca el-Ḫulâṣa) adlı kitabını kaleme almıştır. Aralarındaki benzerlikten dolayı bunu el-Vecîz'in bir muhtasarı sananlar olmuşsa da eser Müzenî'nin kitabının gözden geçirilmiş, fazlalıkları ayıklanmış daha derli toplu bir ihtisarıdır.

Şîrâzî ve Gazzâlî'nin ilmî mirasını esas alan Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî ve Nevevî'nin telifatı sonraki asırların tedrîs ve telif faaliyetlerine damgasını vurmuştur. Râfiî el-Vecîz'i Fetḥu'l-ʿazîz fî şerḥi'l-Vecîz (eş-Şerḥu'l-Kebîr) adıyla şerhetmiştir. Nevevî bunu Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (er-Ravża) ismiyle, İbnü'l-Mukrî el-Yemenî ise er-Ravża'yı zayıf ve mercûh kavil, vecih ve tarikleri ayıklayıp râcih ve mutemet görüşleri ekleyerek Ravżü'ṭ-ṭâlib adıyla ihtisar etmiş, Zekeriyyâ el-Ensârî, Ravżü'ṭ-ṭâlib'i Esne'l-meṭâlib ismiyle şerhetmiştir. Talebesi Şehâbeddin er-Remlî bu esere hâşiyeler yazmış, ardından Muhammed b. Ahmed eş-Şevberî bu hâşiyeleri tecrit işlemine tâbi tutmuştur. İbn Hacer el-Heytemî Esne'l-meṭâlib'i en-Naʿîm adıyla ihtisar etmiştir. Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'i ayrıca Safiyyüddin Ahmed b. Ömer el-Müzeccid ez-Zebîdî el-ʿUbâbü'l-muḥîṭ bi-muʿẓami nuṣûṣi'ş-Şâfiʿî ve'l-aṣḥâb ve Süyûtî el-Ġunye ismiyle ihtisar etmiştir. Müteahhirîn ulemâsının ileri gelenlerinden İsnevî, İbnü'l-İmâd ve Ömer b. Reslân el-Bulkīnî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn üzerine hâşiyeleri vardır. Ahmed b. Hamdân

el-Ezraî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn ve eş-Şerḥu’l-kebîr (Fetḥu’l-ʿazîz) üzerine et-Tavassuṭ ve’l-fetḥ beyne’r-Ravża ve’ş-Şerḥ adıyla oldukça hacimli bir hâşiye yazmıştır. Bedreddin ez-Zerkeşî, hocaları Ezraî, İsnevî, İbnü’l-İmâd ve Bulkīnî’nin hâşiyelerini özetleyip yirmi ciltlik Ḫâdimü’r-Ravża’yı oluşturmuştur.

VII. (XIII.) yüzyılda Râfiî ve Nevevî’nin eserleriyle birlikte Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’i de Şâfiî çevrelerinde yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu eseri İbnü’l-Mukrî el-Yemenî İrşâdü’l-ġāvî fî mesâliki’l-Ḥâvî adıyla ihtisar etmiş, ardından İḫlâṣü’n-nâvî fî İrşâdi’l-ġāvî fî mesâliki’l-Ḥâvî ismiyle şerhetmiştir. Eser özellikle Yemen’de ve Afrika’da yaygın bir şekilde tedrîs ve telife konu olmuştur. İbnü’l-Mukrî’nin İrşâdü’l-ġāvî’sine İbn Hacer el-Heytemî biri Fetḥu’l-cevâd fî şerḥi’l-İrşâd adıyla büyük, diğeri el-İmdâd fî şerḥi’l-İrşâd adıyla küçük iki şerh yazmıştır. Zeynüddin İbnü’l-Verdî el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’i el-Behcetü’l-Verdiyye ismiyle manzum hale getirmiş, bunu da Zekeriyyâ el-Ensârî el-Ġurerü’l-behiyye adıyla şerhetmiştir (bk. el-HÂVİ’s-SAGœR). Gazzâlî’nin el-Vecîz’ine Râfiî’nin yazdığı el-Muḥarrer adlı muhtasar ve Nevevî’nin bunu ihtisar ettiği Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’i de yoğun ilgi çekmiş ve pek çok telife kaynak olmuş, Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Ahmed b. Hamdân el-Ezraî Ḳūtü’l-muḥtâc, İbnü’n-Nakīb el-Mısrî es-Sirâc fî nüketi’l-Minhâc, İbnü’l-Mülakkın ʿUcâletü’l-muḥtâc ve ʿUmdetü’l-muḥtâc ilâ Kitâbeti’l-Minhâc, Celâleddin el-Mahallî Kenzü’r-râġıbîn fî şerḥi Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, İbn Hacer el-Heytemî Tuḥfetü’l-muḥtâc, Hatîb eş-Şirbînî Muġni’l-muḥtâc, Şemseddin er-Remlî Nihâyetü’l-muḥtâc adıyla şerhler kaleme almışlardır. Minhâc üzerine yapılan bu şerhlere dair pek çok sayıda hâşiye ve takrir yazılmıştır (bk. MİNHÂCÜ’t-TÂLİBÎN). Zekeriyyâ el-Ensârî Minhâc’ı Menhecü’ṭ-ṭullâb adıyla ihtisar etmiş, ardından bunu Fetḥu’l-vehhâb ismiyle şerhetmiş, İbnü’l-Cevherî de Menhec’i Nehcü’ṭ-ṭâlib adıyla ihtisar etmiştir. Nevevî, Gazzâlî’nin eserlerini esas alan Râfiî’ye ait eserleri işlemekle yetinmemiş, Şîrâzî’nin eserlerine de aynı ilgiyi göstermiştir. Onun el-Mühez̠z̠eb’i üzerine yazdığı, fakat ömrü yetmediğinden “Bâbü’r-Ribâ”ya kadar getirebildiği el-Mecmûʿ adlı şerhi oldukça başarılı, mukayeseli ve hacimli bir hukuk kitabı niteliğindedir. Şerhin kalan kısmını Takıyyüddin es-Sübkî ve Muhammed Necîb el-Mutîî tamamlamıştır (bk. el-MÜHEZZEB). En kısa muhtasar olarak ün yapan Ebû Şücâʿ el-İsfahânî’nin Ġāyetü’l-iḫtiṣâr (et-Taḳrîb fi’l-fıḳh, el-Muḫtaṣar)

adlı eseri telif ve tedrîs faaliyetlerinde çok rağbet görmüş metinlerden biridir. Bu muhtasar pek çok şerhe ve bu şerhler de pek çok hâşiyeye konu olmuştur. Takıyyüddin el-Hısnî, İbn Kāsım el-Gazzî, Takıyyüddin İbn Dakīkul'îd, İbn Abdüsselâm el-Menûfî ve Hatîb eş-Şirbînî'nin çalışmaları bu şerhlerin başlıcalarıdır. Özellikle İbn Kāsım el-Gazzî ve Şirbînî'nin şerhleri üzerine birçok hâşiye yazılmıştır (bk. el-MUHTASAR). İbnü'l-Mehâmilî'nin el-Lübâb'ını Ebû Zür'a İbnü'l-Irâkī Tenḳīḥu'l-Lübâb adıyla ihtisar etmiş, Zekeriyyâ el-Ensârî de bunu Taḥrîru Tenḳīḥi'l-Lübâb ismiyle tekrar özetlemiş ve ardından bu muhtasarı Tuḥfetü'ṭ-ṭullâb adıyla şerhetmiştir.

B) Fıkıh Usulü. İslâm hukuk tarihinde günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri Şâfiî'nin er-Risâle'sidir. Şâfiî sadece bu eserle yetinmemiş, Cimâʿu'l-ʿilm, İbṭâlü'l-istiḥsân, Beyânü farżi'llâh, Ṣıfatü'l-emr ve'n-nehy, İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ gibi risâlelerinde de usul konularını işlemiştir. İḫtilâfü Mâlik ve'ş-Şâfiʿî, İḫtilâfü'l-ʿIrâḳıyyeyn, er-Red ʿalâ Muḥammed b. el-Ḥasan, İḫtilâfü ʿAlî ve ʿAbdillâh b. Mesʿûd, Siyerü'l-Evzâʿî adlı çalışmalarında da yine usul etrafında tartışmalar yapılmıştır. Fürû alanındaki temel eseri el-Üm'de de yer yer usule dair bilgiler yer almaktadır. er-Risâle'ye şarkiyatçılar da büyük ilgi duymuştur (bk. er-RİSÂLE). Şâfiî'nin talebeleri usûl-i fıkıh alanında er-Risâle ile yetinmiş görünmektedir. Zira III. (IX.) yüzyılda bu alanda bir eser verildiğine dair bilgiye rastlanmamaktadır. Ebü'l-Abbas İbn Süreyc'den (ö. 306/918) itibaren Şâfiî âlimlerinin usul alanında eser telif ettikleri ve çoğunluğunun er-Risâle'nin şerhleri mahiyetinde olduğu belirtilmişse de bunlardan günümüze ulaşan bir eser bulunmamaktadır. Şâfiîler'e ait zamanımıza intikal eden ilk usul eserleri V. (XI.) yüzyıla aittir. Bu yüzyılda ve daha sonra konuyla ilgili eser yazan başlıca âlimler şunlardır: Ebû İshak eş-Şîrâzî (et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh, el-Lümaʿ, Şerḥu'l-Lümaʿ), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh, el-Varaḳāt, et-Telḫîṣ), Gazzâlî (el-Menḫûl, Esâsü'l-ḳıyâṣ, Şifâʾü'l-ġalîl, el-Müstaṣfâ), İbn Berhân el-Bağdâdî (el-Vüṣûl ile'l-uṣûl), Fahreddin er-Râzî (el-Maḥṣûl, el-Meʿâlim, el-Kâşif), Muzaffer b. İsmâil et-Tebrîzî (et-Tenḳīḥ), Seyfeddin el-Âmidî (el-İḥkâm, İbnü'l-Hâcib'in bu eseri esas alarak yazdığı el-Muḫtaṣar pek çok şerh ve hâşiyeye konu olmuştur), Tâceddin el-Urmevî (el-Ḥâṣıl mine'l-Maḥṣûl), Ebû Şâme el-Makdisî (el-Muḥaḳḳaḳ min ʿilmi'l-uṣûl fîmâ yeteʿalleḳu bi-efʿâli'r-Resûl), Sirâceddin el-Urmevî (et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl), Kādî Beyzâvî (Minhâcü'l-vüṣûl); Muhammed b.

Hasan el-Bedahşî (Menâhicü'l-ʿuḳūl fî şerḥi Minhâci'l-uṣûl), Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî (el-Kâşif ʿani'l-Maḥṣûl), Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî (Miʿrâcü'l-Minhâc), Safiyyüddin el-Hindî (Nihâyetü'l-Vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl), Çârperdî (es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerḥi'l-Minhâc), Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (Şerḥu Minhâci'l-vüṣûl), Halîl b. Keykeldî el-Alâî (Telḳīḥu'l-fühûm fî tenḳīḥi ṣıyaġi'l-ʿumûm), Takıyyüddin es-Sübkî ve Tâceddin es-Sübkî (el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc), Tâceddin es-Sübkî (Refʿu'l-ḥâcib ʿan Muḫtaṣarı İbni'l-Ḥâcib, Cemʿu'l-cevâmiʿ), Cemâleddin el-İsnevî (Nihâyetü's-sûl), Bedreddin ez-Zerkeşî (el-Baḥrü'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fıḳh).

C) Fıkhın Alt Disiplinleri. 1. Kavâid, Furûk, Eşbâh ve Nezâir. Kaide "cüz'î hükümlerden hareketle ulaşılan küllî hükümler" anlamına gelir. Fürû ve usul alanlarında

belli bir olgunluk düzeyi elde edildikten sonra kavâid, furûk, eşbâh ve nezâir, tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl gibi çeşitli alt türler oluşmuştur. Bunlardan her birinin kendine özgü tarihsel gelişim seyri bulunduğu gibi bu disiplin içinde de yer yer geçişkenlikler olmuştur. Mesâil veya kavâid arasındaki farklılıkları furûk, benzerlikleri eşbâh ve nezâir, fürû ile usul arasındaki ilişkiyi tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl konu edinmektedir. Furûkun fıkhın bağımsız bir dalı haline gelişi Ebü'l-Abbas İbn Süreyc ile başlamıştır. Ona ait olduğu söylenen el-Furûḳ fî fürûʿi'ş-Şâfiʿiyye bu alanın ilk eseri sayılır. Ebû Abdullah ez-Zübeyrî (el-Müskit), Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nesevî (Kitâbü'l-Mesâʾil ve'l-ʿilel ve'l-furûḳ), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kattân (el-Muṭâraḥât), Rüknülislâm el-Cüveynî (el-Vesâʾil fî furûḳi'l-mesâʾil, Kitâbü'l-Cemʿ ve'l-farḳ), Ebü'l-Hayr Selâme b. İsmâil el-Makdisî (Kitâbü'l-Vesâʾil fî furûḳi'l-mesâʾil), Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî (el-Muʿâyât fi'l-ʿaḳl evi'l-furûḳ), Bedreddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Bekrî (el-İstiġnâ fi'l-furûḳ ve'l-istiṡnâ), Ebû Ümâme İbnü'n-Nakkāş ed-Dükkâlî (Kitâbü'n-Neẓâʾir ve'l-furûḳ), Cemâleddin el-İsnevî (Meṭâliʿu'd-deḳāʾiḳ fî taḥrîri'l-cevâmiʿ ve'l-fevâriḳ) bu konuda eser yazan diğer Şâfiî âlimleridir (ayrıca bk. FURÛK). Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl literatürü fürû ile usul arasındaki karşılıklı diyalektiği konu edinmektedir. Bu yolla mezhep mensuplarına fürûun usulden kopuk olmadığı bildirildiği gibi doktrinlerin hangi usule dayandığını kavratma da amaçlanmaktadır. Buna mezhepler arasındaki farklılıkların usul ekseninde

karşılaştırılması hedefini de eklemek gerekir. Bu haliyle adı geçen disiplin hilâf ilmine yardımcı bir işlev görmektedir. Şâfiîler'den bu alanda eser verenlerin başında şu isimler gelmektedir: Şehâbeddin ez-Zencânî (Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl), Cemâleddin el-İsnevî (et-Temhîd fî taḫrîci'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl, el-Kevkebü'd-dürrî fîmâ yeteḫarrecü ʿale'l-uṣûli'n-naḥviyye mine'l-fürûʿi'l-fıḳhiyye). Fıkıh literatüründe el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir adıyla ilk eser veren kişi Şâfiî âlimi İbnü'l-Vekîl'dir (ö. 716/1317). Bu örnekten hareket eden Tâceddin es-Sübkî aynı adla ikinci bir eser telif etmiş, onu İbnü'l-Mülakkın ve Süyûtî izlemiştir (bk. EŞBÂH ve NEZÂİR). Kavâid alanında Selâhaddin Halîl b. Keykeldî el-Alâî (el-Mecmûʿu'l-müẕehheb fî ḳavâʿidi'l-meẕheb), Bedreddin ez-Zerkeşî (el-Mens̱ûr fî tertîbi'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye), Îsâ b. Osman el-Gazzî (el-Ḳavâʿid fi'l-fürûʿ), Ömer b. Reslân el-Bulkīnî (Fevâʾidü'l-ḥusâm ʿalâ Ḳavâʿidi İbn ʿAbdisselâm), Muhammed b. Muhammed el-Hudarî ez-Zübeyrî (Esne'l-maḳāṣıd fî taḥrîri'l-ḳavâʿid), İbnü'l-Hâim (Taḥrîrü'l-ḳavâʿidi'l-ʿalâʾiyye ve temhîdü'l-mesâliki'l-fıḳhiyye), Takıyyüddin el-Hısnî (el-Ḳavâʿid), İbn Hatîbüddehşe (Muḫtaṣar min Ḳavâʿidi'l-ʿAlâʾî ve kelâmi'l-İsnevî), Ebû Hâmid el-Câcermî (el-Ḳavâʿid fî fürûʿi'ş-Şâfiʿiyye), İzzeddin İbn Abdüsselâm (Ḳavâʿidü'l-aḥkâm fî meṣâliḥi'l-enâm), Süyûtî (Şevâridü'l-fevâʾid fi'ḍ-ḍavâbiṭ ve'l-ḳavâʿid) ve Şaʿrânî (el-Maḳāṣıdü's-seniyye ve'l-ḳavâʿidi'ş-şerʿiyye) eser telif etmiştir (bk. KAİDE). Ünlü bir dilci olan Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Müzenî'nin el-Muḫtaṣarı'yla ilgili eẓ-Ẓâhir fî ġarîbi elfâẓi'ş-Şâfiʿî adıyla bir eser yazmıştır. Ebü'l-Mecd İmâdüddin İbn Bâtîş, el-Muġnî fî şerḥi ġarîbi'l-Müheẕẕeb ve luġātihi ve esmâʾi ricâlih (el-Muġnî fi'l-inbâʾ ʿan ġarîbi'l-Müheẕẕeb ve'l-esmâʾ) adlı eseriyle bir tür biyografi ve fıkıh sözlüğü çalışması gerçekleştirmiştir. Nevevî ise çerçeveyi genişleterek Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ı, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Müheẕẕeb ve et-Tenbîh'i, Gazzâlî'nin el-Vasîṭ ve el-Vecîz'i ile kendisinin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'inde geçen kişi ve terimlere ait Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt adlı eserini kaleme almıştır.

2. Tabakat. Bu tür, önce mezhep imamının hayatıyla ilgili "menâkıb" veya "âdâb" başlığını taşıyan eserlerle başlamıştır. Tabakat tanımlamasına uyan ilk telifin Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Mutavviî'ye (ö. 440/ 1048) ait olduğu kaydedilir. Hocası Ebü't-Tayyib Sehl b. Muhammed b. Süleyman es-Suʿlûkî için yazdığı bu eserine el-Müẕheb fî ẕikri şüyûḫi'l-meẕheb adını vermiştir. Bu alandaki ikinci eser Ebü't-Tayyib et-Taberî'ye ait bir muhtasar

olup Şâfiî'nin ve bazı mezhep mensuplarının biyografilerini ihtiva eder. Ebû Âsım el-Abbâdî'nin Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye'sinin ardından Ebû İshak eş-Şîrâzî Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ adlı eserini kaleme almıştır. Şîrâzî, eserini Şâfiî fukahasıyla sınırlandırmayıp sahâbe neslinden V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar gelen meşhur fukahanın kısa biyografilerine de yer vermiştir. Şâfiî'nin biyografisine dair en muhtevalı eser Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî'sidir. Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Cürcânî, Şâfiî'nin menakıbına ve Şâfiî ulemâsının tabakatına dair birer eser yazmıştır. Abdülvehhâb b. Muhammed eş-Şîrâzî Târîḫu'l-fuḳahâʾ ve Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Vesâʾilü'l-Elmaʿî fî feżâʾili aṣḥâbi'ş-Şâfiʿî adlı eserleri kaleme almıştır. Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin de bu konuda bir telifi olduğu kaydedilir. İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye ismiyle bir eser yazmaya başlamışsa da tamamlamaya ömrü yetmemiş, Nevevî ve ardından Mizzî bu eseri tamamlamıştır. Nevevî'nin Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt'ının "esmâ" kısmı da tabakat niteliğindedir. Daha sonra İbn Bâtîş konuyla ilgili kitabını telif etmiştir. Bu tür literatürde en çok temayüz eden eser Tâceddin es-Sübkî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ'sıdır. Aynı dönemde Cemâleddin el-İsnevî Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye'yi yazmıştır. İsnevî, fakihlerin şöhret derecelerine göre bir tasnif benimsemiş ve her harfi iki fasıl halinde ele almış, birinci faslı eş-Şerḥu'l-kebîr ve Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'de geçen, ikinci faslı bu iki eserde bulunmayan kişilere ayırmıştır. Onu Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye'siyle Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr izlemiş, Muhammed b. Hasan el-Hüseynî el-Vâsıtî el-Meṭâlibü'l-ʿaliyye fî menâḳıbi'ş-Şâfiʿiyye adlı eserini telif etmiştir. VIII. (XIV.) yüzyılda kaleme alınan eserler arasında Hatîb el-Osmanî'nin Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'l-kübrâ'sı da yer alır. Daha sonra Şerefeddin Muhammed b. Abdurrahman el-Ensârî el-Behnesî el-Kâfî fî maʿrifeti ʿulemâʾi meẕhebi'ş-Şâfiʿî, İbnü'l-Mülakkın el-ʿİḳdü'l-müẕheb fî ṭabaḳāti ḥameleti'l-meẕheb, Fîrûzâbâdî el-Mirḳātü'l-erfaʿiyye fî ṭabaḳāti'ş-Şâfiʿiyye, Ahmed b. Hüseyin er-Remlî ve Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye, Radıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Gazzî Behcetü'n-nâẓırîn ilâ terâcimi'l-müteʾaḫḫirîn mine'ş-Şâfiʿiyyeti'l-bâriʿîn, İbnü'l-Haydırî el-Lümaʿu'l-elmaʿiyye li-aʿyâni'ş-Şâfiʿiyye adlı eserleri yazmış, musannif lakabıyla bilinen İbn Hidâyetullah el-Hüseynî Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye adıyla muhtasar bir eser kaleme almıştır. Bu alandaki son telifi Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkāvî (ö. 1227/1812) gerçekleştirmiş, onun et-Tuḥfetü'l-behiyye fî ṭabaḳāti'ş-Şâfiʿiyye'si 900-1121 (1495-1709) yılları arasındaki Şâfiî

fakihlerine ayrılmıştır.

D) Modern Literatür. Müslüman toplumların mezhep mensubiyetleri sömürgecilik döneminde Batılılar'ın dikkatini çekmiş ve çeşitli araştırmalara konu yapılmıştır. Batı'da İslâm hukuku araştırmalarının kurucusu kabul edilen Christian Snouck-Hurgronje, halkı Şâfiî olan Endonezya'daki Hollanda sömürge yönetimine danışmanlık yapmış, yönetime siyasetten uzak tarafsız bir din anlayışı benimsemesini ve halkın inanç ve ibadetlerine karışmamasını telkin etmiştir. Hurgronje'nin çalışmaları, İslâmî ilimlerin Batı'da bağımsız bir

disiplin haline gelmesinde önemli rol oynamıştır. İslâmî ilimler 1918'e kadar bir sömürgeci olan Almanya'da ivme kazanmış, modern Yakın ve Uzakdoğu ülkelerinin halklarına ve kültürlerine dair nitelikli bilgi yaymak amacıyla 1887'de Berlin'de Doğu Dilleri Okulu kurulmuştur. Bu okulun ilk yöneticisi Eduard Sachau 1879-1880'de Suriye ve Mezopotamya'da, 1880-1897'de Irak'ta yaptığı araştırma ve inceleme gezilerine dayanarak Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre (Berlin 1897) adlı eserini telif etmiş, bunu T. W. Juynboll'ün Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet volgens de leer der Sjāfiʿitische School isimli kitabı izlemiştir (Leiden 1930). W. Haffening gibi pek çok oryantalist çalışmalarıyla bu sürece katkı sağlamış olmakla birlikte en derin ve kalıcı etkiyi yapan Joseph Schacht'ın The Origins of Muhammadan Jurisprudence adlı eseri olmuştur (Oxford 1950). İyi bir Şâfiî uzmanı olan Schacht, ağırlıklı biçimde Şâfiî'nin telifatı ekseninde oluşturduğu bu eserinde imamın kendi dönemindeki rakip fıkıh çevrelerine yöneltttiği eleştirileri kullanarak yepyeni bir İslâm hukuk tarihi portresi çizmiştir. Goldziher'in hadislere uyguladığı genel şablonu fıkha dair hadislere uyarlayan Schacht fıkhın vahiy ile olan irtibatını tartışmaya açmıştır. Schacht'ın kurguladığı bu senaryo, müteakip fıkıh ve fıkıh usulü tarihi çalışmalarında Şâfiî'yi odak haline getirmiş, Doğu ve Batı akademik çevrelerde Şâfiî'ye ilgiyi arttırmıştır. İlk başlarda daha çok Şâfiî'nin usul görüşleri çerçevesinde oluşan bu ilgi giderek fıkıh ilminin teşekkülü ve erken dönem gelişimine kaymıştır. George M. Makdisi, Şâfiî'den başlayıp klasik döneme kadar fıkıh-kelâm ilişkisine, medreselere, Bağdat'ın V. (XI.) yüzyıl sosyal tarihine yoğunlaşarak kurumsal gelişmeleri konu edinen eserler vermiş, bu vesileyle Şâfiî mezhebi tarihini yakından ilgilendiren pek çok konuya temas etmiştir.

Sünnî mezheplerin, bu arada Şâfiî mezhebinin teşekkülü onun danışmanlığını yaptığı Cristopher Melchert tarafından doktora tezine konu yapılmıştır (The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E., Leiden 1997). Melchert'ın daha sonraki pek çok çalışması Şâfiî fıkhıyla bir şekilde ilgilidir. Erken dönem fıkıh literatürünün geleneksel tarihlendirmesini altüst eden Norman Calder'ın eserleri Şâfiî fıkhını da yakından ilgilendirmektedir. Genellikle Şâfiî ve Eş'arî telifatını esas alan Vâil B. Hallâk'ın (Wael B. Hallaq) eserleri de Şâfiî fıkıh tarihi açısından dikkate değerdir. Bu çerçevede Şâfiî mezhebinin özellikle teşekkülüne dair şu çalışmalar kaydedilebilir: Sherman A. Jackson, "Setting the Record Straight: Ibn al-Labbad's Refutation of al-Shāfiʿī" (Journal of Islamic Studies, XI/2 [Oxford 2000], s. 121-146); Ahmad al-Shamsy, "The First Shāfiʿī: The Traditionalist Legal Thought of Abū Yaʿqūb al-Buwaytī (d. 231/846)" (Islamic Law and Society, XIV/3 [2007], s. 301-341). Heinz Halm'ın Die Ausbreitung der {āfiʿitischen Rechtschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert adlı eseri (Wiesbaden 1974) mezhebin yayılış tarihi ve coğrafyasını en iyi işleyen çalışmadır. Mezhep yapısını konu edinen eserler arasında şunlar sayılabilir: Ahmed Nehrâvî Abdüsselâm, el-İmâm eş-Şâfiʿî fî meẕhebeyi'l-ḳadîm ve'l-cedîd (Kahire 1988); Muhammed Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi'ş-Şâfiʿiyye (Beyrut 1988); Norman Calder, "al-Nawawī's Typology of Muftīs and its Significance for a General Theory of Islamic Law" (Islamic Law and Society, III/2 [1996], s. 137-164); R. Kevin Jaques, A Muslim History of Islamic Law: Ibn Qāḍī Shuhba's Ṭabaqāt al-fuqahāʾ al-Shāfiʿiyya (doktora tezi, 2001, Emory University); Ekrem Yûsuf Ömer el-Kavâsimî, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm eş-Şâfiʿî (Amman 2003); C. Melchert, "The Meaning of Qāla'l-Shāfiʿī in Ninth Century Sources" (Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge 6-10 July 2002, ed. J. E. Montgomery, Leuven 2004, s. 277-301); Muhammed Sümey'î Seyyid Abdurrahman Rüstâkī, el-Ḳadîm ve'l-cedîd min aḳvâli'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî min ḫilâli kitâbi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn (Beyrut 2005); Bilal Aybakan, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi (İstanbul 2007).

Türkiye'deki Şâfiîler, pratik dinî ihtiyaçlarını büyük ölçüde ülkenin doğusundaki medreselerde klasik usulle yetişen ilim adamları ile karşılamışlardır. Ancak mezunlarının istihdam imkânı bulamaması yüzünden bu müesseselere rağbet azalmıştır. Mezhep mensupları Türkçe

kaynak bulma noktasında da sıkıntı çekmişlerdir. Bu ihtiyaç kısmen Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslâm İlmihali ve Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmûsu adlı eserlerinden karşılanmıştır. Mezhebin yaşayan otoritelerinden biri olan Halil Günenç'in eserleri günümüzde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Onun Büyük Şâfiî İlmihali (Ankara, ts.) ve Günümüz Meselelerine Fetvalar (I-II, İstanbul, ts.) adlı eserleri mezhep mensupları arasında en çok itibar edilen kaynakların başında gelir. Halil Günenç, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyeti'l-müyessereadlı eseriyle (İstanbul 1992) ilmî birikimini uluslararası alana taşımıştır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin fıkıhla ilgili maddeleri ile son dönemde dört mezhep fıkhını mukayeseli olarak ele alan eserler de Şâfiî mezhebinin usul ve fürû yaklaşımları hakkında önemli bilgiler içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 2005; a.mlf., el-Üm, Beyrut 1403/1983, VIII, 580; İbn Ebû Hâtim, Âdâbü'ş-Şâfiʿî ve menâḳıbüh (nşr. Abdülganî Abdülhâliḳ), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye); İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 259-265; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 20-24; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1390-91/1970-71, I-II; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 99-102, 104-109; a.mlf., Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 1985, s. 94-98; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Mansûre 1418/1997, I, 79-84; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 400; Mecdüddin İbnü'l-Esîr, eş-Şâfî fî şerḥi Müsnedi'ş-Şâfiʿî (nşr. Ahmed b. Süleyman - Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim), Riyad 1426/2005; Fahreddin er-Râzî, Menâḳıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz: el-Muḳaddime (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1417/1997, s. 86, 92, 93; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, tür.yer.; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Riyad 1423/2003, "Mukaddime", I, 1-151; a.mlf., Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt (nşr.

Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 66-69, 72-74, 76, 217; II, 132-133; III, 46, 241; IV, 197; Muhammed b. İbrâhim el-Münâvî, Ferâʾidü'l-fevâʾid fî iḫtilâfi'l-ḳavleyn li-müctehidin vâḥid, Tanta 1412/1992, tür.yer.; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 79-82, 264, 492-497; Safedî, el-Vâfî, II, 176; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 27-37, 67-69, 93-110, 114-143, 162-180, 187-188, 246-252, 297-302; III, 21-39, 196-198, 300, 343-344; IV, 9, 61-74; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, tür.yer.; İbnü'l-Mülakkın, el-ʿAḳdü'l-müzheb fî Ṭabaḳāti ḥameleti'l-meẕheb (nşr. Eymen Nasr el-Ezherî - Seyyid Mühennâ), Beyrut 1417/1997, tür.yer.; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), I, 26, 31, 34, 39, 64-71, 73, 77; İbn Hacer el-Askalânî, Tevâli't-teʾsîs li-meʿâlî Muḥammed b. İdrîs (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1986; Muhammed el-Kürdî, el-Fetâvâ (nşr. M. Ali b. Hüseyin el-Mâlikî, Ḳurretü'l-ʿayn bi-fetâvâ ʿulemâʾi'l-Ḥaremeyn içinde), Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye); a.mlf., el-Fevâʾidü'l-medeniyye fî beyâni iḫtilâfi'l-ʿulemâʾ mine'ş-Şâfiʿiyye (a.e. içinde), s. 2-45; M. Âbid es-Sindî, Tertîbü Müsnedi'l-imâmi'l-muʿaẓẓam ve'l-müctehidi'l-muḳaddem Ebî ʿAbdillâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfiʿî (nşr. Yûsuf Ali ez-Zevâvî - İzzet Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1370/1951; Alevî b. Ahmed es-Sekkāf, el-Fevâʾidü'l-Mekkiyye

(Mecmûʿatü sebʿati kütübin müfîde içinde), Kahire 1358/ 1940, s. 35-43; M. Ebû Zehre, eş-Şâfiʿî, Kahire 1948; J. Schacht, “On Shâfi'î's Life and Personality”, Studia Orientalia Ioanni Pedersen Septuagenario A. D. VII Id. Nov. Anno MCMLIII a Collegis Discipulis Amicis Dicata, Hauniae 1953, s. 318-326; a.mlf., An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 58; Abdülhalîm el-Cündî, el-İmâm eş-Şâfiʿî: Nâṣırü's-sünne ve vâżıʿu'l-uṣûl, Kahire 1966; İbrahim Kâfi Dönmez, İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, tür.yer.; Ahmed Nehrâvî Abdüsselâm, el-İmâm eş-Şâfiʿî fî meẕhebeyi'l-ḳadîm ve'l-cedîd, Kahire 1988; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1988; Ahmed Yûsuf, eş-Şâfiʿî: Vâżıʿu ʿilmi'l-uṣûl, Kahire 1990; Menderes Gürkan, İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri (doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; C. Melchert, The Formation of the Sunni Schools of

Law 9th-10th Centuries C.E., Leiden 1997, s. 87-115; a.mlf., “The Meaning of Qāla’l-Shāfiʿī in Ninth Century Sources”, Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge 6-10 July 2002 (ed. J. E. Montgomery), Leuven 2004, s. 277-301; J. E. Lowry, The Legal-theoretical Content of the Risâla of Muhammad b. Idrîs al-Shâfiî (doktora tezi, 1999), University of Pennsylvania; a.mlf., “Does Shâfi’î have a Theory of Four Sources of Law”, Studies in Islamic Legal Theory (ed. Bernard G. Weiss), Leiden 2002, s. 23-50; a.mlf., “The Reception of al-Shafi’i’s Concept of Amr and Nahy in the Thought of his Student al-Muzani”, Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi (ed. J. E. Lowry v.dğr.), Cambridge 2004, s. 128-129; a.mlf., “The Legal Hermeneutics of al-Shâfi’î and Ibn Qutayba: A Reconsideration”, Islamic Law and Society, XI/1, Leiden 2004, s. 1-41; Taha Nas, İmam Şâfiî’ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri (yüksek lisans tezi, 2001), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhittin Özdemir, İmam Şâfiî’ye Göre İstihsan (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fehd b. Sa‘d ez-Zâyidî el-Cühenî, el-Ḳıyâs ʿinde’l-İmâm eş-Şâfiʿî: Dirâse teʾṣîliyye ʿalâ kitâbi’l-Üm, Riyad 1424/2003; Şamil Dağcı, İmam Şâfiî: Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri, Ankara 2004; Aisha Yusef Musa, A Study of Early and Contemporary Muslim Attitudes toward Hadīth as Scripture with a Translation of al-Shafiʿīs Kitāb Jimā’ al-’Ilm (doktora tezi, 2004), Harvard University; M. Sümey‘î Seyyid Abdurrahman er-Rüstâkī, el-Ḳadîm ve’l-cedîd min aḳvâli’l-İmâm eş-Şâfiʿî min ḫilâli kitâbi Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut 1426/2005; Bilal Aybakan, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, İstanbul 2007; a.mlf., “el-Mühezzeb”, DİA, XXXI, 518-520; Soner Duman, Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İshak Emin Aktepe, Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı, İstanbul 2008, tür.yer.; Hüseyin el-Vâlî, “Kitâbü’l-Üm ve mâ yuḥîṭu bih”, Nûrü’l-İslâm, IV, Kahire 1352, s. 657-688; Muhammed Hamîdullah, “Contribution of ash-Shafi’i to the Science of Law”, Journal of Malaysian and Comperative Law, I/1 (1975), s. 48-58; N. Calder, “Ikhtilâf and ijmâ in Shâfi’î’s Risâla”, St.I, LVIII (1983), s. 55-81; a.mlf., “al-Nawawî’s Typology of Muftîs and its Significance for a General Theory of Islamic Law”, Islamic Law and Society, III/2 (1996), s. 137-164; G. Makdisi, “The Juridical Theology of Shâfi’î: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh”, St.I, LIX (1984), s. 5-47; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “el-Îdiyûlûciye’l-vasaṭiyyeti’t-telfîḳıyye fî fikri’ş-Şâfiʿî”, el-İctihâd,

III/9, Beyrut 1990, s. 57-91; Rıdvân Seyyid, “eş-Şâfiʿî ve’r-Risâle: Dirâse fî tekevvüni’n-niẓâmi’l-fıḳhî fi’l-İslâm-II”, a.e., III/9 (1990), s. 93-100; Wael B. Hallaq, “Was al-Shafi’i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, IJMES, XXV (1993), s. 587-605; Kemâl A. Faruki, “al-Shafi’i’s Agreements and Disagreements with the Mâlikî and the Hanafî Schools”, IS, X (1971), s. 129-136; A. Sherman Jackson, “Setting the Record Straight: Ibn al-Labbad’s Refutation of al-Shâfi’î”, Journal of Islamic Studies, XI/2, Oxford 2000, s. 121-146; E. Chaumont, “al-Shāfiʿī”, EI² (İng.), IX, 181-185; a.mlf., “al-Shāfiʿiyya”, a.e., IX, 185-189; Majid Khadduri, “al-Shāfiʿī”, ER, XIII, 195-198; Şükrü Özen, “İbn Süreyc, Ebü’l-Abbas”, DİA, XX, 363-366; a.mlf., “Müzenî”, a.e., XXXII, 246-250; Saffet Köse, “İsferâyînî, Ebû Hâmid”, a.e., XXII, 514; Cengiz Kallek, “Kaffâl, Abdullah b. Ahmed”, a.e., XXIV, 146.

Bilal Aybakan

ŞÂFİÎYYE

(bk. ŞÂFİÎ MEZHEBİ).

eş-ŞÂFİYE

(الشافية)

İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Arap sarfına dair muhtasar eseri.

Eşi el-Kâfiye ile birlikte Arap gramerine dair üç temel kitaptan biridir (diğerleri Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı ve Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal'ıdır). el-Kitâb'ın hulâsasını teşkil eden el-Mufaṣṣal'da yer alan sarfla ilgili konuların bir araya getirilip ayıklama, düzeltme ve özetlemelerle birlikte gerekli ilâvelerin yapılması suretiyle oluşturulmuştur. Hemen bütün sarf konularını kapsayan ilk muhtasar sarf kitabıdır.

Mukaddimede, nahve dair el-Kâfiye'si gibi sarf ve imlâ kuralları hakkında özlü bir eser yazmasının talep edilmesi üzerine kitabını kaleme aldığını belirten İbnü'l-Hâcib eserinde tasrifin tanımı, isim ve fiil kalıpları, vezin-mevzûn, mücerred-mezîd kalıplar ve anlamlarını özlü biçimde açıklamıştır. Daha sonra mâzi, muzâri, emir, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i tafdîl, sıfât-ı müşebbehe kalıpları, masdarlar, zaman, mekân ve alet isimleri, musaggar ve mensup isimlerle ilgili kurallar, cemi şekilleri, maksur ve memdud isimler, ziyade ve ilhak suretiyle eklenen harflerle bunlara ait vezinler ele alınmış; kelime yapısındaki harf / ses değişim ve dönüşümleriyle ilgili ibtidâ, vakıf, imâle, i'lâl, ibdâl, i'lâl hazfi, terhîm hazfi, hemzenin tahfifi ve idgam meseleleriyle harflerin mahreç ve sıfatları anlatılmıştır. Ardından "mesâilü't-temrîn" adını verdiği, bazı gerçek veya yapay müşkil kelimelerin vezinlerinin tesbitiyle ilgili alıştırma ve örneklere yer verilmiştir. el-Mufaṣṣal'da bulunmayan, ancak önceki sarf eserlerinde ele alınan bu konuda Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı ile İbn Cinnî'nin el-Münṣıf, et-Taṣrîfü'l-mülûkî ve Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb'ından yararlanılmıştır. Eserin sonunda "Ḫaṭ" başlığı altında imlâ kurallarıyla ilgili özet bilgiler yer almaktadır. Müellif bu kısmın hazırlanmasında İbn Kuteybe'nin Edebü'l-Kâtib, İbn Dürüsteveyh'in Edebü'l-küttâb, İbn Cinnî'nin el-Maḳṣûr ve'l-memdûd'u ile İbnü'd-Dehhân'ın Bâbü'l-hicâʾ adlı eserlerinden faydalanmıştır.

İbnü'l-Hâcib, eş-Şâfiye'sinde genelde Basra gramer mektebinin görüşlerine

uymakla birlikte kısmen Kûfeliler'in görüşlerine de yer vermiştir. Eserde Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Yûnus b. Habîb, Sîbeveyhi, Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde et-Teymî, Ebû Osman el-Mâzinî, Müberred, Sa'leb, İbn Keysân, İbn Hâleveyh, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibi dilcilerin görüşlerine atıfta bulunulmuştur. eş-Şâfiye'de kırk iki âyet, sekiz şiir ve bir mesel şahit (metin kanıtı) olarak zikredilmiştir. İlk defa Kalküta'da yayımlanan eş-Şâfiye'nin (1220/1805) daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (Bulak 1240; Kahire 1258, 1298, 1299, 1305, 1309, 1324; Cpel 1850; Kanpûr 1267, 1278, 1871, 1885; İstanbul 1268, 1308 [kayıtlı ve mânalı], 1310, 1321 [taş baskısı], 1330; Delhi 1278, 1310, 1321; Leknev 1278, 1331 [kayıtlı, hâşiyeli]). Ayrıca İsâm Nûreddin, Ebniyetü'l-fi'l fî Şâfiyeti İbni'l-Ḥâcib adlı çalışması içinde (Beyrut 1418/1997, s. 299-375) eserin ilmî neşrini gerçekleştirmiştir.

Sarf kurallarını özlü fakat kapsamlı ve sistemli biçimde açıklayan eş-Şâfiye gerek Osmanlı medreselerinde gerekse İslâm dünyasının diğer yerlerinde asırlarca ders kitabı olarak okutulmuş, üzerinde şerh, hâşiye, nazma çekme ve tercüme şeklinde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Eser hakkında başta müellifinki olmak üzere (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4771, 4772; Hamidiye, nr. 1344) kırk beş kadar şerh ve bunların bir kısmına dair hâşiyeler kaleme alınmıştır (İbnü'l-Hâcib, eş-Şâfiye, neşredenin girişi, s. 34-53; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1020-1022; Brockelmann, GAL, I, 370-371;

Suppl., I, 535-537; İsâm Nûreddin, s. 98-108). Bu şerhlerden bazıları şunlardır: 1. Radî el-Esterâbâdî, Şerḥu Şâfiyeti İbni'l-Ḥâcib. Eserin en meşhur ve en mükemmel şerhi olup defalarca basılmıştır (Leknev 1262, 1326; Tahran 1280; Delhi 1283; İstanbul 1290; Lahor 1315; Kahire 1345; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1348, 1356; Beyrut 1395/1975; Şeyh Raḍî ʿale'ş-Şâfiye, Dersaâdet, ts.; Abdülkādir el-Bağdâdî'nin Şerḥu Şevâhidi Şerḥayi'ş-Şâfiye li'r-Raḍî ve'l-Çârperdî'si ile birlikte, nşr. Muhammed Nûr el-Hasan v.dğr., I-IV, Kahire 1356, 1358; Beyrut 1395/1975). 2. Hasan b. Şerefşah el-Esterâbâdî, Şerḥu'ş-Şâfiye (nşr. Abdülmaksûd Muhammed Abdülmaksûd, I-II, Kahire 1425/2004; yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanması: Abdullah b. Muhammed b. Mübârek el-Uteybî, 1414, el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye [Medine]). 3. Ahmed b. Hasan el-Çârperdî, Şerḥu'ş-Şâfiye (Kalküta 1262;

Leknev 1262; Tahran 1271; Delhi 1870; Kanpûr 1891; Lahor 1304). Eser ayrıca Hüseyin el-Kemâlâtî (el-Kemâlânî) er-Rûmî'nin ed-Dürerü'l-kâfiye fî ḥalli Şerḥi'ş-Şâfiye adlı hâşiyesi ve Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa'nın hâşiyesiyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1310). 4. Abdullah b. Muhammed Nukrekâr, Şerḥu'ş-Şâfiye (İstanbul 1266, 1272, 1273, 1276, 1285, 1293, 1302, 1306, 1310, 1319, 1320). 5. Nizâmeddin el-A'rec en-Nîsâbûrî, Ṣâfiye Şerḥu'ş-Şâfiye (Tahran 1266, 1272, 1311, 1356; nşr. Ali eş-Şemlâvî, Beyrut 1412/1992; nşr. Süreyyâ Mustafa Muhammed Ukāb, Mekke 1412). 6. Zekeriyyâ el-Ensârî, el-Menâhicü'l-kâfiye fî şerḥi'ş-Şâfiye (nşr. Rezzân Yahyâ Haddâm, Manchester 1424/2003). 7. İsâmüddin el-İsferâyînî, Şerḥu'ş-Şâfiye (Nukrekâr şerhiyle birlikte, İstanbul 1285). 8. Lutfullah b. Muhammed b. Gıyâs Zâfirî Haccâcî, el-Menâhilü'ṣ-ṣâfiye ilâ keşfi meʿâni'ş-Şâfiye (nşr. Abdurrahman Şâhin, Kahire 1984). Radî ve Çârperdî şerhlerine dayanır. 9. Muhammed Hâdî b. Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî, Şerḥu'ş-Şâfiye (Farsça, Tahran 1268). 10. Muhammed Sa'd Gālib, eṣ-Ṣâfiye (el-ʿÂfiye) Şerḥu'ş-Şâfiye (Farsça, Kanpûr 1278, 1878, 1895; İstanbul 1302). 11. İrfânüddin es-Sevâtî, Miftâḥu'ş-Şâfiye (nşr. Muhammed Saîd Dağıbendî, Delhi 1312). 12. Ali Kuşçu, Farsça şerh. 13. Kara Sinan, eṣ-Ṣâfiye şerḥu'ş-Şâfiye. 14. Zeynîzâde Hüseyin Efendi, Fevâʾidü'ş-Şâfiye (Kanpûr 1291). 15. Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî, Kifâyetü'l-müfriṭîn (Delhi 1283). 16. Ahmed Cevdet Paşa, Taʿlîḳāt ʿale'ş-Şâfiye (İstanbul 1294).

eş-Şâfiye'nin ayrıca Salâhî Efendi, Sûdî Bosnevî, Seyyid Ahmed Âsım Üsküdârî b. Hüseyin Hâmid Ankaravî tarafından Türkçe tercüme ve şerhleri, Kûrd Efendi ve Yâkub Abdüllatif tarafından Türkçe'ye tercümesi (İstanbul 1290) yapılmıştır. Hasan Ahmed el-Hamdû el-Osmân, Neysârî'nin el-Vâfiye naẓmü'ş-Şâfiye'siyle birlikte eserin ilmî neşrini eş-Şâfiye fî ʿilmi't-taṣrîf adıyla gerçekleştirdiği gibi (Mekke 1415/ 1995) İbnü'n-Nâzım'ın Buġyetü'ṭ-ṭâlib fi'r-red ʿalâ taṣrîfi İbni'l-Ḥâcib'ini yüksek lisans tezi (1410, Câmiatü'l-Ümmü'l-kurâ) ve Hıdr el-Yezdî'nin 720'de (1320) yazdığı Şerḥu'ş-Şâfiye'yi de doktora tezi (1417, Câmiatü Ümmü'l-kurâ) olarak neşre hazırlamıştır. Mustafa b. Muhammed et-Trablusî'nin Nüzhetü'l-elbâb adlı eş-Şâfiye manzumesiyle (divanı içinde, Kahire 1310) İbrâhim b. Hüsâmeddin el-Germiyânî'nin el-Ferâʾidü'l-cemîle adlı manzumesi, yine Germiyânî'nin el-Fevâʾidü'l-celîle fî şerḥi'l-Ferâʾidi'l-

cemîle'si ve Çârperdî şerhiyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1310).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hâcib, eş-Şâfiye (nşr. Hasan Ahmed el-Osmân), Mekke 1415/1995, neşredenin girişi, s. 33-53; İbn Hişâm en-Nahvî, Nüzhetü'ṭ-ṭarf fî ʿilmi'ṣ-ṣarf (nşr. Ahmed Abdülmecîd el-Herîdî), Kahire 1410/1990, neşredenin girişi, s. 67-68; Abdurrahman-ı Câmî, el-Fevâʾidü'ż-Żiyâʾiyye: Şerḥu Kâfiyeti İbni'l-Ḥâcib (nşr. Üsâme Tâhâ er-Rifâî), Bağdad 1403/1983, neşredenin girişi, I, 11-14; Zekeriyyâ el-Ensârî, el-Menâhicü'l-kâfiye fî şerḥi'ş-Şâfiye (nşr. Rezzân Yahyâ Haddâm), Manchester 1427/2006, neşredenin girişi, s. 51-62; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1020-1022; Serkîs, Muʿcem, I, 71; Brockelmann, GAL, I, 370-371; Suppl., I, 535-537; Târık el-Cenâbî, İbnü'l-Ḥâcib en-Naḥvî: Âs̱âruhû ve meẕhebüh, Bağdad 1973, s. 73-79; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 559-561; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 506-507; Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, el-Vasîṭ fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Riyad 1413/1992, s. 274; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 122; İsâm Nûreddin, Ebniyetü'l-fiʿl fî Şâfiyeti İbni'l-Ḥâcib, Beyrut 1418/1997, s. 68-108; Hadîce el-Hadîsî, Ebniyetü'ṣ-ṣarf fî Kitâbi Sîbeveyhi, Beyrut 2003, s. 27; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 1069-1076.

Hulûsi Kılıç

ŞAH

(شاه)

Bazı İslâm devletlerinde yönetici, hâkim, padişah ve hükümdar anlamında kullanılan bir unvan.

Farsça şâhın (şeh) Sanskritçe'de "hükümet etmek" anlamındaki xshath kelimesinden geldiği ve Avesta'da "hüküm süren, ülkeyi harap olmaktan koruyan" mânasında xshatra ve xshactar şeklinde kullanıldığı, Med dilinde xshathrita, Ahamenîler döneminde xshayathiya biçimine dönüştüğü ileri sürülmektedir. Kelime Ahamenîler'den Pehlevî diline şah ve pataxshah, fasih Farsça'ya (Derî) şah ve pâdişâh olarak geçmiştir. Padişah "şahlığı koruyan, saltanatı gözeten" anlamına gelmektedir.

Büyük Kyros'un milâttan önce 550'de Med ve Persler'i birleştirmesinin ardından Ârî ve Ârî olmayan kavimler Ahamenîler'e bağlandı. Ardından Ahamenî hükümdarları "şâh-ı şâhân" (şahların şahı) unvanını kullanmaya başladılar. Bu tabir daha sonra "şâhânşâh" (şâhenşâh, şâhinşâh, şehinşâh) şeklini aldı. Ahamenîler döneminde şahanşaha tam bir itaatle bağlı olan şehirlerin yöneticileri ve iktâ sahipleri Partlar devrinde özerklik kazanıp kendi bölgelerinin hâkimi durumuna geldiler. "Memleketlerin şahı" (xshayathia dahyunam) diye anılmaya başlayan Part hükümdarları paralarının üzerine Yunanca "basileus-basileon" (şâh-ı şâhân) ibaresini yazdırdılar. Ahamenîler döneminde saltanatın Tanrı'nın bir lutfu olduğuna ve yeryüzünde düzeni sağlaması için şahın Ahura Mazda tarafından görevlendirildiğine, Ahura Mazda'nın şahın faaliyetlerinden memnun olduğu sürece onun tahtta kaldığına inanılırdı. Bu sebeple şah, Tanrı'dan sonra yeryüzünde eşi ve benzeri bulunmayan en büyük varlık olarak görülmekteydi. Şah ordunun, hükümetin ve dinin reisi, Tanrı'nın yeryüzündeki tezahürü, O'nun merhametinin ve kahrının temsilcisi, Tanrı'nın gölgesi (zıllullah / sâye-i Hudâ) diye kabul edilirdi. Dinle devlet birbirinden ayrılmaz kurumlar olarak algılanır, şah dinin koruyucusu, din ise devletin temeli sayılırdı.

Sâsânîler'de ülkenin değişik bölgelerinde hüküm süren iktâ sahipleri emîrlere de şah denilirdi. Sâsânî hükümdarı şahanşah unvanına sahipti. Şahanşah, kendisine bağlılıklarını bildirmeleri ve gerektiğinde hizmet etmeleri karşılığında şahlığın miras yoluyla çocuklarına intikaline izin verirdi. Kendilerini hükümdar olmaya hazırlamaları için eyaletlerde idareci sıfatıyla görevlendirilen şehzadeler de şah unvanını kullanırdı. Meselâ Sâsânîler'in ünlü hükümdarlarından I. Behram, Gîlân eyaletinde yönetici iken Gîlânşah, IV. Behram Kirman eyaletinin hâkimi iken Kirmanşah unvanını taşıyordu. Sâsânîler zamanında İran hükümdarları kendilerini "İranlılar'ın ve İranlı olmayanların şahanşahı" diye tanımlıyor ve "minuçitra / minûçihr" (cennet yüzlü, Tanrı'nın soyundan gelen) unvanını kullanıyorlardı. Şah her türlü cismanî kusurdan uzaktı ve özürlü kişilerin onu görmesi yasaktı. Sarayda kabul esnasında bir perdenin arkasında oturur ve yüzünü kimseye göstermez, huzurunda konuşulmazdı. Büveyhîler de Sâsânîler gibi şahanşah unvanını benimsediler. Şahanşah unvanını hutbe ve sikkelerde resmî unvan olarak ilk defa Adudüddevle kullandı. Daha sonra onun halefleri bu unvanı "melik" unvanı ile birlikte yaygın biçimde kullandılar. Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh, Bahâüddevle'ye şahanşah unvanını verdi. Bu unvan Selçuklu hükümdarları tarafından da benimsendi. Nitekim Tuğrul Bey "es-sultânü'l-muazzam şahanşah", Alparslan "şâhanşâhü'l-muazzam, şâhinşâhü'l-a'zam", Melikşah "es-sultânü'l-muazzam şâhanşâh", Sencer de şâhinşâhü'l-a'zam" unvanını kullanmıştır (Özaydın, s. 426-430). Şahanşah yerine bazan Arapça karşılığı olan "melikü'l-mülûk" veya "sultânü's-selâtîn" unvanlarına yer verilmiştir. Bazan da hem şahanşah hem melikü'l-mülûk unvanları birlikte kullanılmıştır. Mahallî emîrler arasında görülen şah veya "kethüdâ" unvanı ise yerini giderek Türkçe "bey" ve "han" unvanlarına bırakmıştır.

Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh, Eyyûbî Hükümdarı I. el-Melikü'l-Âdil'e 604'te (1207-1208) gönderdiği bir menşurda kendisine "şâhinşah melikü'l-mülûk" diye hitap ediyordu (Makrîzî, I, 202). İlhanlı Hükümdarı Hülâgû, Halep Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'a 657'de (1259) yolladığı bir mektupta "şâhinşâh-ı rûy-ı zemîn" unvanını kullanmıştır (a.g.e., II, 416). Aynı şekilde Memlük Sultanı Berkuk da şâhinşâhü'l-muazzam unvanını benimsemiştir (Kalkaşendî, IX, 334).

XI ve XII. yüzyıllarda şah unvanı giderek terkedilirken şah kelimesi

Selçuklular’da hükümdarların adının yanında sıfat olarak (Melikşah, Tuğrulşah, Süleymanşah, Şâhinşah) yer almıştır. Aynı şekilde İslâm devletlerinde “şâh-ı arz, şâh-ı cihan, şâh-ı Diyârbekir, şâhü’d-dünyâ, Ahlatşah, Şâhinşâh-ı dünyâ, Turanşah ve İranşah” gibi yere bağlı isimlerin yanı sıra Arapşah, Arslanşah, Behramşah gibi kişi adlarının kullanımı devam etmiştir. Müslüman Türk hânedanı olan Hârizmliler’in hükümdarları kadîm İran’da olduğu gibi Hârizmşah unvanını kullanmıştır. Doğu Kafkasya’daki Şirvan bölgesine hâkim olan hânedanlar da Şirvanşah unvanını taşıyordu. Moğol hâkimiyetinin İran’da sona ermesinin ardından mahallî beyler kendilerini emîr diye tanımlamaya başlamış, ancak aralarında nâdir de olsa şah unvanını kullananlar da olmuştur. Öte yandan Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh, Efdal b. Bedr el-Cemâlî’yi şehinşah unvanıyla vezir ve emîrü’l-cüyûş tayin etmiştir.

Safevîler’in İran’a hâkim olmasından sonra şah unvanı tekrar yaygınlık kazanmış ve “İran hükümdarı” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Şah İsmâil hem Safevî tarikatının şeyhi hem Safevî Devleti’nin sultanıydı, böylece dinî ve siyasî güç şahsında toplanmıştı. Bu dönemde din eski İran’da olduğu gibi yeniden devletin dayanağı, şah da dinin koruyucusu durumuna gelmiştir. Şah İsmâil’in ölümünden sonra bu anlayışta ciddi sarsılmalar olmuşsa da Nâdir Şah Afşar zamanında şah eskiden olduğu gibi güç ve kudretin en yüksek temsilcisi kabul edilmiştir. Afşarlar’ın İran tahtından çekilmesinin ardından kurulan Zend hânedanı döneminde şah vb. unvanlar tamamen terkedilip “vekil” unvanı kullanılmıştır. Hükümdar kendisini “vekîl-i reâyâ” diye tanımlıyordu. Kaçar hânedanı döneminde şah unvanı yeniden canlandırılmıştır. Bu unvanın Hindistan’da hüküm süren Delhi sultanları ve Bâbürlüler gibi Türk devletleriyle diğer bazı hânedanlar arasında Şah Cihan gibi ismin başında veya Fîrûzşah, Tuğlukşah ve Mübarekşah gibi ismin sonunda yer aldığı görülmektedir.

XIV. yüzyılda yazılan Ahmedî’nin İskendernâme’sinde ve Enverî’nin Düstûrnâme’sinde şah ve şehinşah unvanlarının yer aldığı bilinmektedir. Osmanlı sultanları padişah, sultan, han ve hakan unvanlarının yanı sıra bu unvanı da kullanmıştır. Osmanlı sultanlarına ait ilk tuğralarda şah unvanına rastlanmaz. Yavuz Sultan Selim’den itibaren III. Ahmed dönemine kadar olan padişahların tuğralarında isimle han kelimesi arasında şah unvanına da yer verilmiştir. Bu unvan Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan

Süleyman'ın tuğralarında Selimşah ve Süleymanşah şeklinde görülmektedir. Bu durum, şehzadelerin sancaklarda görev yaptıkları sırada isimlerinin şah unvanıyla belirtilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. II. Bayezid'in şehzadelerinden Âlemşah, Şehinşah, Selimşah örneğinde olduğu gibi şahın isimlerin tamamlayıcı bir unsuru halinde kullanıldığı, bazan da isim yanında bir unvan şeklinde geçtiği dikkati çekmektedir. İkinci kullanıma Yavuz Sultan Selim'in oğlu Süleyman da bir örnek teşkil etmektedir ve şehzadeliği döneminde belgelerde Süleymanşah diye anılmıştır. Ayrıca Yavuz Sultan Selim, Şah İsmâil'e gönderdiği mektuplarda kendisini Sultan Selim Şah olarak tanımlarken Şah İsmâil'e sadece emîr sıfatını vermektedir. Osmanlı tarihçilerinin pek çoğu Osmanlı sultanlarını şah, şehinşah veya şâh-ı Rûm gibi sıfatlarla anmıştır. Öte yandan II. Selim'in şehzadeliği dönemine ait tuğralarda şah unvanına rastlanmazken sultan olduktan sonra ismine şah unvanı da eklenmiştir. III. Mustafa'nın bazı tuğraları hariç III. Ahmed'den itibaren artık bu unvana yer verilmemiştir. Ayrıca Hz. Ali'ye

ve ondan sonra gelen tarikat ulularına, büyük mutasavvıflara, tarikat pîrlerine ve şeyhlerine şah unvanı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Steingass, Dictionary, s. 726, 728; İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 2005, III, 2895-2896; Ahmedî, İskendernâme (haz. İsmail Ünver), Ankara 1983, vr. 66b; Fatih Devri Kaynaklarından Düsturnâme-i Enverî: Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1466) (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 2003, bk. İndeks; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, VI, 16; IX, 334; XII, 276; XIV, 356; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I, 202; II, 416; İdrîs-i Bitlisî, Selimşahnâme (nşr. Hicabi Kırlangıç), Ankara 2001, s. 87, 99, 105; Şükrî-i Bitlisî, Selimnâme (nşr. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997, bk. İndeks; C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye Tarihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1328, I, 137-138; Cevâd Meşkûr, Târîḫ-i İctimâʿî-i Îrân der ʿAhd-i Bâstân, Tahran 1347/1969; a.mlf., "Maḳām-ı Şâh der Îrân-ı Bâstân", Berresîḫâ-yi Târîḫî, sy. 1-2, Tahran 1345/1967, s. 19-37;

Zebîhullah Safâ, Âyîn-i Şâhenşâhî-yi Îrân, Tahran 1347/1969, s. 27-63; Hüseyin Mir Halefzâde, Seyrî der Târîḫ-i Şâhenşâhî-yi Îrân, Tahran 2535 şş./ 1975, s. 120-150; V. G. Lukonin, “Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade”, CHIr., III/2, s. 683-709; Hasan el-Bâşâ, el-Elḳābü’l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989, s. 352-354; Gulâm Hüseyin Sâdıkī, Cünbeşhâ-yi Dînî-i Îrânî, Tahran 1375/1997, s. 18; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1998, s. 74; A. Christensen, Îrân der Zamân-ı Sâsâniyân (trc. Reşîd Yâsemî), Tahran 1377/1999, s. 154-156; A. T. Olmstead, Târîḫ-i Şâhenşâhî-yi Haḫâmenişî (trc. Muhammed Mukaddem), Tahran 1383/2005, s. 700-709; Abdülkerim Özaydın, “Büyük Selçuklular’da Unvan ve Lakaplar”, Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına (haz. Abdülkerim Özaydın v.dğr.), İstanbul 2008, s. 426-430; V. F. Büchner, “Şah”, İA, XI, 272, 273; F. C. de Blois, “Shāh”, EI^2 (İng.), IX, 190-191; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), IX, 12392-12394.

Tufan Gündüz

ŞAH ABDÜLAZÎM

(شاه عبد العظيم)

Ebü'l-Kāsım Abdülazîm b. Abdillâh b. Alî b. el-Hasen b. Zeyd b. el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 250/864'ten önce [?])

Hz. Ali'nin oğlu Hasan neslinden gelen torunlarından biri, âlim ve zâhid.

İmamzâde Abdülazîm olarak da anılır. Hayatı hakkında günümüze pek az bilgi ulaşmıştır. Muhtemelen 200 (815) yılından önce Medine'de doğdu. Kaynaklarda dokuzuncu imam Muhammed et-Takī ile oğlu Ali en-Nakī'nin taraftarlarından olduğu nakledilir. Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah'ın İmam Ali en-Nakī ile yakınlarının Medine'den ayrılıp Sâmerrâ'ya gitmelerine dair 233 (848) yılında verdiği emir gereğince Abdülazîm'in de Ali en-Nakī ile birlikte Sâmerrâ'ya gittiği tahmin edilmektedir. Şîa ricâliyle ilgili eserlerde onun Ali en-Nakī'nin mensuplarından olduğu kabul edilirse de on birinci imam Hasan el-Askerî'nin bağlıları arasında yer aldığı da zikredilmektedir (Tûsî, er-Ricâl, s. 417, 433). Sâmerrâ'da ne kadar kaldığı bilinmeyen Şah Abdülazîm, muhtemelen Abbâsî Halifesi Mu'tez-Billâh zamanında can güvenliğiyle ilgili bazı sebepler dolayısıyla İran'a kaçtı. Taberistan'da kaldığı bu dönemde gizlenip izini kaybettirmeye çalıştı, daha sonra Rey'e gitti. Çağdaşlarından Ahmed b. Muhammed b . Hâlid el-Berkī'ye göre Rey'de bulunduğu süre içinde kimliğini gizlemek zorunda kaldı ve Serbânân'da Sikketülmevâlî adlı semtte bir Şiî'nin evinde oturdu. Burada zamanını öğrenim ve öğretimle, ayrıca sûfîlere has riyâzetle geçirdi. O dönemde küçük bir şehir olan Rey'de kendini gizlemekle birlikte halk arasında tanınmaya başladı. Şah Abdülazîm, küçük bir Şiî toplumunun bulunduğu Rey'de seyyid olarak, İmam Ali en-Nakī'nin dostu, yakını, hadis âlimi ve iyi bir hoca sıfatıyla önemli bir mevki kazanmış olmalıdır. Ali en-Nakī'nin Rey'den kendisini ziyarete gelen bir kişiye, Şah Abdülazîm'e soracağı dinî meselelere onun vereceği cevaplara güvenmesini söylediği nakledilir. Şah Abdülazîm, muhtemelen 250 (864) yılından bir süre önce Rey'de vefat etmiş ve aynı yerde defnedilmiştir.

Şah Abdülazîm’in V. (XI.) yüzyıla kadar kullanılan ve alıntılar yapılan eserleri günümüze intikal etmemiştir. Küleynî, İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk) ve diğer bazı Şiî hadisçileri, özellikle Muhammed et-Takī ve Ali en-Nakī’den yaptıkları nakillerin râvileri içinde Abdülazîm’e de yer vermişlerdir. Kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Kitâbü Yevm ve leyle (günlük ibadetlere dair bir eserdir), Rivâyâtü ʿAbdilʿaẓîm, Ḫuṭabü Emîri’l-müʾminîn (Hz. Ali’nin hutbelerini içeren bir eserdir), Müsned-i Ḥażret-i ʿAbdülʿaẓîm Ḥasenî (nşr. Utâridî Koçânî, Kum 1382). Şah Abdülazîm’in ölümünden bir asır sonra Rey’de Büveyhîler’in başveziri olan Sâhib b. Abbâd onun nesebi, ilmi ve faziletlerine dair kaleme aldığı er-Risâle fî aḥvâli ʿAbdilʿaẓîm el-Ḥasenî adlı eserde tevhid ve adl konusundaki düşüncelerini tasvip ettiğini belirtmiştir. Buna göre Şah Abdülazîm’in bu konulardaki fikirlerinin Şîa ve Mu‘tezile’nin görüşleriyle uzlaştığını söylemek mümkündür. İbn Bâbeveyh el-Kummî Aḫbârü ʿAbdilʿaẓîm b. ʿAbdillâh el-Ḥasenî adlı bir risâle telif etmişse de eser günümüze ulaşmamıştır.

Abdülazîm el-Hasenî’nin İmamzâde olarak da anılan kabri öyle anlaşılıyor ki ölümünden hemen sonra Şiîler tarafından ziyaret edilmeye başlanmıştır. Kabri’nin üzerinde ilk türbe burasını meşhed diye nitelendiren Sâhib b. Abbâd zamanında inşa edilmiştir. Türbeyi Selçuklular’ın Şiî veziri Mecdüddin Berâvestânî el-Kummî tamir ettirmiş ve türbe, I. Şah Tahmasb zamanında büyük ölçüde genişletilerek zengin vakıflarla desteklenmiştir. 1270’te (1854) Kaçar Hükümdarı Nâsırüddin Şah tarafından yaldızlı tezyinat uygulanan türbe zamanla buraya sığınanlara dokunulmayan emin bir yer haline gelmiştir. Türbeye sığınanlardan biri de Cemâleddîn-i Efgānî’dir. Paris’te Muhammed Abduh’la birlikte el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā dergisini çıkaran Efgānî, Tahran’a ikinci gelişinde Kaçar Hükümdarı Nâsırüddin Şah’la araları açılmış, hayatından endişe duyunca 1891 yılında buraya sığınarak yedi ay şahla mücadelesini sürdürmüştür. Nihayet şahın emriyle türbeye giren askerler, mekânın dokunulmazlığını çiğneyip Efgānî’yi buradan çıkarmış ve Osmanlı sınırına bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâhib b. Abbâd, Risâle fî aḥvâli ʿAbdi'l-ʿaẓîm el-Ḥasenî (Hüseyin Kerîmân, Rey Bâstân içinde), Tahran 1345/1966, I, 385-387; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, s. 65-67; Ebû Caʿfer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 151; a.mlf., er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Kum 1381/1961, s. 417, 433; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâʾ (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut, ts. (Dârü'l-edvâ), s. 81; Haydar Bammat, İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri (trc. Bahadır Dülger), Ankara 1963, s. 388; M. Takī Han Hekîm, Genc-i Dâniş (nşr. M. Ali Sûtî - Cemşîd-i Keyânfer), Tahran 1366 hş., s. 466; Hüseyin Kerîmân, Rey Bâstân, Tahran 1371, II/2, s. 415-419; J. Calmard, "Shāh ʿAbd al-ʿAẓīm al-Ḥasanī", EI² (İng.), IX, 191-192; İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", DİA, XXXV, 514; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), IX, 13858; W. Madelung, "ʿAbd al-ʿAẓīm al-Ḥasanī", EIr., I, 96-97.

Mustafa Öz

ŞAH ÂLEM

(شاه عالم)

Ebü'l-Muzaffer Celâlüddîn Mîrzâ Abdullāh Âlem Alî Cevher (ö. 1221/1806)

Bâbürlü hükümdarı (1759-1788, 1788-1806).

Sultan II. Âlemgîr Şah'ın büyük oğludur. Adı Mirza Abdullah olup 1168'de (1754) Ali Cevher, 1170'te (1756-57) Şah Âlem unvanlarını aldı. Çocukluk ve gençlik yıllarını babası ile birlikte hapiste geçirdi. Yetenekli bir idareci olarak temayüz eden Şah Âlem

1758'de Delhi'den uzaklaştırıldı. 1172'de (1759) Bihâr'a hücum ettiyse de İngilizler karşısında başarılı olamadı. Babasının vezir Gāziddin tarafından tahttan indirilip öldürülmesinin ardından Ebü'l-Muzaffer Celâleddin II. Şah Âlem unvanıyla hükümdarlığını ilân etti (4 Cemâziyelevvel 1173 / 24 Aralık 1759). Ancak başşehir fiilen vezir Gāziddin'in hâkimiyetinde olduğu için ülkeyi Delhi dışından yönetti. Onun dönemi, Bâbürlü hânedanının zayıflayıp yıkılmaya yüz tuttuğu ve İngilizler'in bölgede hâkimiyetlerini genişlettiği yıllara rastlar. 1761'de ikinci defa Bihâr'a yaptığı saldırı yine başarısızlıkla sonuçlandı. Baksar savaşında İngilizler'e yenilerek (Rebîülâhir 1178 / Ekim 1764) İngiliz himayesini kabul etti. Bihâr, Orissa ve Bengal'in denetimini onlara bıraktı. Bunun karşılığında İngilizler tarafından kendisine ayrılan tahsisatla Allahâbâd'da yerleşti ve uzun yıllar burada kaldı.

Delhi'ye tekrar hâkim olmak isteyen II. Şah Âlem, Maratalar'ın şehri ele geçirip kendisini davet etmeleri üzerine Delhi'ye gitti (Ramazan 1185 / Aralık 1771). Delhi'de yeni bir ordu kurarak Kuzey Hindistan'da hâkimiyetini güçlendirmeye çalıştıysa da Sihler'in 1770'li yıllar boyunca Delhi'ye yaptıkları saldırılar yüzünden giderek zaafa düştü. 1788'de Sihler'in Delhi'ye hücumları esnasında kumandanlarından Rohilhand Emîri Gulâm Kādir Rohilla'nın ihaneti sonucunda gözlerine mil çekilerek tahttan

indirildi ve yerine Bîdârbaht sultan ilân edildi. Ancak Gulâm Kādir'in öldürülmesinden sonra ikinci defa tahta çıkarıldı (1203/1788). Hindistan'da başlayan Fransız tehdidi üzerine Şah Âlem'in Fransızlar'la anlaşmasından çekinen İngilizler, Rebîülevvel 1218'de (Temmuz 1803) Delhi'ye hâkim olunca Şah Âlem'in Delhi sultanı unvanıyla Delhi Kalesi'nde (La'l Kıl'a) kendi himayeleri altında yaşamasına izin verdiler. II. Şah Âlem çok geçmeden burada vefat etti (1221/1806). Mezarı XIII. yüzyıl mutasavvıflarından Kutbüddin Bahtiyâr'ın türbesinin hazîresindedir. İngiliz koruması altında kalede ikamet ettiği müddet zarfında hutbeler onun adına okutulmuş ve sikkelerde ismi yer almaya devam etmiştir.

Kaynaklarda Şah Âlem'in Delhi'de bulunduğu süre içerisinde sanat ve edebiyatla meşgul olarak vakit geçirdiği belirtilir. Himayesine aldığı Sevdâ-yı Dihlevî'nin şiirde öğrencisi olan Şah Âlem'in "Âfitâb" ve "Hurşîd" mahlasları ile şiirler yazdığı bilinmektedir. Farsça bir divanı ile 1797'de bir araya getirdiği Farsça, Urduca ve Hintçe beyitler ihtiva eden Nâdirât-ı Şâhî adlı bir eseri vardır (Râmpûr 1944). Şiirleri sebk-i Hindî geleneğini yansıtır. ʿAcâʾibü'l-ḳıṣaṣ adlı eseri Urduca nesrin ilk örnekleri arasında yer alır ve onun tarikatlara (özellikle Çiştiyye ve Kādiriyye) ilgisini ortaya koyduğu gibi İslâmî ilimler hakkında dolaylı bazı bilgiler ihtiva eder.

BİBLİYOGRAFYA

L. Henri Polier, Shah Alam II and his Court: A Narrative of the Transactions at the Court of Delhi from the Year 1771 to the Present Time (ed. Pratul C. Gupta), Calcutta 1947; A. L. Srivastava, Shuja-ud-dawlah, Calcutta 1939, I, 55-60; Kalikinkar Datta, Shah Alam II and the East India Company, Calcutta 1965; J. N. Sarkar, Fall of Mughal Empire, Calcutta 1966, II; a.mlf., Romance of Historiography from Shah Alam I to Shah Alam II, Calcutta 1982; W. Francklin, The History of the Reign of Shah-Aulum: The Present Emperor of Hindostaun, Lucknow 1973; A. Schimmel, "Gedanken zu zwei Portrats des Mogulherrschers Shah Alam II Aftab", Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburstag (ed. U. Haarmann - P. Bachmann),

Beirut 1979, s. 545-561; D. N. Marshall, Mughals in India: A Bibliographical Survey, New Delhi 1996, s. 436-437; M. Mathar Ali, “Shāh ʿ Ālam II”, EI² (İng.), IX, 192-193; S. S. Alvi, “ʿ Ālam II, Shah”, EIr., I, 791.

Azmi Özcan

ŞAH CİHAN

(شاه جهان)

(ö. 1076/1666)

Bâbürlü hükümdarı (1628-1658).

20 Rebîülevvel 1000 (5 Ocak 1592) tarihinde Lahor'da doğdu. Adı Hürrem olup Cihangir'in üçüncü oğludur. Annesi Racpût Prensesi Manmati'dir. Küçük yaşta geleneksel eğitim aldı, askerlik mesleğinde kendini gösterdi ve birçok askerî harekâta katıldı. Bâbürlü ordusunda ilk önemli faaliyeti 1024'te (1615) Racpûtlar'a karşı başarıyla tamamladığı Mevar seferidir. Ardından Ahmednagar Kalesi'ni fethedince (1025/1616) babası tarafından kendisine Şah Cihan unvanı verildi. Dekken seferinde kazandığı başarı üzerine Dekken sûbedarlığına tayin edildi. 1031'de (1622) kardeşi Hüsrev'i öldürttü, bir yıl sonra da babasına karşı ayaklandı. Dekken'den çıkartılınca Bengal'e yöneldi, burada Portekizliler'le iş birliği imkânı aradı, ancak bir netice alamadı. Bengal'de babasına karşı yenilgiye uğradı, Delhi'ye gidip teslim oldu ve affedildi (1035/1626). 1037'de (1627) Cihangir'in vefatının ardından taht kavgasında kardeşlerine karşı üstün çıkarak "Ebü'l-Muzaffer Şehâbeddin Muhammed Sâhib-kıran" unvanıyla Bâbürlü sultanı oldu. Kısa zamanda istikrarı sağladı ve Safevîler'in elindeki Kandehar'a yürüdü. Kandehar Valisi Ali Merdân Han, Şah Cihan'a tâbi olarak şehri teslim etti. Safevîler ancak on yıl sonra şehri geri alabildiler. 1633'te Devletâbâd'ı, 1045'te (1636) Ahmednagar'ı aldı ve Gûlkünde'yi vergiye bağladı. 1055'te (1646) Özbek Hanlığı'na karşı sefer başlattı ve Belh şehrine girdi, fakat ertesi yıl çekilmek zorunda kaldı. Bu arada Bengal'de Portekizliler'in kurduğu Hugli şehrini talan edip Portekizliler'in bir kısmını öldürdü, bir kısmını esir alarak Agra'ya götürdü. Delhi Sultanlığı'nın çözülme sürecinde ortaya çıkan bağımsız müslüman sultanlıklardan başka Banglana ve Bundelkhand'daki Racpût krallıkları da ele geçirildi ve Hayber Geçidi'ne kadar olan Hindistan topraklarında hâkimiyet kuruldu. Şah Cihan döneminde Bâbürlü toprakları günümüz Hindistan sınırlarına yakın bir oranda, 3.000.000 km² civarındaydı. 6 Eylül 1657'de ciddi bir hastalığa

yakalanan Şah Cihan'ın dört oğlu Dârâ Şükûh, Şah Şücâ', Evrengzîb ve Murad Bahş arasında taht mücadelesi başladı. Neticede öne çıkan Evrengzîb kardeşleri Murad Bahş, Şah Şücâ' ile veliaht Dârâ Şükûh'u öldürttü. Ardından babasına karşı ayaklandı ve onu Agra Kalesi'ne hapsederek kendi saltanatını ilân etti (21 Temmuz 1658). Kızı Cihanârâ Begüm bu dönemde Şah Cihan'ın yanında bulundu. Hastalığı giderek ağırlaşan Şah Cihan 16 Receb 1076'da (22 Ocak 1666) vefat etti ve Tac Mahal'de hanımı Mümtaz Mahal'in yanına defnedildi.

Şah Cihan saltanatı sırasında Osmanlılar'la iyi ilişkiler kurmaya çalışmış, Kandehar'ı Safevîler'den almak için bir Sünnî ittifakı planlamış ve bu çerçevede o sırada Bağdat seferiyle meşgul olan IV. Murad'a bir elçi ile mektup göndermiştir. Mîr Zarîf İsfahânî adlı elçinin getirdiği mektupta Safevîler'le mücadelenin gerekliliğine işaret edilmekte, Sultan Murad'dan Bağdat'ı bir an önce onlardan kurtarması beklenmekte ve Bâbürlüler'in doğudan, Osmanlılar'ın batıdan Safevîler'i baskı altına almaları teklif edilmekteydi. IV. Murad da Şah Cihan'a bir elçi ve mektup göndererek karşılık vermiştir. Ancak Şah Cihan muhtemelen mektubun üslûbundan hoşlanmadığı için irtibatı kesmiş, daha sonra Sultan İbrâhim'in cülûsunu ve Bağdat fethinin sonuçlarını bildiren Osmanlı mektuplarına kayıtsız kalmıştır. 1059'da (1649) IV. Mehmed döneminde diplomatik ilişki kurulmuş, Şah Cihan'a müteferrika Seyyid Muhyiddin Efendi elçi olarak yollanmış,

Şah Cihan da Seyyid Ahmed adlı elçisini zengin hediyelerle İstanbul'a göndermiştir. Bu diplomatik teşebbüs Özbek hanının arzusuyla yapılmıştır. 1063'te (1653) Hindistan elçisine refakat eden Osmanlı elçisi Zülfikar Bey yanında yeni Hint elçisi Kāim Bey olduğu halde 1066'da (1656) İstanbul'a dönmüştür. Kāim Bey, Hindistan'a giderken onunla birlikte Ma'nzâde Hüseyin Ağa elçi sıfatıyla yollanmış, 1069'da (1659) yalnız dönen Hüseyin Ağa, Şah Cihan'ın oğlu Murad'ın mektubunu getirmiştir (Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâmesi, s. 16, 19, 92, 96, 136). Kaynaklarda cesur, yetenekli ve uzak görüşlü bir kumandan, disiplinli ve müşfik bir devlet adamı diye anılan ve çağının en büyük sultanlarından biri olan Şah Cihan'ın saltanatı Bâbürlüler'in altın çağı sayılır. Hükümdarlığı sırasında bir istikrar dönemi yaşanmış, ordu ve devlet çok güçlü bir yapı kazanmış, hukuk sistemi yeniden yapılandırılmış, pek çok bölgeden katılımlar olmuştur.

Vergi ve topraklarda yeni düzenlemeler gerçekleştirilmiş, Hâlisa toprakları genişletilmiş ve hazine daha öncesine göre çok zenginleşmiştir. Dinî hayatta Ekber ve Cihangir şahların devrine göre daha muhafazakâr bir yol izlenmiş, Nakşibendî, Çiştî, Şüttârî gibi Sünnî tarikatlar faaliyetlerini yaygınlaştırmıştır. Şah Cihan dönemi aynı zamanda Bâbürlü mimarisinin zirvesidir ve başta Tac Mahal olmak üzere pek çok muhteşem eserin inşası gerçekleştirilmiştir. Saltanatının başlarında Şah Cihan devletin idarî merkezi olarak Agra'yı tercih etmiş, bu sebeple Agra'da pek çok mimari eser yapılmıştır. Bunlar arasında en önemlisi hanımı Ercümend Bânû (Mümtaz Mahal) için inşa ettirdiği türbe olan Tac Mahal'dir. İranlı, Hindistanlı, Türkistanlı ve Osmanlı ustalarının katkılarıyla Bâbürlü Hint-Türk mimari anlayışını nakşeden Tac Mahal bir ihtişam ve zarafet örneğidir (bk. TAC MAHAL). Bu dönemde Agra Kalesi yenilenmiş, Dîvân-ı Âm, Dîvân-ı Hâs ve Hazine bölümleri eklenmiştir. 1064 (1654) tarihli Mûtî Mescid (İnci Mescid) Agra Kalesi'ndedir. Şah Cihan 1638'de devletin idare merkezini Agra'dan Delhi'ye taşımış ve günümüzde eski Delhi diye bilinen Şahcihanâbâd'ın inşasını başlatmıştır. 1639-1648 yılları arasında tamamlanan yeni şehir surlarla çevrili geniş caddeler, su yolları, pazar yerleri, hanlar, bağlar, camiler ve La'l Kıl'a (kızıl kale) olarak adlandırılan kaleyi ihtiva ediyordu. Şehrin doğusunda yer alan La'l Kıl'a, Bâbürlü dönemi sivil mimarisinin en güzel örneklerinden olup kale kapıları, surları, geniş alanları, salonları ile bütüncül bir yapıdır ve Şah Cihan'dan itibaren Bâbürlü tahtının idarî merkezi olmuştur. 1644-1658 yıllarında inşa edilen Delhi Cuma Camii, Fetihpûr Sikri Ulucamii anlayışını devam ettiren, ibadet mekânının köşelerinde bulunan iki büyük minare ve üç büyük taçkapıdan girilen geniş avlusu ile görkemli bir eserdir (bk. DELHİ CUMA CAMİİ). Lahor'da bu devirde özellikle su mimarisi doruğa ulaşmış, su kanalları açılmış, yüzlerce süs bitkisiyle bezenmiş ünlü Şâlîmâr Bahçesi burada kurulmuştur (1642). Ayrıca Cihangir Şah'ın türbesiyle Lahor Kalesi'nin bir kısmı inşa edilmiştir. Şah Cihan'ın kendi adını taşıyan cami ise Sind bölgesinde Tatta'dadır ve 1054 (1644) tarihlidir. Cami 100 kadar kubbesiyle dünyanın en çok kubbeli eseri hüviyetindedir. Bâbürlü ihtişamını yansıtan ünlü Taht-ı Tâvûs da Şah Cihan zamanına aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi‘nâmesi (haz. Fahri Çetin Derin), İstanbul 2008, s. 16, 19, 92, 96-97, 136, 176; Abdülhamîd Lâhûrî, Pâdişâhnâme, Kalküta 1868, I, 121-122; II, 506-507, 709-752; III, 368, 388, 638-640; J.-B. Tavernier, Travels in India (trc. V. Ball, ed. W. Crooke), London 1889, I, 381-384; The Shah Jahan Nama of Inayat Khan (ed. W. E. Begley - Z. A. Desai), Delhi 1990; F. Bernier, Travels in the Mogul Empire, AD 1656-1668, London 1914, s. 23; S. M. Ikram, History of Muslim Civilisation, Lahore 1962, s. 293-304; V. D. Mahajan, The Muslim Rule in India, New Delhi 1970, s. 286; B. P. Saksena, History of Shah Jahan of Delhi, Allahabad 1973; W. E. Begley, The Symbolic Role of Calligraphy on Three Imperial Mosques of Shah Jahan, Kaladarsana 1978, s. 7-18; Athar Abbas Rizvī, A History of Sufism in India, New Delhi 1983, II, 185-193, 223-241; P. Chakrabarty, Anglo-Mughal Commercial Relations, 1583-1717, Calcutta 1983, s. 128-139; M. Athar Ali, The Apparatus of Empire: Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility, 1574-1658, Delhi - New York 1985, s. 212-226; a.mlf., “Shāh Djahān”, EI² (İng.), IX, 195; I. Prasad, A Short History of Muslim Rule in India, Lahore 1986, s. 475 vd.; Naimur Rahman Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, Delhi 1989, s. 77, 200-210; J. F. Richards, The New Cambridge History of India: The Mughal Empire, Cambridge 1995, s. 119-150; E. Koch, The Complete Taj Mahal and the Riverfront Gardens of Agra, London 2006; K. Sarker, Shah Jahan and his Paradise on Earth: The Story of Shah Jahan’s Creations in Agra and Shahjahanabad in the Golden Days of the Mughals, New Delhi 2007; T. W. Haig, “Şah Cihân”, İA, XI, 274-275; “Shah Jahan”, Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, V, 128-129.

Azmi Özcan

ŞAH CİHAN BEGÜM

(1838-1901)

Bopal nevvâbı (1845-1860, 1868-1901).

Orta Hindistan'da Bopal şehri yakınlarındaki İslâmnagar'da doğdu. Babası Cihangir Muhammed Han, annesi Nevvâb İskender Begüm'dür. Babasının vefatının ardından yedi yaşında iken annesinin gözetiminde Bopal Sultanlığı'nın nevvâbı ilân edildi (Nisan 1845) ve devlet işleri annesi tarafından yönetildi. 1855'te Bâkī Muhammed Han ile evlendi, 1858'de kızı Sultan Cihan dünyaya geldi. İngilizler, Şah Cihan Begüm'ün onayı ile annesi İskender Begüm'ü Bopal nevvâbı olarak tanıdı (1 Mayıs 1860). Şah Cihan 1868'de annesinin vefatı üzerine yeniden nevvâb oldu.

İktidarının ilk yıllarında ülke içinde geziler yaparak halkın durumunu yakından gördü; devlet gelirlerini ve vergileri düzenledi; ordu, emniyet ve posta teşkilâtını modernleştirdi; kadastro çalışmalarını başlattı ve nüfus sayımı yaptırdı. Kocasının 1867'de vefatının ardından 1871'de dönemin tanınmış âlimlerinden Sıddîk Hasan Han ile evlendi. Sıddîk Hasan Han devlet işlerine müdahale edip önemli görevlere kendi adamlarını yerleştirdi. İngiliz yönetimi bu devirde Sıddîk Hasan Han'ı çeşitli unvanlarla ödüllendirdi. Şah Cihan Begüm'ün devlet işlerini eşine bırakması ailesinin tepkisine yol açtı ve kızı Sultan Cihan ile arası açıldı. Modernleşme çabalarını sürdüren Şah Cihan Begüm hukukî ve malî alanlarda reformlar yaptı. Sıddîk Han'ın

İngiliz karşıtı faaliyetlere girişmesi yüzünden İngiliz yönetimi kendisine verdiği unvan ve görevleri geri aldı. Şah Cihan Begüm de bunu kabul etmek zorunda kaldı. Eşinin görevlerine iadesi için çaba sarfettiyse de başarılı olamadı. 1894 ve 1899 yıllarında Bopal'de meydana gelen kıtlık sonucu sultanlığın nüfusu üçte bir oranında azaldı. Şah Cihan Begüm 16 Haziran 1901'de ölünce kızı Sultan Cihan Begüm Bopal tahtına geçti.

İlme ve sanata meraklı olan Şah Cihan Begüm'ün sarayı kültür

faaliyetlerinin merkezi olmuş, kendisi “Tâcvâr” mahlasıyla Urduca, “Şîrîn” mahlasıyla Farsça şiirler yazmıştır. Bopal tarihini ilk defa belgeleriyle bir araya getiren Tâcü’l-iḳbâl Târîḫ-i Riyâset-i Bhopâl (Kanpûr 1289-90/1873 [trc. H. C. Barstow], The History of Bopal, Calcutta 1876) adlı eseri telif etmiş; Hintçe, Arapça, Farsça, İngilizce ve Türkçe bazı kavramları bir araya getiren Ḫizânetü’l-luġāt adlı sözlüğün yazılmasını (I-II, Bhopal 1886-1887) desteklemiştir. Bâbürlü Sultanı Şah Cihan gibi o da Şahcihanâbâd diye adlandırılan bir şehir ve burada Tac Mahal ismiyle bir saray inşa ettirmiş, Mekke’de Hindistan hacıları için tesisler yaptırmıştır. İngiltere’de açılan ilk camilerden olan, Londra’nın güneyindeki Woking kasabasında 1889’da tamamlanan Şah Cihan Camii’ne ve Aligarh İslâm Üniversitesi’ne maddî yardımlarda bulunmuştur. 1952’de tamamlanabilen Hindistan’ın en büyük camisi Tâcülmesâcid’in inşasına onun döneminde başlanmıştır. Bopal’i tren yolu hattına bağlayan demiryollarını inşa ettirmiş, hizmetlerinden dolayı Sultan II. Abdülhamid tarafından şefkat nişanı ile taltif edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

B. Ghosal, Hayat-i-Shahjehani: Life of Her Highness the Late Nawab Shahjehan, Begum of Khaufpur, Bombay 1926; T. Ring - R. M. Salkin, Sharon La Boda , International Dictionary of Historic Places: Asia and Oceania, London 1994, s. 120-121; Shaharyar M. Khan, The Begums of Bhopal: A Dynasty of Women Rulers in Raj India, London 2000, s. 83, 85, 94-97, 102-104, 114, 119-153, 219-222; Madhya Pradesh Through the Ages (ed. S. R. Bakshi - O. P. Ralhan), New Delhi 2007, s. 323-339; S. Lambert-Hurley, Muslim Women, Reform and Princely Patranage: Nawab Sultan Jahan Begam of Bhopal, London 2007; Talat Aziz, “Nawab Shah Jahan Begum of Bhopal: Spokeswoman of Muslim Women’s Education and Social Reformer”, Islam and the Modern Age, XXIV/3, New Delhi 1998, s. 257-264; A. S. Bazmee Ansari, “Bhopāl”, EI² (İng.), I, 1196-1197; Enver Konukçu, “Bopal”, DİA, VI, 283-284; “Shah Jahan Begam, Nawab”, Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, V, 129-133.

Azmi Özcan

ŞAH İSMÂİL

(شاه إسماعيل)

(ö. 930/1524)

Safevî Devleti'nin kurucusu ve ilk şahı (1501-1524).

25 Receb 892'de (17 Temmuz 1487) Erdebil'de doğdu. Babası Safevî tarikatının şeyhi Haydar, annesi Uzun Hasan'ın kızı Âlemşah Halime Begüm'dür. Ebü'l-Muzaffer Bahâdır el-Hüseynî unvanıyla anılır. İran'da Şiîliği resmî ideoloji haline getirerek yeni bir devlet kuran Şah İsmâil'in çocukluk yılları zorluklar içinde geçti. Henüz bir yaşında iken babası Şeyh Haydar, Şirvanşahlar'la giriştiği mücadelede Akkoyunlular tarafından öldürülünce kardeşleri İbrâhim, Ali ve annesiyle birlikte İstahr Kalesi'ne hapsedildi. Burada yaklaşık dört yıl gözetim altında tutuldu. Akkoyunlu Sultan Yâkub'un ölümünden sonra tahta geçen Rüstem Bey kardeşi Baysungur'a karşı Safevîler'in desteğine ihtiyaç duyduğundan İsmâil'i ve kardeşlerini Tebriz'e getirtti. Ancak Baysungur'un bertaraf edilmesinin ardından Safevî tarikatının başına geçen Sultan Ali'yi öldürttü (899/1494). Bunun üzerine Safevîler küçük yaştaki İsmâil'i kendilerine şeyh olarak kabul edip onu Erdebil'e kaçırdılar. Ancak Akkoyunlu takibi burada da devam edince önce Reşt'e, daha sonra Gîlân Valisi Kârkiyâ Mirza Ali'nin davetiyle Lâhîcân'a götürdüler. İsmâil, Lâhîcân'da bölgenin ileri gelenlerinden Kadı (Muallim Sadr) Şemseddin Lâhîcî'nin yanında Farsça, Arapça, Kur'an, tefsir ve İsnâaşeriyye Şîası usulünü, kızılbaş reislerden savaş tekniklerini öğrendi. Bu esnada Karacadağ, Tuman Mişkin ve Anadolu'da yaşayan kızılbaş Türkmenler grup grup gelerek İsmâil'i ziyaret ettiler.

1498'de Akkoyunlu Rüstem Bey'in ölümü İran'ı yeni bir kargaşaya sürükledi. Akkoyunlu ülkesi Murad Bey ile Elvend Bey arasında paylaşıldı. Azerbaycan ve Diyarbekir Elvend Bey'in, Irâk-ı Arab, Fars ve diğer yerler Murad Bey'in hâkimiyetine geçti. Ayrıca Bayındırlı Murad Bey Yezd'de, Muhammed Kere Eberkûh'ta, Hüseyin Kiyâ Çelâvî Simnân, Har ve

Fîrûzkûh’ta, Pürnek Bârik Bey Bağdat’ta, Sultan Hüseyin Mirza Horasan’da ve Ebü’l-Feth Bey Kirman’da bağımsız hareket etmeye başladı. Bu durumdan istifade eden kızılbaş reisleri İsmâil’in ortaya çıkmasına karar verdiler. İsmâil on iki-on üç yaşlarında iken Gîlân’dan ayrılıp Erdebil’e gitti. Ailelerinin kalabalıklığı ya da mallarının çokluğu yüzünden bir yere gidememiş olan müridleriyle ilgilendi. Ancak kısa bir süre sonra Erdebil hâkimi Cekirli Ali Bey’in baskısıyla Erdebil’den ayrılmak zorunda kaldı. Buradan

Karabağ’a gelen İsmâil, bu sırada Karakoyunlu Devleti’ni yeniden canlandırmayı düşünen Baranî Hüseyin Bey ile çatışmaya girmeden Erzincan’a yöneldi (905/1500). Amacı, Anadolu’daki müridlerini yanına toplayarak Orta Anadolu’da büyük bir ihtilâl çıkarmak olmalıdır. Bir müddet burada kaldı; şeyhlerinin şah olmak maksadıyla Anadolu’ya geldiğini haber alan kızılbaş Türkmenler onun etrafında toplandılar. Ustaclu Türkmenleri, İsmail’i Bingöl yaylalarına davet edip görkemli bir şekilde karşıladılar. Bu durum etraftaki Türkmenler tarafından duyulunca kalabalık kitleler halinde şahın hizmetine katılmalar başladı. Avşar, Çepni, Şamlu, Dulkadırlı, Tekeli, Rumlu, Kaçar, Varsak ve diğer aşiretlere mensup kızılbaş Türkmenler İsmâil’in askerî gücünü kısa sürede arttırdılar. Fakat II. Bayezid’in aldığı etkili tedbirler yüzünden Şah İsmâil ve taraftarları yönlerini o sıralarda siyasî durumu bozuk olan Akkoyunlu ülkesine yönelttiler. İsmâil 906 yılı başlarında (1500 yazı) Erzincan’dan ayrılıp Şirvanşahlar’ın üzerine yürüdü, Şirvanşah Ferruh Yesâr’ı öldürdü, Bakü ve Şamahı Safevîler’in eline geçti. 907 (1502) yılı baharında Akkoyunlu Elvend Bey’in ordusunu Nahcıvan yakınlarındaki Şerûr’da ağır bir yenilgiye uğrattıktan sonra Tebriz’e girerek tahta çıktı. Şehirde Akkoyunlu ailesine ve Sünnî kalmaya direnenlere yönelik büyük bir katliam yaptı. Şiîliği resmî mezhep ilân ederek on iki imam adına hutbe okutup para kestirdi. Ezanı değiştirdi. Hocası Şemseddin Lâhîcî’yi sadâret makamına getirdi. Bu esnada İran henüz bütünüyle Şiî değildi ve İsmâil’in ortaya çıkışı, İran’ın değişik bölgelerindeki Şiî hükümetleri tarafından desteklenmemişti. Şah İsmâil bir yandan onları iktidarı altına alırken diğer yandan hızlı bir Şiîleştirme politikasına girişti. Bu sırada yeniden toparlanmaya çalışan Elvend Bey’i Tebriz yakınlarında, Akkoyunlu Murad Bey’i de Hemedan yakınlarında Almakulağı savaşında mağlûp etti (908/1503). Böylece Irâk-ı Arab, Horasan ve Hûzistan hariç Akkoyunlu

topraklarının büyük bölümünü ele geçirdi. 1504'te Fîrûzkûh bölgesinin hâkimi Hüseyin Kiyâ Çelâvî'yi bertaraf ettikten sonra Fîrûzkûh, Gülhandan ve Asta kalelerini zaptetti. Ardından Mâzenderân, Lâhîcân ve Cürcân hâkimleri şaha gelip itaatlerini bildirdiler. Öte yandan Yezd'de ortaya çıkan ayaklanma da kısa sürede bastırılıp Lala Hüseyin Bey, Yezd hâkimliğine tayin edildi. Şah İsmâil, 1504-1505 kışını İsfahan'da geçirdiği esnada II. Bayezid'in elçileri gelerek onu zaferlerinden dolayı tebrik ettiler.

913 (1507) yılında Şah İsmâil, hâkimiyetini Diyarbekir'e doğru genişletmeye çalışan Dulkadıroğlu Alâüddevle Bey'e karşı yürüdü. Erzincan tarafından hareket edip Osmanlı topraklarına girdi ve Kayseri üzerinden Maraş ve Elbistan'a ulaştı. Alâüddevle Bey savaşa yanaşmayınca Maraş ve Elbistan'ı tahrip ederek Tebriz'e döndü. 914'te (1508) Irâk-ı Arab'a yürüdü. Bağdat hâkimi Pürnek Bârik Bey kızıl başlık giyerek şaha itaatini bildirdiyse de iltifat görmeyeceğini anlayınca şehri terketti. Bağdat savaşsız zaptedildikten sonra şehirdeki Türkmenler'in büyük bölümü kılıçtan geçirildi. Ardından Kerbelâ, Necef ve Sâmerrâ'ya giden Şah İsmâil on iki imama ait türbeleri tamir ettirdi. Luristan ve Hürremâbâd üzerine sefere çıkıp gulât-ı Şîa'dan sayılan Müşa'şa'lar'ı bertaraf etti ve Havîza, Dizfûl, Luristan'ı aldı. Tebriz'e döndükten hemen sonra Şeyh Şah'ın ayaklanmasını bastırıp Şirvan ve çevresine yeniden hâkim oldu.

İran'ın içine düştüğü karışıklıktan istifade eden Özbek Hanı Şeybânî (Şeybak) Han hâkimiyetini Meşhed ve Horasan'a kadar genişletmiş, Kirman'a akınlar düzenlemeye başlamıştı. Şah İsmâil, Şeybânî Han'a elçiler göndererek saldırılardan vazgeçmesini ve İran'a ait toprakları boşaltmasını istedi. Buna karşılık Şeybânî Han, kızılbaşları tahkir edip hacca gitmek niyetinde olduğunu ve bütün İran topraklarını geçmek istediğini bildiren mektuplar gönderdi. Böylece İran'ı ele geçirmek amacında olduğunu açıkça ortaya koydu. Bunun üzerine Şah İsmâil, Şeybânî Han'ın üzerine yürüdü. Damgan, Gürgân (Esterâbâd) ve Meşhed'i kolaylıkla zaptetti. 916 (1510) yılında yapılan savaşta Şeybânî Han ağır bir yenilgiye uğratılıp savaş meydanında öldürüldü. Merv de Safevîler'in kontrolü altına girdi. Şeybânî Han'dan sonra Özbekler'in başına geçen Ubeydullah Han 1512'de Horasan'a girerek Herat'a kadar olan yerleri ele geçirdiyse de çok geçmeden Şah İsmâil, Horasan'a ordu sevkedip Herat, Belh ve Meşhed'i geri aldı. Dönüşte Safevîler'e karşı isyan halinde olan

Nesâ ve Ebîverd itaat altına alındı (919/1513).

İran'da meydana gelen ihtilâller esnasında Osmanlı Devleti'nin sessiz kalması Şah İsmâil'in daha rahat hareket etmesine imkân sağlamıştı. Bununla birlikte Osmanlılar'ın, Anadolu'da bulunan kızılbaş Türkmenler'in Şah İsmâil'in hizmetine girmek için İran'a göç etmelerini engellemeye çalışması ve elebaşlarını yakalayarak cezalandırması Şah İsmâil'i rahatsız etmekteydi. Bu sebeple kendisine düşmanlık besleyen hükümdarların âkıbeti hususunda bir uyarı ve meydan okuma işareti olarak Şeybânî Han'ın kesik başını II. Bayezid'e gönderdi. Osmanlı sultanı, devlet adamlarının bu harekete sert cevap verilmesi yolundaki ısrarlı taleplerine rağmen herhangi bir karşılık vermedi. Öte yandan 1511'de Güney Anadolu'daki Tekeli Türkmenleri ayaklanarak İran'a yöneldiler. Osmanlı ordusu ayaklanmayı bastıramadı. Sivas yakınlarında yapılan savaşta Şahkulu Baba Tekeli'nin öldürülmesine rağmen Tekeliler, Erzincan yakınlarında ticaret kervanını yağmaladıktan sonra İran'a ulaşmayı başardılar. Şah İsmâil, Tekeliler'in ileri gelenlerini ticaret kervanlarına saldırdıkları gerekçesiyle idam ettirip aşiret mensuplarını diğer kızılbaş reisleri arasında paylaştırdı. Şah İsmâil'in, askerî gücünü oluşturan Türkmenler'in ağırlık merkezinin Anadolu olması dolayısıyla Osmanlı topraklarına ilgisi devam ediyordu. 1512'de Rumlu Nûr-Ali Halife, kızılbaş Türkmenler'i toparlayıp Safevî ordusuna katılmalarını sağlamak amacıyla Anadolu'ya gönderildi. Nûr-Ali, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan topladığı kızılbaş Türkmenler ile Tokat yakınlarında Osmanlı ordusunu hezimete uğrattı. Tokat'ı kısa bir süre elinde tutarak Şah İsmâil adına sikke kestirdi. Bu olaylar sırasında II. Bayezid'in torunu ve Şehzade Ahmed'in oğlu Murad kızılbaş tacı giyerek Şah İsmâil taraftarları arasında yer aldı.

II. Bayezid'in yerine geçen oğlu Yavuz Sultan Selim, hem devlete sarsılmış olan itibarını yeniden kazandırmak hem de Safevîler'in Anadolu ile olan ilişkilerini kesmek amacıyla savaş hazırlıklarına girişti. Diyarbekir hâkimi olan Ustaclu (Ustacalu) Muhammed Han, Dulkadır ve Memlük askerlerine karşı kazandığı küçük çaplı başarıların etkisiyle Yavuz Sultan Selim'e

hakaret dolu bir mektup gönderdi. Ancak iki tarafı savaşa zorlayan asıl sebep, Akkoyunlular'ın Osmanlı Devleti ile sınır durumundaki batı topraklarının kısa bir süre de olsa sahipsiz kalması idi. Şah İsmâil,

Akkoyunlu hânedanına son vermesine rağmen İran topraklarında henüz tam hâkimiyet kuramamış, Osmanlı Devleti'nin doğu sınırları güvensizliğe sürüklenmişti. Bu gelişmeler iki taraf arasındaki dinî rekabete bir de siyasal ve stratejik boyut kazandırdı.

Osmanlı ordusunun İran topraklarında ilerlediği haberi ulaştığında Şah İsmâil Hemedan'da bulunuyordu, Kızılbaş Türkmenler'den oluşan ordusu ile Osmanlılar'ı karşılamaya çıktı. Ancak bu hareketinde tam bir kararlılık içinde bulunmadığı, ordu toplanırken avla meşgul olduğu, Osmanlı ordusunun tedbirsiz bir şekilde Çaldıran ovasına girdiği esnada kızılbaş reislerini toplayıp müşaverede bulunduğu, Ustaclu Muhammed Han'ın düşman ordusunun toparlanmasına fırsat vermeden savaşa girişilmesi hususundaki telkinini dinlemeyerek beklediği, böylece Osmanlılar'ın toparlanmasına imkân vermiş olduğu belirtilmektedir. 2 Receb 920'de (23 Ağustos 1514) Hoy yakınlarındaki Çaldıran ovasında yapılan savaşta Safevîler ağır bir yenilgiye uğradı. Şah İsmâil savaş meydanından ayrılarak Dergezîn'e çekildi. Kızılbaş reislerinden Avşarlı Sultan Ali, Şah İsmâil zannedilerek yakalandıysa da gerçek ortaya çıkınca öldürüldü. Savaşın ardından Kemah ve Diyarbekir Safevîler'in elinden çıktı. Böylece Akkoyunlular'ın batı toprakları geniş ölçüde Osmanlı egemenliğine girmiş oldu (bk. ÇALDIRAN SAVAŞI).

Çaldıran mağlûbiyeti Şah İsmâil'in yenilmezliği inancına büyük darbe vurdu. Bâbür Şah, Kandehar ve Belh'i ele geçirdi. Ubeydullah Han Horasan'a saldırdı. Ülkenin değişik yerlerinde küçük çaplı isyanlar çıktı. Kızılbaş reisleri arasında Şah Tahmasb döneminde baş gösteren rekabetin ilk tohumları bu yenilginin ardından atılmaya başladı. Şah İsmâil, Çaldıran yenilgisinden sonra hem bürokraside hem askeriyede yeni tayinler yaptı. Savaşta hatalı davrandığına inandığı kumandanlarını öldürttü. Osmanlılar'la barış yapmak için Yavuz Sultan Selim'e elçiler gönderdiyse de bundan bir netice çıkmadı. Osmanlılar'a karşı Avrupa devletleriyle ittifak kurma çabaları ise kendi sağlığında sonuca ulaşmadı. Macar Kralı II. Lajos'un elçisi 1516'da Tebriz'e geldi, İspanya Kralı Carlos da (V. Karl) bir heyet yolladı. Şah İsmâil ancak 1523'te V. Karl'a bir mektup gönderdi; burada Osmanlılar'a karşı birlikte savaşma teklifinde bulundu. 1524'te bir Portekiz elçilik heyeti Şah İsmâil'in ölümünden hemen önce Tebriz'e geldi. Şah İsmâil bu teşebbüslerine rağmen vefatına kadar sakin bir hayat sürdü.

Devlet işlerini daha çok emîrlerine havale edip kendisi av ve eğlence ile meşgul oldu. 19 Receb 930'da (23 Mayıs 1524) Tebriz'de vefat etti, cenazesi Erdebil'de ecdadının bulunduğu yere defnedildi. Onun zamanında Azerbaycan, Horasan, Fars, Irâk-ı Acem, Irâk-ı Arab, Kirman ve Hûzistan Safevîler'e bağlanmış; Belh, Kandehar ve Diyarbekir de zaman zaman Safevî hâkimiyetinde kalmıştır.

Şah İsmâil'in sağlam vücutlu ve kuvvetli bir kişi olduğu belirtilir. Diğer kızılbaşlar gibi o da sakalını tıraş edip sadece bıyık bırakırdı. Avcılığa meraklı ve iyi okçuydu. Kendilerini yolunda ölmeye adamış kızılbaşlar ona tam bir itaatle bağlı bulunduğundan her vesile ile adını anarlardı. Mührü "Z" şeklinde ve yarım ceviz büyüklüğünde olup ortasında kendi adı, etrafına da on iki imamın adları kazınmıştı. İran'da on iki imam Şîa'sının tesisi konusunda kararlı bir yol izlemiş, yerli Şiî ulemâsının yanı sıra Cebeliâmül, Kûfe ve Bahreyn'deki Şiî ulemâsını İran'a davet ederek fıkhî meselelerde ortaya çıkacak problemleri gidermeye ve İsnâaşeriyye Şîası'nın esaslarının belirlenmesine çalışmıştır. Böylece kızılbaşların ve sûfîlerin dinî anlayışında köklü değişiklikler yapmıştır. Bu yeni mezhebe girmeye gönüllü olmayanlara karşı çok acımasız davranmış, böylece İran'ın neredeyse tamamen Şiîleşmesini sağlamıştır. Irak ve Meşhed'deki Şiî imamlarının türbelerini tamir ettirmiş, imamzâdeler için türbeler yaptırmış, on iki imam adına sikkeler kestirmiştir. Fırat ırmağından Necef'e su getirtmiştir. Ordu ve eyalet idaresi kızılbaş Türkmen reislerine, bürokrasi daha çok Farslar'a bırakılmıştır. Bu dönemde fıkıhta Muhakkık Kerekî, bürokraside Emîr Zekeriyyâ-yı Tebrîzî, Mahmûd Hân-ı Deylemî, Kadı Şemseddîn-i Lâhîcî, Emîr Necm-i Reştî, Emîr Necm-i Sânî, Mîr Seyyid Şerîf-i Şîrâzî ve Şemseddin İsfahânî önemli şahsiyetlerdir. Öte yandan kadîm İran geleneğinde var olan, şahın hem dinî hem siyasî otoriteyi elinde bulundurma anlayışını yeniden canlandırmıştır. Şah İsmâil "Hatâî" mahlası ile Türkçe ve az sayıda Farsça şiirler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şah İsmail Hatâî Külliyatı (haz. Babek Cavanşir - Ekber N. Necef), İstanbul 2006, s. 23-143; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1362 hş./1983, IV, 439-548; Emîr Mahmûd Hândmîr, Târîḫ-i Şâh İsmâʿîl ve Şâh Ṭahmasb-ı Ṣafevî: Ẕeyl-i Târîḫ-i Ḥabîbü’s-siyer (nşr. M. Ali Cerrâhî), Tahran 1375 hş., bk. İndeks; Cihângüşâ-yı Ḫâḳān: Târîḫ-i Şâh İsmâʿîl (nşr. A. D. Muztar), İslâmâbâd 1984, bk. İndeks; Âlemʾârâ-yı Şâh İsmâʿîl (nşr. Asgar Muntazar Sâhib), Tahran 1349; Âlemʾârâ-yı Ṣafevî (nşr. Yedullah Şükrî), Tahran 1363 hş., bk. İndeks; Mîr Yahyâ Kazvînî, Lübbü’t-tevârîḫ, Tahran 1363 hş., s. 387-418; Venedikli Bir Tüccarın Seyahatnâmesi (Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar) (trc. Tufan Gündüz), İstanbul 2007, s. 123-216; Gaffârî, Cihânʾârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 257-310; Bûdâk Münşî Kazvînî, Cevâhirü’l-aḫbâr (nşr. Muhsin Behrâm Nejâd), Tahran 1378/ 2000, s. 150-230; Âlemʾârâ-yı Şâh Ṭahmasb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1370, bk. İndeks; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü’t-tevârîḫ (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1357 hş./1978, II, bk. İndeks; Abdî Beg Şîrâzî, Tekmiletü’l-aḫbâr (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1369 hş., s. 36-60; Feridun Bey, Münşeât, I, 541-543, 619-626; İskender Bey Münşî, Târîḫ-i Âlemʾârâ-yı ʿAbbâsî (nşr. M. İsmâil Rıdvânî), Tahran 1377 hş., I, 32 vd.; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 15-42; Abdülhüseyin Nevâî, Şâh İsmâʿîl-i Ṣafevî, Tahran 1368; Gulâm Server, Târîḫ-i Şâh İsmâʿîl-i Ṣafevî (trc. M. Bâkır Ârâm - Abbas Kulı Gaffârîferd), Tahran 1374, s. 52-107; A. H. Morton, “The Early Years of Shah Ismāʿīl in the Afżal al-tawārīkh and Elsewhere”, Safavid Persia: The History and Politicis of an Islamic Society (ed. C. Melville), London 1996, s. 27-51; Mehdî Ferhânî Minferd, Muhâceret-i ʿUlemâ-yi Şîʿa ez Cebel-i ʿÂmil be-Îrân der ʿAṣr-ı Ṣafevî, Tahran 1377, s. 59-76; Feridun Emecen, “Osmanlı Devleti’nin Şark Meselesinin Ortaya Çıkışı: İlk Münasebetler ve İç Yansımaları”, Tarihten Günümüze Türk-İran İlişkileri Sempozyumu, Ankara 2003, s. 33-48; I. Uluslararası Şah İsmail Hataî Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2004; Tahsin Yazıcı, “Şah İsmail”, İA, XI, 275-278; Roger M. Savory, “Ismāʿīl I”, EI² (İng.), IV, 186-187; a.mlf., “Esmāʿīl I Ṣafawī”, EIr., VIII, 628-635.

Tufan Gündüz

Edebiyat.

Çağdaşları ve hayranlarının “sâhib-i seyf ü kalem” diye nitelediği Şah İsmâil, Âzerî edebiyatının en önemli şairlerindendir. Şiir yazacak derecede Arapça ve Farsça bilmesine rağmen Türkçe yazarak Âzerî edebiyatının gelişmesinde önemli rol oynamış, Âzerî edebiyatı âdeta, “Hatâî” mahlasını kullanan Şah İsmâil ile olgunluk safhasına erişmiştir. Daha on beş yaşında iken bir devlet kuran Şah İsmâil’in şiir yazmaya bu yaşlarda başladığı; Nizâmî, Evhadî, Kişverî-i Tebrîzî, Habîbî gibi Âzerî sahasında yetişmiş Farsça yazan şairlerle Nesîmî ve Ali Şîr Nevâî gibi Türk şairlerinin eserlerini okuduğu anlaşılmaktadır. Onun Hatâî mahlasını Ali Şîr’in “Nevâî” mahlasına benzeterek aldığı kaydedilir. Kısa süren hayatı sürekli savaşlarla geçmesine rağmen şiirden hiçbir zaman kopmamıştır. Şiirini ideolojisini yayan bir vasıta şeklinde kullanmakla birlikte şair bir yaratılışa sahip olduğundan beşerî, lirik, sanat değeri yüksek şiirler de yazmıştır. Bağdat’ı fethettiğinde Fuzûlî ile tanışmış, Fuzûlî Beng ü Bâde’yi ona ithaf etmiştir. Şah İsmâil birçok şiirinde bir tarikat şeyhi, bir mürşid olarak ortaya çıkar. Bu tür şiirlerinde tasavvufî konuları işler, on iki imam ve Ehl-i beyt muhabbetini vurgular. Yavuz Sultan Selim karşısında uğradığı yenilginin ardından kaleme aldığı şiirlerin daha içe dönük, şahsî ve lirik nitelikler kazandığı görülmektedir. Erken yaşlarda başladığı şiirlerinin her döneminde belli bir düzeyin üstünde kalmayı başardığından bu şiirlerin hangi devirde yazıldığının tesbit edilip şiirinin gelişim sürecinin belirlenmesi mümkün değildir.

Şah İsmâil’in, “Ey Hatâî fikr-i bikrin eylerim eş‘âra sarf / Tuttu irfan meclisin defterle dîvan şimdiden” beytinden şiirlerinin ölümünden önce divan haline getirildiği anlamı çıkarsa da böyle bir nüshanın varlığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Onun divanı, ölümünden on bir yıl sonra 1535’te oğlu Şah Tahmasb’ın emriyle kendisinin saray hattatı Şah Mahmûd Nîsâbûrî tarafından derlenerek oluşturulmuştur. Bugün Özbekistan Cumhuriyeti Taşkent İlimler Akademisi’nde Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi’nde kayıtlı olan bu nüsha (nr. 1412) on dört kaside, 248 gazel, on rubâî ve Dehnâme adlı eserini içermektedir. Divanın XVII. yüzyıla kadar istinsah edilen nüshalarında (meselâ bk. Bibliothèque Nationale, Suppl., Turc, nr. 307, 995; British Museum, Or., nr. 3380, Tebriz’de Sultan Gurrâyî özel kütüphanesi) bütün şiirleri aruz vezniyledir. XVII. yüzyıldan itibaren

Anadolu’da Şah İsmâil’i örnek alan ve onunla aynı mahlası kullanan Alevî-Bektaşî şairlerin yetişmesi, bunların hece vezniyle yazdıkları şiirlerin divan nüshalarına eklenmeye başlaması Hatâî mahlaslı şiirlerin artmasına, dolayısıyla karışıklığa yol açmıştır. Hatâî’nin şiirleri üzerine ilk çalışmayı V. Minorsky yapmış (BSOAS, X [1942], s. 1007a-1053a), bu çalışmada bazı şiirlerini Paris nüshasından yayımlayıp İngilizce’ye çevirmiştir. Divanı Azerbaycan’da 1937’de Selman Mümtaz neşretmiş, daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır. Bunlar arasında Aziz Aga Mehmedov’un neşri (Şah İsmail Hatâî: Eserleri, I-II, Bakü 1966-1973 [Arap harfleriyle]; 1975-1976 [Kiril harfleriyle]) iddialı bir çalışma olmakla beraber birçok yanlış içermektedir. Eserin en ciddi neşri Turhan Genceî’nin Paris nüshalarıyla British Museum ve Vatikan nüshalarını esas alarak yaptığı neşirdir (Il Conzoniere di Šah Ismāʿil Ḫaṭāʾī, Napoli 1959). Bu yayımda 259 manzume bulunmaktadır. Şah İsmâil divanının İran, Azerbaycan ve Türkiye’de popüler nitelikli çeşitli baskıları yapılmıştır: Geçme Nâmerd Köprüsünden (Bakü 1988, Kiril harfleriyle); Hatâî Şah İsmâil Safevî: Külliyat: Divan, Nasihatnâme, Dihnâme, Koşmalar, Farsça Şiirler (nşr. Resul İsmâilzâde, Tahran 2004); Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatâî (nşr. Nejat Birdoğan, İstanbul 1991); Şah İsmail Hatâî ve Anadolu Hatayîleri (nşr. İbrahim Aslanoğlu, İstanbul 1992, bu çalışma Şah İsmâil’in şiirlerini diğer Hatâîler’den ayırma gayretiyle dikkat çekmektedir); Şah İsmail Hatâî Külliyatı (nşr. Babek Cavanşir - Ekber N. Necef, İstanbul 2006).

Şah İsmâil’in Dehnâme’si 1505 beyitten oluşan tasavvufî-sembolik bir mesnevidir. Şairin yirmi yaşlarında iken yazdığı eser onun bu çağda tasavvufun konularına vâkıf olduğunu göstermektedir. Âzerî Türkçesi’yle kaleme alınan ilk mesnevilerden olan eser tevhid ve na‘tın ardından bahar tasvirinin yer aldığı altmış beyitlik bölümle başlar, daha sonra mesnevinin asıl konusuna geçilir ve olay âşık ile mâşukun arasında geçen hadiseler etrafında döner. Âşık, Mâşuk, Bağban, Sabâ, Ah, Hud ve Gözyaşı eserin kahramanlarıdır. Divanın bazı nüshalarının sonunda yer alan Dehnâme müstakil olarak (nşr. Hamit Araslı, Bakü 1948) ve çeşitli divan neşirleri içinde (meselâ bk. Şah İsmail Hatâî Külliyatı, İstanbul 2006, s. 507-646) basılmıştır. Tasavvuf âdâbına dair mesnevi tarzındaki 184 beyitlik Nasihatnâme de divan neşirleri içinde yer almaktadır (Şah İsmail Hatâî Külliyatı, s. 647-663).

BİBLİYOGRAFYA

Şah İsmail Hatâî: Eserleri (nşr. Aziz Aga Mehmedov), Bakü 1966, neşredenin girişi, I, 64-100; Hatâî Şah İsmâil Safevî: Külliyyât-ı Dîvân (nşr. Resûl İsmâilzâde), Tahran 1380, neşredenin girişi, s. 3-50; Şah İsmail Hatâî Külliyatı (haz. Babek Cavanşir - Ekber N. Necef), İstanbul 2006, neşredenlerin girişi, s. 122-163; Sadettin Nüzhet Ergun, Hatâyî Divanı: Şah İsmail-i Safevî, Hayatı ve Nefesleri, İstanbul 1946, s. 16-34; I. Mélikoff, "Hatâyî", Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Ankara 1976, s. 315-318; a.mlf., Kırklar'ın Cemi'nde (trc. Turan Alptekin), İstanbul 2007, s. 67-74; V. Minorsky, "The Poetry of Shāh Ismāʿīl", BSOAS, X (1942), s. 1006a-1053a; Cahit Öztelli, "Les œuvres de Hatāyī", Turcica, VI, Paris 1975, s. 7-10; Tahsin Yazıcı, "Şah İsmail", İA, XI, 278; T. Gandjeï, "Ismāʿīl I", EI² (İng.), IV, 187-188; Ahmet T. Karamustafa, "Esmāʿīl I Ṣafawī", EIr., VIII, 635-636.

Adile Yılmaz Anıl

ŞAH MAHMÛD NÎSÂBÛRÎ

(شاه محمود نیسابوری)

(ö. 972/1564)

Safevî dönemi nesta‘lik hattatı.

Nizâmeddin Şah Mahmûd’un Nîşâbur’da (Nîsâbur) 884-898 (1479-1493) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. “Zerrînkalem” (altın kalemli) unvanıyla tanınır. İlk nesta‘lik meşkini dayısı Abdî Nîsâbûrî’den aldı. Daha sonra Sultan Ali Meşhedî’nin hat derslerine devam ederek yazısını geliştirdi. Ali Herevî ve Muhammed Handan gibi üstatların yazıları üzerinde yaptığı incelemelerin ardından kendi tarzını ortaya koydu. Nesta‘lik ve hurdesiyle yazdığı güzel eserler İslâm ülkelerinde büyük ilgi gördü. Sanatkârları destekleyen Şah İsmâil, Şah Mahmûd’u himayesi altına aldı ve onu şehnâmesini yazmakla görevlendirdi. Şah Mahmûd ve minyatür ressamı Bihzâd’a çok değer veren Şah İsmâil’in Sünnî oldukları için Çaldıran Savaşı’nda Osmanlılar’a sığınmaları korkusuyla onları bir mağarada gizlediği, savaşta bozguna uğrayarak geri döndüğünde önce bu iki sanatkârı aradığı ve onları bulunca Allah’a şükrettiği nakledilir (Âlî, s. 37).

Şah I. Tahmasb, Tebriz’de içinde sanat atölyelerinin de bulunduğu büyük bir kütüphane kurunca Şah Mahmûd bu kütüphanede nakkaş, mücellit, müzehhip ve hattatlardan oluşan yüksek seviyedeki kadro içinde yer aldı. Nâsıriyye Medresesi’nin üst katında kendisine ayrılan yerde kaldı. Burada İslâm sanatının en güzel eserleri arasında yer alan pek çok kıta, murakka‘ ve kitap yazdı. Şah Tahmasb’ın isteği üzerine

Nizâmî-i Gencevî’nin Ḫamse’sini hurde nesta‘likle istinsah etti. Kendisinin benzersiz bu eseri Bihzâd ve Âgā Mîrek tarafından minyatürlerle tezhip edildi. Şah I. Tahmasb, devlet işlerinin yoğunluğu dolayısıyla kütüphane ve burada yapılan sanat etkinlikleriyle gereği kadar ilgilenemeyince Şah Mahmûd, I. Tahmasb’dan izin alarak 952’de (1545) Meşhed’e gitti.

Çeharbağ yakınında bulunan Kademgâh-ı İmâm Rızâ Medresesi'nin üst katında bir odaya yerleşti. Hiç evlenmeyen Şah Mahmûd resmî bir görev de almadı. Kitap ve kıta yazarak geçimini sağladı. Bunun yanında öğrencilerinin eğitimiyle ilgilendi. Güzel huyu, ibadete düşkünlüğü ve çeşitli hünerleriyle övülen Şah Mahmûd şair olarak da bilinir. Kaside, gazel, kıta ve rubâî tarzında 500'e yakın şiirinin bulunduğu rivayet edilir (Sâm Mirza, s. 81). İmam Rızâ için kaleme aldığı kasideyi celî nesta'lik hatla yazarak Dârüssaâde'nin giriş koridoruna astığı söylenir. Şah Mahmûd yirmi yıl yaşadığı Meşhed'de vefat etti (972/1564) ve hocası Ali Meşhedî'nin yanına defnedildi. Yetiştirdiği öğrencilerden, Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Anadolu'ya gelen ve 40 akçe yevmiye ile Bursa'da görevlendirilen Hacı Muhammed Tebrîzî, Selim Nîsâbûrî, Muhammed Kāsım b. Şâdîşâh, Mevlânâ Îşî, Mevlânâ Muhyî, Sultan Mahmûd Türbetî, Muhammed Hüseyin Bâharzî ve Kutbüddin Yezdî nesta'lik yazının ünlü hattatlarındandır.

Şah Mahmûd'un müze ve kütüphanelerde bulunan pek çok murakka', kıta ve hurde nesta'lik hatla istinsah ettiği kitap hat sanatının en güzel eserleri arasında yer alır. Bunlardan Nizâmî'nin Ḫamse'si British Museum'da (nr. 2265), Ârifî'nin Gûy u Çevgân'ının iki nüshası Smithsonian Institution'de (Wachington D. C. Freer Gallery, nr. 35.18-35.19), bir eseri aynı müzede bir mecmua içinde (nr. 37.35), bazı murakka'ları Viyana Millî Kütüphanesi'nde (nr. 313, vr. 13b, 14a, 14b, 19a, 21b, 22b, 24a, 25a, 25b, 29b, 33a, 40a), Abdurrahman-ı Câmî'nin Silsiletü'ẕ-ẕeheb adlı mesnevisi aynı kütüphanede (nr. 1466) ve bir kıtası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Tal'at, nr. 21) bulunmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde korunan (Hırka-i Saâdet, nr. 25) Şah Mahmûd ketebeli mushaf ince nesta'lik hatla yazılmış mushafların en güzelidir. 37 × 25,5 cm. boyutlarında, 361 varak olan ve Hasan el-Bağdâdî'nin yönetiminde müzehhipler tarafından tezhip edilen bu mushaf Şah Muhammed Bahadır Han tarafından Sultan III. Murad'a hediye edilmiştir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcut (FY, nr. 1426) Şah Mahmûd murakkaı içinde Şah Mahmûd Nîsâbûrî imzalı, farklı tasarlanmış, Kanûnî Sultan Süleyman zamanında saray nakışhânesinde Kara Memi ve öğrencileri tarafından tezhip edildiği bilinen nesta'lik ve ince nesta'lik kıtalar yer alır. Bu murakka' Şah Mahmûd'un nesta'lik yazıda seviyesini, zevkini ve gücünü gösteren örneklerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1314 hş., s. 81; Kummî, Gülistân-ı Hüner, s. 87; a.mlf., Calligraphers and Painters (trc. V. Minorsky), Washington 1959, s. 135-138; Mehdî Beyânî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Ḫoşnüvîsân, Tahran 1363 hş., I-II, 295-307; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 37, 40; Gülzâr-ı Savâb, s. 70; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 71; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 736; Habîbullah Fezâilî, Aṭlas-ı Ḫaṭ, İsfahan 1362 hş., s. 489; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 200-201; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 225, 226; L. Binyon - J. V. S. Wilkinson - B. Gray, Persian Miniature Painting, New York 1931, s. 186; Ernest Kühnel, Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür (trc. Suut Kemal Yetkin - Melâhat Özgü), Ankara 1952, s. 31-34; D. Duda, Islamische Handschriften, Wien 1983, I, 120-145; Esin Atıl, The Age of Sultan Süleyman the Magnificent, Washington 1987, s. 105, 106; C. E. Edwards, "Calligrapher and Artists a Persian Work of the Late Sixteenth Century", BSOAS, X (1939), s. 199-211; İsa Selman, "Hattat ve Tezhibci Nişaburlu Şah Mahmud" (trc. Ahmet Hamdi Karabacak), VD, sy. 12 (1978), s. 329-334; Gülnur Duran, "Kara Memi", DİA, XXIV, 363.

Muhittin Serin

ŞAH MELEK CAMİİ

Edirne'de XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen cami ve türbe.

Şehrin batısında Kapıkule yolu üzerinde Gazi Mihal Köprüsü başında yer alan cami, I. Mehmed ve II. Murad dönemlerinde Rumeli beylerbeyi olan Şah Melek Paşa tarafından 832 (1429) yılında yaptırılmıştır. Dikdörtgen planlı cami bir avlu içinde yer almaktadır. Avlu zemin kotu doğusundan geçen yoldan 2-2,5 m. aşağıdadır. Düzgün kesme taş ve tuğla malzemeyle inşa edilen yapı 1963, 1965 ve 1966 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmıştır. Yapının cepheleri incelendiğinde bugünkü görünümünü onarımlar sonucu aldığı anlaşılmaktadır. Avlu içinde Sefer Şah'a ait bir türbe ve bâninin kabrinin de yer aldığı küçük bir hazîre mevcuttur. Vaktiyle caminin yanında bir medresenin varlığı bilinmekle beraber yapı günümüze ulaşmamıştır.

Caminin, doğu cephesinin kuzey ucunda yan kanatları duvar yüzeyinden 1 m. çıkıntı yapan ve yan duvarları üstünde birer niş yer alan taçkapısı bulunmaktadır. Bir dizi silme ile çerçevelenen kapıda tek süsleme şeridi üzerinde kûfî yazı ile yukarıdan aşağıya doğru on iki defa tekrarlanan "Allah ganî" yazısı yer alır. Harfler arasındaki boşlukların fîrûze sırlı tuğlalarla doldurulduğu, ancak zamanımızda fîrûze sırların önemli bir bölümünün döküldüğü görülmektedir. Taçkapı kavsara kuşatma kemeri üstünde ters-düz palmetlerden oluşan kabartma bir süsleme şeridi oldukça ilgi çekicidir. Kuşatma kemerinin hemen altında üç dilimli dekoratif bir kemer daha bulunmaktadır. Giriş aralığı mermerden basık bir kemerle örtülüdür. Basık kemerin hemen üstünde yer alan 66 × 95 cm. ölçülerinde, üç satırlık celî sülüs hatlı Arapça inşa kitâbesi Ramazan 832 (Haziran 1429) tarihini vermektedir.

Dikdörtgen planlı harim iki bölümden oluşmaktadır. İki yanda harim duvarlarına, ortada bir pâyeye oturan iki kemer, bölümleri birbirinden ayırmaktadır. Kuzeydeki dikdörtgen bölüm, üzerlerini birer aynalı tonozun örttüğü iki birimden oluşmaktadır. Günümüzde bu bölümde ahşap bir kadınlar mahfili vardır. Güneydeki kare planlı bölümün üstü ise tromplu bir

kubbeyle örtülüdür. Yapının en ilgi çekici yanı harim duvarlarında alt kısımların çinilerle kaplı olmasıdır. Bugün sadece güney ve

güneybatı duvarında iki panoda kalmış olan bu çiniler lâcivert zemin üzerine beyaz ve fîrûze renktedir. Palmet ve rûmîlerin birbirine bağlanarak oluşturduğu renkli sır tekniğindeki bordürlerle sınırlanan fîrûze sırlı altıgen çiniler düşey dikdörtgen panolar şeklinde yan yana sıralanmıştır. Altıgen çinilerin ortasında altın yaldızlı gülbezekler bulunmaktaydı. Rutubetten ve bakımsızlıktan çoğu dökülmüş olan çinilerin bir kısmı günümüzde Edirne Müzesi Türk ve İslâm Eserleri Bölümü'nde ve İstanbul'da Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'nde sergilenmektedir. Ayrıca mihrap nişinde kavsaranın köşeliklerinde, yıldızlar meydana getiren alçı kabartma geometrik kompozisyonda yıldızların kolları ve etraflarında alçıya gömülü fîrûze çini parçaları görülür. Çini panoların dışında kalan yüzeylerin kalem işi süslemelerle bezenmiş olduğu bilinmekteyse de günümüzde bunlardan bir iz yoktur.

Yapının batı duvarının kuzey ucunda doğu taçkapısı ile aynı eksende bir ikinci giriş bulunmaktadır. Basık kemerli bu giriş aralığının eskiden var olduğu ileri sürülen medrese ya da ilk minareye geçişi sağladığı düşünülmektedir. Zamanımızda bu girişin önünde demir doğrama bir sundurma bulunmaktadır. Doğu cephesinde üst pencerelerin ortasına yakın bir seviyede küçük taş konsollar dikkati çekmektedir. Bunların sonradan ilâve edilen bir sundurmaya ait olduğu kabul edilmektedir. Harimin güney ve batı cephelerinde üç sıra halinde beşer pencere, kuzey cephesinde diğer cephelerdeki orta sıra pencereleri hizasında iki pencere mevcuttur. Doğu cephesinde üç sıra halinde altı pencere vardır. Harim gövdesinin üst kesiminde bütün cepheleri dolanan ve bir dizi silmeden oluşan bir saçak mevcuttur. Onikigen prizma şekilli kasnak gövdeye oranla basıktır. Gövdenin üst kesiminde doğu, batı ve güney yüzlerinde yer alan sivri kemerli pencereler gövdeyi ikiye bölen saçak sebebiyle kasnak üzerindeymiş gibi algılanmaktadır. Caminin kuzeydoğu cephesinde kesme taşla inşa edilmiş bir minare yer almaktadır. Minareye giriş kürsünün doğu yüzü üstündeki basık kemerli bir açıklıktan sağlanmaktadır. Harimin kuzeydoğu köşesiyle minare kürsüsü arasındaki bitişme çizgisi minarenin yapıya sonradan eklendiğini düşündürmektedir. Yapının orijinal minaresinin Balkan Savaşı sırasında yıkıldığı tahmin edilmektedir.

Yapının doğu cephesinin güney ucuna bitişik, 1965 yılında inşa edildiği bilinen kare planlı baldaken bir türbe bulunmaktadır. Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından Sefer Şah adında bir kişiye ait olduğu belirtilen türbenin üstü, iki pâye ve harim duvarı üzerine oturan pandantifli bir kubbeyle örtülü olup zeminde üç kademeli bir altlık üstüne oturtulmuş bir taş sanduka görülmektedir. Caminin doğu ve güney cephelerinde hazîre vardır. Yapının bânisi Şah Melek Paşa'nın mezarı da buradadır. Bir Bizans lahdinin üzerine oturtulmuş taş sandukadan oluşan mezarda mihrabı andıran baş taşı alt kesiminden çimentolu harç ile lahde tutturulmuştur. İlk üç satırı okunabilen kitâbesinden Şah Melek Paşa'nın 845 (1441-42) yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır. Ayak taşının büyük bir bölümü kırıktır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Bâdî, Riyâz-ı Belde-i Edirne: Edirne Bahçeleri (trc. Ratip Kazancıgil), İstanbul 2000, I, 55; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 64, 114; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 100-103; a.mlf., "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1993, s. 230; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 201-202; a.mlf., "Edirne Şehrinin Kurucuları", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, s. 167-168; Rıfkı Melûl Meriç, Edirne'nin Tarihi ve Mimari Eserleri Hakkında, İstanbul 1963, s. 37, 63; Aptullah Kuran, The Mosque in Early Ottoman Architecture, Chicago 1968, s. 66-67; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 417-420; Oral Onur, Türk Mimari Vesikalarından Edirne Minareleri, Edirne 1972, s. 27-28; a.mlf., Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 92-96; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 91; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 37; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 149-152; Abdülhamit Tüfekçioğlu, Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı, Ankara 2001, s. 198-200; Sedat Bayrakal, Edirne'deki Tek Kubbeli Camiler, Ankara 2001, s. 9-23; Şakir Çakmak, Erken Dönem Osmanlı Mimarîsinde Taçkapılar: 1300-1500, Ankara 2001, s. 130; A.

Süheyl Ünver, “Edirne’de Şah Melek Paşa Camii Nakışları Hakkında”, VD, sy. 3 (1956), s. 27-31; Bozkurt Ersoy, “Edirne Şah Melek Camii’nin Tanıtımı ve Mimari Özellikleri Hakkında Düşünceler”, Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi, sy. 6, İzmir 1992, s. 47-61.

N. Çiçek Akçıl

ŞAH MUHAMMED BEDAHŞÎ

(bk. BEDAHŞÎ, Şah Muhammed).

ŞAH MÜBÂREK

(bk. NECMEDDİN ŞAH MÜBÂREK).

ŞAH SULTAN KÜLLİYESİ

Eyüp’te XVIII. yüzyılın sonunda inşa edilen külliye.

Eyüp ilçesinde Zal Mahmud Paşa Camii’nin yanındadır. Türbe, sıbyan mektebi, sebil, çeşme ve hazîreden meydana gelen külliye III. Mustafa’nın kızı ve III. Selim’in ablası olan Şah Sultan tarafından yaptırılmış ve 1215 (1800) yılında tamamlanmıştır. Mimarı İbrâhim Kâmil Ağa’dır. Külliyenin yerinde evvelce İskender Bey Mektebi bulunmaktaydı. Şah Sultan, kötü durumdaki mektebi ve bitişiğindeki Nâfiz Feyzullah Efendizâde Hamid Molla Efendi Konağı’nı yıktırmış ve yerine külliyeyi inşa ettirmiştir.

Külliyenin cephesi doğu yönünde cadde üzerinde yer alır. Solda her iki yanında birer küçük çeşmesi olan türbe, türbenin sağında avlu kapısı ve en sağda üzerinde sıbyan mektebi bulunan sebil yer alır. Avlu cephesinin en solundaki kesme taş örgülü, bir kapı ile dikdörtgen formlu, lokma demirli üç pencere açıklığına sahip bezemesiz bölüm dışında bütün cephe mermerdendir. Avlu kapısı yuvarlak kemerlidir. Kemer iki yanda, yüzeysel duvar pâyelerinin üstündeki kademeli profillerden meydana gelen başlıklara oturur. Kapının iki tarafından yüksek kaideler üzerindeki yalın başlıkları olan sütunçeler kapıya hareket kazandırır. Kapı üzerindeki altı satır halinde on iki beyitlik kitâbe Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi’nin hattıyla yazılmıştır. Daha yukarıda kapının üstünü dalgalı bir saçak örter. Kapı dekoratif bir kilit taşına sahip bir kemerle avluya açılır. Kemerin üzerinde, “Cennet annelerin ayakları altındadır” hadisi yazılıdır. Cadde yönünde kapının her iki yanında madenî şebekeli, profil silmeli ve dalgalı hatlı kemerleri olan ikişer pencere bulunmaktadır. Benzerlerine sebilin sağında ve türbenin solundaki çeşmenin yanında rastlanır. Pencerelerin araları sathî duvar pâyeleri ve profilli yatay silmelerle hareketlendirilmiştir. Türbenin her iki yanındaki küçük çeşmeler birbirinin aynıdır. Üst kısımlarında iki satırlık kitâbeleri, oval formlu küçük yalakları ve akant yapraklarıyla bezeli ayna taşları vardır.

Türbeye kuzey tarafından girilir. Önde bağımsız dört sütunla türbenin ana gövdesine bağlı dört yarım sütun üzerine oturan yuvarlak kemerli üç

açıklığa sahip revak mevcuttur. Revakın yan yüzlerinden cadde tarafındaki, ortasında bir pencere bulunan mermer bir duvarla kapatılmıştır. Revakın orta kısmını pandantifli bir kubbe, iki yanını aynalı tonozlar örter. Revak sütunlarının araları kartuşlarla bezeli korkuluk levhalarıyla kapatılmıştır. Dışta köşeleri vurgulanmış ve dört yüzü dışbükey oval hatlarla yumuşatılmış, kare planla daire formunun kesişmesinden meydana gelen türbe içte 8 m. çapında yuvarlak planlıdır. Üstü kurşun kaplı ve doğrudan duvarlara oturan bir kubbeyle örtülüdür. Cephelerde altta on bir, üstte on iki pencere vardır; pencereler basık kemerlidir. Alt pencereler içten kapaklı, dıştan madenî şebekeli, oval olan üst pencereler ise içten renkli camlarla tezyinatlı, dıştan alçı peteklidir. Türbenin kapısı farklı iki renkte mermerle örülüdür ve yuvarlak kemerli giriş kapısının her iki yanındaki pencerelerden hemen sonra küçük boyutlu birer dolap nişi bulunmaktadır. Türbede yan cepheleri oluşturan karşılıklı üçer pencereden sonra büyük boyutlu iki dolap nişi daha vardır. Nişlerin tekabül ettiği köşeler gövde boyunca yükselmekte ve profilli askı kemerleriyle sonlanmaktadır. Askı kemerlerinin üzerinde bu köşeler kulecikler şeklinde nihayete ermektedir. Türbede Şah Sultan'ın annesi Mihrişah Kadın, Şah Sultan ve eşi Nişancı Seyyid Mustafa Paşa yatmaktadır. Yapı bezeme açısından oldukça zengindir. Giriş kapısının kemerinin üstündeki panoya celî sülüs hatla Ankebût sûresinin 57. âyeti yazılmıştır. Yazının üzerinde ortasında III. Selim'in tuğrası bulunan, “S”, “C” kıvrımlı silmelerle ve akant yaprağıyla zenginleştirilmiş bir taç kısmı yer alır. Kapının her iki yanında, dalgalı hatlı ve profilli kemerlere sahip pencerelerin üzerinde celî sülüs hatla iki parça halinde Zümer sûresinin 53. âyetinin bir bölümü, alt sıra pencerelerin üzerindeki geniş yazı kuşağında Zümer sûresinin 73-75. âyetleri yazılıdır. Kitâbeler İsmâil Zühdü Efendi'nindir. Üst sıra pencerelerinin üst köşelerindeki madalyonlarda ism-i celâl, ism-i nebî, dört halife, Hasan, Hüseyin, Zübeyr, Sa‘d, Saîd ve Talha isimleri yer alır. Türbe revakındaki kubbede ve aynalı tonozlarda, türbenin içinde kubbe yüzeyinde ve ana gövdede kalem işi bezemeler görülmektedir. Bezemede çiçek demeti, çelenk, şerit, şamdan, vazodan çıkan hurma ağaçları ve dallardan sarkan hurmalar motif olarak kullanılmıştır.

Barok üslûbunu yansıtan sebil oval planlı olup caddeye açılan üç cephesi üç bölüme ayrılmıştır. En altta yaklaşık 110 santimetreye kadar yükselen sathî duvar pâyecikleri ve profilli yatay silmelerle hareketlendirilmiş kaidesi yer alır. Silme ve duvar pâyecikleriyle yatay dikdörtgenler meydana gelen kaide

kısmı ortalarında beyzî madalyonlara sahip, silmeleri akant yapraklarıyla zenginleştirilmiş kartuşlarla bezenmiştir. Etek kısmının üstünde madenî şebekeli üç pencere vardır. Altışar adet su verme açıklığı bulunan şebekelerden ortadaki ikisi yandakilerden farklıdır. XX. yüzyıl başlarına ait fotoğraflarda iki yandaki şebekelerin ortadakiyle aynı olduğu görülmekte ve bunların yenilendiği anlaşılmaktadır. “S” ve “C” kıvrımlı, dalgalı hatlı, asimetrik kemerli pencerelerin akant yaprağını hatırlatan dekoratif tepelikleri mevcuttur. Aralarında sathî duvar pâyecikleriyle sütunçeler bulunur. En üstte Sünbülzâde Vehbî Efendi’ye ait dört satırlık kitâbe yer alır. Sebili yarım daire formlu bir saçak örter. Saçağın altındaki kalem işi bezemeler günümüze ulaşmamıştır. Sebilin kapısı avluya açılmaktadır. Sebilin üstünde yer alan sıbyan mektebi açık ve kapalı olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Kare planlı olan kapalı birimin batı cephesi hariç bütün cephelerinde dört adet basık kemerli pencere vardır. Kapı, batı cephesinde üst kata çıkışı sağlayan merdivenin sahanlığına bağlanan koridora açılmakta, koridorun güneyinde dışa açılan galeri bölümü bulunmaktadır. Mektebin alt katında türbedara ve görevlilere ait iki oda mevcuttur. Odaların önünde revak kısmı yer alır. Batısındaki merdivenin altında üç adet abdest alma kurnası, merdivenin

kuzeyinde üç tuvalet ve bir lavabo vardır. Ahşap tavanlı mektep kurşun kaplı kırma bir çatıyla örtülüdür. Caddeye bakan cephesinde bir kuş evi görülür. Avludaki yer cümle kapısının tam karşısındadır. Mermer çeşmenin cephesinde “mâşallah” yazısı, “h. 1215” tarihi ve III. Selim’in tuğrası vardır. Çeşme aynası akant yapraklarıyla bezelidir.

BİBLİYOGRAFYA

İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 47; Yıldız Demiriz, Eyüp’te Türbeler, Ankara 1989, s. 77-79; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 246-251; a.mlf., “Eyüp Mihrişah ve Şah Sultan Türbelerinin Kitabeleri Işığında Mihrişah Kadın Meselesi”, Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu V: Tebliğler, İstanbul 2002, s. 122-125; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 265-268; II, 27,

144, 157, 216-217, 220-221, 236; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 777-779; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 132-133; Süleyman Berk, "Eyüpsultan'da Celi Sülüs Kuşak Yazılar", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu V: Tebliğler, İstanbul 2002, s. 109-110; H. Örcün Barışta, "Eyüpsultan'da Kuşevleri", a.e., s. 72-75; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu Geç Dönem Ağaç İşlerinin Eyüpsultan'dan Seçkin Örnekleri", a.e. VII: Tebliğler, İstanbul 2003, s. 84-89; Fahrettin Bozdağ, "Sıbyan Mektebleri ve Eyüp'teki Sıbyan Mektebleri", a.e., VIII: Tebliğler, İstanbul 2004, s. 132-133; Doğan Kuban, Osmanlı Mimarisi, İstanbul 2007, s. 548-550; Behçet Ünsal, "İstanbul Türbeleri Üzerinde Stil Araştırması", VD, sy. 16 (1982), s. 88; Hale Tokay, "Şah Sultan Külliyesi", DBİst.A, VII, 127.

Sevgi Parlak

ŞAH VELİYYULLAH

(شاه وليّ الله)

Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullāh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkī (ö. 1176/1762)

Hindistanlı âlim ve ıslahatçı.

14 Şevval 1114 (3 Mart 1703) tarihinde Delhi şehrine bağlı Muzaffernagar'da doğdu. Soyu baba tarafından Hz. Ömer'e, anne tarafından İmam Mûsâ el-Kâzım'a ulaşır. VII. (XIII.) yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'a yerleşmiş bir aileye mensuptur. Hayatına dair kaynaklarda yer alan bilgiler daha çok Enfâsü'l-ʿârifîn adlı eserindeki otobiyografisine dayanmaktadır. Dedesi Vecîhüddin ile babası Abdürrahim, Delhi ulemâsından olup her ikisi de el-Fetâva'l-Hindiyye'yi (el-Âlemgîriyye) hazırlayan heyette yer almıştı. Şeyh Muhammed Pühletî'nin kızı olan annesi Fahrünnisâ da dinî ilimlere vâkıftı. Şah Veliyyullah küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi. İlk öğrenimini babasının yanında gördü. Hindistan'da kendisinden en çok istifade ettiği hocası Şeyh Muhammed Efdal es-Siyâlkûtî'dir. Henüz on dört yaşında iken seyrü sülûkünü tamamlayarak bir Nakşibendî şeyhi olan babasına intisap etti ve ölümünden önce ondan hilâfet aldı. Babasının vefatından (1131/1719) sonra onun kurduğu Rahîmiyye Medresesi'nde ders okutmaya başladı. On iki yıl süren bu faaliyet neticesinde çevresinde geniş bir talebe halkası oluştu. Şah Veliyyullah on dört yaşında iken dayısı Ubeydullah'ın kızıyla evlendi ve bu hanımından Muhammed adlı oğlu dünyaya geldi. Hanımının vefatı üzerine Seyyid Senâullah Pânîpetî'nin kızıyla nikâhlandı. Hindistan'da başlattığı dinî irşad faaliyetini kendisinden sonra sürdürecek olan oğulları Abdülazîz, Refîuddin, Abdülkādir ve Abdülganî ile Emetülazîz adlı kızı bu hanımından doğdu. 1143'te (1731) hac vazifesini ifa etmek amacıyla gittiği Mekke ve Medine'de yaklaşık on dört ay kaldı. Bu sırada özellikle hadisle ilgilendi, İslâmî ilimlerin diğer dallarındaki bilgilerini arttırdı, ayrıca talebe okuttu. Onun, hocaları arasında Medine'deki Ebû Tâhir Muhammed b. İbrâhim el-Kürdî'nin ilmî ve tasavvufî hayatından önemli derecede etkilendiğini

belirtir. Hindistan’a dönünce Rahîmiyye Medresesi’nde yeniden ders okutmaya başladı, daha çok hadis ve tefsir ilimlerine ağırlık verdi. Kısa zamanda sayıları artan öğrencilerine medrese binası kâfi gelmeyince Sultan Muhammed Şah’ın desteğiyle kendisine daha geniş bir bina tahsis edildi. Sonraları Delhi Dârülulûmu diye şöhret bulan medrese, Hindistan’daki üç değişik dinî eğitim geleneğinin (Delhi, Leknev, Haydarâbâd) tefsir ve hadise ağırlık veren önemli birimini oluşturdu ve bir dârülhadis vazifesi gördü (bk. DÂRÜLULÛM). Şah Veliyyullah 29 Muharrem 1176 (20 Ağustos 1762) tarihinde Delhi’de vefat etti ve Eski Delhi’deki Münhediyân Mezarlığı’nda babasının yanına defnedildi.

Eserleri. Arapça ve Farsça bilen, velûd bir müellif olan Şah Veliyyullah’ın bu iki dilde yazıldığı pek çok eseri bulunmaktadır. Kesin sayısı tesbit edilemeyen eserlerinin önemlileri şöylece sıralanabilir: Tefsir. 1. Fetḥu’r-raḥmân fî tercemeti’l-Ḳurʾân. Farsça bir Kur’an tercümesidir. Bazı kaynaklarda eserin, Nâsırüddin Muhammed b. Abdullah b. Korkmas’a ait (ö. 882/1477) Fetḥu’r-raḥmân fî tefsîri’l-Ḳurʾân adlı Arapça kitabın (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1232-1233) Farsça tercümesi olduğu kaydedilmekteyse de (Hamîdullah, s. 131) yeni çalışmalar eserin Dihlevî’ye ait olduğunu ortaya koymuştur (Ahmad Khan, V/1 [1982], s. 37-44). İlk baskısı müellifin hayatında gerçekleştirilen (1156/1743) eserin (diğer baskıları için bk. World Bibliography, s. 356-362) yeni neşirleri de yapılmıştır (meselâ Karaçi 1983). Fetḥu’r-raḥmân’ın Mevlânâ Muhammed Hayreddin Hindî Haydarâbâdî tarafından et-Tefsîrü’l-Cemâlî ale’t-tenzîli’l-celâlî adıyla yapılan Türkçe tercümesi dört cilt halinde basılmıştır (Bulak 1294; tanıtımı için bk. Muhammed Hamîdullah, s. 131; World Bibliography, s. 464-465). 2. Muḳaddime der Fenn-i Terceme-i Ḳurʾân (Muḳaddime fî ḳavânîni’t-terceme). Kur’an mütercimlerinin dikkat etmesi gereken hususlara dair bir risâledir. Hıfzurrahmân Sevhârevî eseri Urduca’ya çevirmiştir (Burhân, XV/4 [1945], s. 232-248; XV/5 [1945], s. 294-300). 3. el-Fevzü’l-kebîr* fî uṣûli’t-tefsîr. Çeşitli baskıları ve tercümeleri bulunan Farsça muhtasar bir eserdir (Delhi 1296, değişik mütercimlerce yapılmış Arapça tercümeleri için bk. Fevzü’l-kebîr, T. trc. Mehmed Sofuoğlu, s. 118; Brockelmann, II, 614). Eserin Arapça tercümelerinden biri Süleyman el-Hüseynî en-Nedvî tarafından gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1405/1984, 1407/1987). el-Fevzü’l-kebîr’i Mehmet Sofuoğlu aynı adla Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1980). 4. Fetḥu’l-ḫabîr bimâ lâ büdde min ḥıfẓıhî fî ʿilmi’t-tefsîr. el-Fevzü’l-

kebîr’in tekmilesi kabul edilen risâle özellikle Abdullah b. Abbas’ın garîbü’l-Kur’ân’la ilgili açıklamalarını içerir (Leknev 1314). Ayrıca el-Fevzü’l-kebîr ile yapılmış değişik baskıları bulunmaktadır (Kahire 1295; Delhi 1296). 5. Teʾvîlü’l-eḥâdîs̱ fî rumûzi ḳıṣaṣi’l-enbiyâʾ. Kur’ân-ı Kerîm’deki peygamber kıssalarına dair tasavvufî yorumları içeren bir eser olup Gulâm Mustafa el-Kāsımî tarafından neşredilmiştir (Haydarâbâd 1966). Eseri J. M. S. Baljon, A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Shāh Walī Allah’s Ta’wīl al-Ahādīth adıyla İngilizce’ye (Leiden 1973), G. N. Jalbani Sindî diline (Haydarâbâd 1964) ve İngilizce’ye (Ta’wīl al-Ahādith, Lahore 1973) tercüme etmiştir.

Hadis. 1. el-Erbaʿîn. Müellifin Medine’de bulunduğu sırada hocası Ebû Tâhir Muhammed elMedenî’den aldığı, Hz. Ali’ye ulaşan muttasıl senedli kırk hadisi içermektedir (nşr. Enver Muhammedî, Leknev 1319). 2. ed-Dürrü’s̱-s̱emîn fî mübeşşirâti’n-nebiyyi’l-emîn (Delhi 1890). Kırk hadis alanındaki diğer bir çalışmasıdır (Delhi 1890). Ayrıca İkbâl Ahmed Fârûkī tarafından yapılan Urduca tercümesiyle

birlikte yayımlanmıştır (Pakistan [?], 1368). 3. Şerḥu terâcimi ebvâbi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî (Haydarâbâd 1321; nşr. Şerefeddin Osman, Haydarâbâd 1402/1982). 4. el-İrşâd ilâ mühimmâti ʿilmi’l-isnâd. Dihlevî’nin hac dönüşünde kaleme aldığı bir risâledir (Delhi 1889). Müellifin Risâle-i Basîṭa fi’l-esânîd adlı Farsça bir risâlesinin bulunduğu da kaydedilmektedir. 5. el-Muṣaffâ Şerḥu’l-Muvaṭṭaʾ. İmam Mâlik’in eseri için yazılmış Farsça bir şerhtir. Müellif kitabın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetini esas alarak önce içerdiği hadisleri fıkıh kitaplarındaki tertibe göre sıralamış, ardından bunlarla ilgili âyetleri Farsça tercümeleriyle birlikte eklemiş, ayrıca bazı garîb kelimeleri açıklamıştır (I, Delhi, ts.; II, Delhi 1293/1876). el-Muṣaffâ’nın Urduca iki muhtasar tercümesi bulunmaktadır (Al-Rahīm, I/5 [1963]; nşr. S. Abdullah, Kalküta 1294). 6. el-Müsevvâ fî eḥâdîs̱i’l-Muvaṭṭaʾ. el-Muvaṭṭaʾın Arapça şerhi sayılabilecek bu çalışmada eserden faydalanacak olanlara çeşitli kolaylıklar sağlanmış, Mâlikî fıkhına aykırı olan bazı Hanefî ve Şâfiî görüşlerine de yer verilmiştir (Delhi 1876; Beyrut 1403/1983).

Akaid ve Kelâm. 1. el-ʿAḳīdetü’l-ḥasene (Ḥüsnü’l-ʿaḳīde) (Leknev 1962). S. Seccâd Ali Asifâbâdî tarafından Urduca’ya çevrilmiştir (Aligarh, ts.). 2.

Ḳurretü’l-ʿayneyn fî tafḍîli’ş-Şeyḫayn. Şîa’nın Hz. Ebû Bekir ile Ömer’e yönelik ithamlarına cevap veren Farsça bir eserdir (Delhi 1320; Lahor 1976). Ahmed Ali’nin yaptığı Urduca tercümesi altı cilt halinde neşredilmiştir (I, IV, VI, Luknov 1296; II, III, V, Agra 1295). 3. el-Muḳaddimetü’s-seniyye fi’l-intiṣâr li’l-fırḳati’s-Sünniyye (Delhi, ts.). İmâm-ı Rabbânî’nin bazı Şiî âlimlerinin aşırı görüşlerine cevap mahiyetindeki (Risâle der) Redd-i Revâfıż adlı eserinin Arapça tercümesi ve şerhi olup Şah Veliyyullah’ın Medine’deki hocası Şeyh Ebû Tâhir’in ricası üzerine kaleme alınmıştır. 4. İzâletü’l-ḫafâʾ ʿan ḫilâfeti’l-ḫulefâʾ (Birîlî 1286/1869; Lahor 1976). Siyasî otoritenin hilâfetten saltanata dönüşmesi hakkında önemli bir eser kabul edilen bu Farsça risâlenin biri Abdüşşekûr Fârûkī (Leknev 1329), diğeri Abdüşşekûr Fârûkī, İnşâallah Kandehlevî ve Hamîdürrahmân Kandehlevî (I-II, Karaçi, ts.) tarafından gerçekleştirilmiş Urduca tercümeleri bulunmaktadır.

İslâm Hukuku. 1. ʿİḳdü’l-cîd fî aḥkâmi’l-ictihâd ve’t-taḳlîd (Delhi 1344). Eseri Sâcidürrahmân Sıddîkī Kandehlevî Urduca’ya tercüme etmiş (Karaçi 1379), bazı bölümlerini Muhammed Dâvûd Rehber İngilizce’ye çevirmiştir (MW, LV/4 [1955], s. 346-358). Eserin Türkçe tercümesi Hayreddin Karaman tarafından gerçekleştirilmiştir (İctihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risâle adlı eser içinde, İstanbul 1982, s. 151-222). 2. el-İnṣâf fî beyâni sebebi’l-iḫtilâf beyne’l-fuḳahâʾi ve’l-müctehidîn (Delhi 1308; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1977; Beyrut, ts., I, 140-162, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa içinde; Kahire 1978). Risâlenin çeşitli Urduca tercümeleri bulunmaktadır (Hayret Dihlevî, Delhi, ts.; M. Abdüşşekûr Fârûkī, Leknev, ts.; Sadreddin Islâhî, Râmpûr 1952). Şükrü Özen eseri Türkçe’ye tercüme etmiştir (Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması başlıklı eser içinde, İstanbul 1987, s. 43-115).

Tasavvuf ve İslâm Felsefesi. 1. Ḥüccetullāhi’l-bâliġa*. Dinî hükümlerin hikmetlerine dair olan eserin birçok baskısı (nşr. M. Şerîf Sükker, Beyrut 1412/1992) ve Urduca, Türkçe, İngilizce tercümeleri yapılmıştır. 2. el-Büdûrü’l-bâziġa. Bir giriş ve üç bölümden meydana gelen tasavvuf, hikmeti teşri‘, kelâm ve İslâm felsefesiyle ilgili olan eser Hindistan’da Meclisi İlmî tarafından yayımlanmıştır (1935). Eserin Şah Veliyyullah Akademisi tarafından gerçekleştirilmiş bir baskısı daha bulunmaktadır (Haydarâbâd 1970). er-Raḥîm dergisi editörünce yapılan kısmî Urduca tercümesi bu

dergide neşredilmiştir (I/10 [March 1964], s. 17-30). 3. el-Ḳavlü'l-cemîl fî beyâni sevâʾi's-sebîl. Hindistan'da çok sayıda mensubu bulunan Nakşibendiyye, Kādiriyye ve Çiştiyye'deki seyrü sülûk âdâb ve erkânı hakkında olup (Kahire 1290) çeşitli Urduca tercümeleri vardır (Hürrem Ali, Bombay, ts.; Ali Bahâî Şeref Ali, Bombay, ts.; Muhammed Sürûr, Lahor 1946). 4. et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye. Tasavvuf ve kelâm alanında müellife yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır (Hindistan [?] 1355/1936; nşr. Gulâm Mustafa el-Kāsımî, Haydarâbâd 1387/1967). 5. Elṭâfü'l-ḳuds fî leṭâʾifi'n-nefs (Delhi, ts.; Gujrânvala 1964). Farsça olan eseri Hakîm Muhammed Mûsâ Urduca'ya (Lahor 1975), G. N. Jalbani İngilizce'ye (The Sacred Knowledge of the Higher Functions of the Mind, London 1982) tercüme etmiştir. 6. Lemeḥât. Mutasavvifenin varlık felsefesine dairdir (nşr. Gulâm Mustafa el-Kāsımî, Haydarâbâd, ts. [Şah Veliyyullah Akademisi]). İngilizce çevirisi G. N. Jalbani tarafından gerçekleştirilmiştir (Haydarâbâd 1970). 7. es-Seṭaʿât (Haydarâbâd 1964). Dihlevî'nin mutasavvıflara ait kozmoloji görüşlerini özetlediği bu eserini de G. N. Jalbani İngilizce'ye tercüme etmiş (Haydarâbâd 1970), G. N. Jalbani'nin bu iki çevirisi, D. B. Fry tarafından Sufism and the Islamic Tradition: Lamahāt and Sataāt of Shah Walīullāh adıyla yeniden yayımlanmıştır (London 1980). 8. el-Hemeʿât (Haydarâbâd 1964). Allah'a ulaşmanın yollarını anlatan Farsça bir eser olup Muhammed Sürûr tarafından yapılmış Urduca tercümesi yanında (Lahor 1946), Urduca bir tercemesi daha bulunmaktadır (Taṣavvuf kî Ḥaḳīḳat aur uskâ Felsefe-i Târîḫ, Deoband 1969). 9. el-Ḫayrü'l-kes̱îr ev ḫazâʾinü'l-ḥikme (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 2008).

Biyografi, Vasiyetnâme. 1. Enfâsü'l-ʿârifîn. Dihlevî'nin aile büyükleri ve hocalarıyla ilgili eseridir. "el-Cüzʾü'l-laṭîf fî tercemeti'l-ʿabdi'ż-żaʿîf" adlı bölümü müellifin otobiyografisini içermektedir (Delhi 1897, 1335). Seyyid Muhammed Fârûkī el-Kādirî tarafından Urduca'ya tercüme edilen eseri (Lahor 1974; Deoband, ts.) Hidâyet Hüseyin İngilizce'ye çevirmiştir ("The Persian Autobiography of Shâh Walîullâh al-Rahîm al-Dihlavî", Journal of Asiatic Society of Bengal, XIV [1912], s. 162-175). 2. Şâh Veliyyullāh ke Siyâsî Mektûbât (Shāh Walī Allāh's Political Letters). Müellifin Halîk Ahmed Nizâmî tarafından bir araya getirilen mektuplarıdır (Aligarh 1951, Urduca tercümesiyle birlikte Farsça metin; Delhi 1969). 3. el-Maḳāletü'l-vaḍʿiyye fi'n-naṣîḥa ve'l-vaṣıyye. Şah Veliyyullah'ın İslâm hukukunun

çeşitli konuları ve ekolleri, tasavvufla ilgili düşünceleri ve Hint-İslâm toplumunun kültürel durumu hakkındaki tesbitlerini içeren sekiz risâleden ibaret vasiyetnâme niteliğinde Farsça bir eserdir. Dihlevî'nin görüş ve düşüncelerini topluma benimsetmek için özellikle bu kitaba şerhler yazılmıştır. Şârihler arasında öğrencisi Kadı Senâullah Pânîpetî, Nevvâb Sâdık Hasan Han ve Urdu şairi Saâdet Yâr Han Rengîn sayılabilir (Hafeez Malik, "Shāh Walī Allāh's Last Testamet: al-Maqāla al-Wadiyya fī al-Nasıha wa al-Wasiyya", MW, LXIII/2 [1973], s. 105-118). 4. Risâle-i Dânişmendî. Eğitim ve öğretim metotlarından bahseden bu eseri (Delhi 1321) M. İkrâm Nedvî "Uṣûlü'd-dirâse ve't-taʿlîm" başlığıyla Arapça'ya tercüme etmiş (Baḥs̱ü'l-İslâmî, XXVII/4 [Leknev 1403]), eserin Urduca tercümesi er-Raḥîm dergisinde yayımlanmıştır (II/4 [1964], s. 5-11). Şah Veliyyullah'ın ayrıca es-Sırru'l-mektûm fî esbâbi tedvîni'l-ʿulûm (Delhi 1321; Urduca tercümesi Ebû İhyâ İmam Han tarafından yapılmıştır [Al-Rahīm, II/2 [1964], s. 5-11]) ve Dîvân-ı Şâh Veliyyullāh (İshak b. Muhammed İrfân tarafından

toplanan şiirler Leknev'de Nedvetü'l-ulemâ Kütüphanesi'nde bulunmaktadır) adlı eserleri vardır.

Literatür: Ali Muhammed Fakīr, Ḥayât-ı Ḥüccetü'l-İslâm (Delhi 1962); Abdul Qayyûm Mazâharî, Shāh Walī-Allāh Muhaddith Dihlavī (Kanpûr 1967); İsmail Godharawî, Walī Allāh (Lahor 1968); Mahmûd Fazle, A Study of Life and Works of Shāh Walī Allāh (Haydarâbâd 1972); Muhammed Rahîm Baksh, Ḥayât-ı Velî (Lahor 1972); A. D. Muztar, Shāh Walī Allāh: A Saint - Scholar of Muslim India (Islamabad 1979); S. A. A. Rizvi, Shāh Walī-Allāh and his Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India (Canberra-Australia 1980); G. N. Jalbani, Life of Shāh Walīullāh (Delhi 1981); Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, el-İmâm ed-Dihlevî (Küveyt 1405/ 1985 [Ricâlü'l-fikr ve'd-daʿve fi'l-İslâm serisinin IV. cildi olarak yayımlanan eser Yusuf Karaca tarafından İslâm Önderleri Tarihi Şah Veliyyullah Dehlevi 5 adıyla tercüme edilmiştir, İstanbul 1992]); A. J. Halepota, The Practical Theology and Ethics of Shah Waliullah of Delhi (doktora tezi, 1949, Oxford Üniversitesi); Abd el-Hamid Abd el-Aal, God, The Universe and Man in Islamic Thought: Contribution of Shāh Walīullāh of Delhi (1703-1762) (doktora tezi, 1971-72, London SOAS); M. I. Al-Qeisi, Some Religious and Political Aspects of Thought of

Shāh Walī Allāh of Delhi 1703-1762 (doktora tezi, 1977, Manchester Üniversitesi); Marcia K. Hermansen, Shāh Walī Allāh's Theory of Religion (doktora tezi, 1982, Chicago Üniversitesi); A. J. Halepota, Philosophy of Shāh Walī Ullāh (Lahor, ts); G. N. Jalbani, Teachings of Shāh Walī Ullāh (Lahor 1973); J. M. S. Baljdon, Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī 1703-1762 (Leiden 1986). Şah Veliyyullah'ın Urduca ve İngilizce pek çok makalesiyle ilgili olarak yayımlanmış bibliyografik çalışmalar bulunmaktadır (meselâ bk. Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography of Writings by and about Shāh Walī-Allah Dihlavī in English and Urdu", MWBR, VII/1 [1986], s. 56-65; M. K. Hermansen, "The Current State of Shāh Walī Allāh Studies", HI, XI/3 [1988], s. 17-30).

BİBLİYOGRAFYA

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-Fevzü'l-kebîr fî uṣûli't-tefsîr (trc. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 7-14; a.e. (trc. Mehmed Sofuoğlu), İstanbul 1980, s. 118; a.mlf., Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1990, s. 5-18; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1232-1233; Brockelmann, GAL Suppl., II, 614-615; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VI, 398-415; Muhammed Hamidullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyoğrafyası (trc. Macit Yaşaroğlu), İstanbul 1965, s. 131; İctihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risâle (haz. Hayreddin Karaman), İstanbul 1971, s. 139-149; A. D. Muztar, Shāh Walī Allah: A Saint-Scholar of Muslim India, Islamabad 1979; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 187, 253 vd.; a.mlf., İslâm ve Çağdaşlık (trc. Alpaslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990, s. 121, 125; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 1119-1121; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, el-İmâm ed-Dihlevî, Küveyt 1405/1985; World Bibliography of Translations of Meanings of the Holy Qur'an (haz. İsmet Binark - Halit Eren), İstanbul 1406/1986, s. 356-362, 464-465; Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması (haz. Şükrü Özen), İstanbul 1987, s. 11-42; G. N. Celbânî, Şah Veliyyullah'ın Hayatı (trc. Hasan Nureddin), İstanbul 2002; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 442-444; Aziz Ahmad, "Political and Religious Ideas of Shah Wali-Ullah of

Delhi”, MW, LII/1 (1962), s. 22-30; Ahmad Khan, “A Unique Manuscript of Fath al-Rahmân by Shāh Walī Allāh”, HI, V/1 (1982), s. 37-44; Kabir Ahmad Khan, “A Select Bibliography of Writings by and About Shâh Walî-Allâh Dihlavî in English and Urdu”, MWBR, VII/1 (1986), s. 56-65; M. K. Hermansen, “The Current State of Shah Walī Allāh Studies”, HI, XI/3 (1988), s. 17-30; Muhammad al-Faruque, “Some Aspects of Muslim Revivalist Movements in India During the 18th Century: The Activities of Shah Wali-Allah”, IC, LXIII/3 (1989), s. 19-41; Abdul Azim Islahi, “Shah Wali Allah’s Concept of Irtifaqat (Stages of Socio-Economic Development)”, Journal of Objective Studies, II/1, Aligarh 1990, s. 46-63; Arshad Islam, “Shāh Walī Allah Dehlavī: Some Aspects of His Life and Works (1703-1762)”, JPHS, LII/3 (2004), s. 81-110; Özgür Kavak, “Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî’nin Kendi Kaleminden Hayatı”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 17, İstanbul 2004, s. 117-145; A. S. Bazmee Ansari, “al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh”, EI² (İng.), II, 254-255.

Mehmet Erdoğan

Düşüncesi.

A) Din ve Hikmet. 1. Kur’an ve Hadis. Şah Veliyyullah dinî bilginin öncelikle Kur’an’dan öğrenilmesini, dolayısıyla toplumun her kesiminin doğrudan Kur’an’la irtibat kurup kendi seviyesine göre ondan yararlanmasını sağlamak amacıyla büyük gayret göstermiştir. Yaşadığı toplumda belâgat ve edebî ilimler bilinmeden Kur’an’ı anlamanın zorluğuna kanaat getirilerek sadece okunmasının yeterli görülmesi Şah Veliyyullah’ı meâl çalışmalarına yöneltmiştir. Kur’an’ı o dönemde Hindistan’da eğitim dili olan Farsça’ya tercüme etmesi yörenin âlimleri tarafından bid‘at ve sapıklıkla itham edilmesine yol açmışsa da o bu yöndeki çalışmalarını sürdürmüştür. İlim ehlinin ömürlerini yardımcı bilgileri öğrenmek ve hacimli tefsirleri okumakla geçirip Kur’an’ın özünü kavramaya vakit bulamamaları ona göre dinî hayatın gelişmesinin önündeki engellerin başında yer almaktadır. Bundan dolayı kendisi tefsir yazmamış, klasik bir tefsir usulü yerine Kur’an’ın daha iyi anlaşılmasına dair ilkeleri ortaya koymak maksadıyla el-Fevzü’l-kebîr’i kaleme almıştır. Öncelikle ihtilâfları asgariye indirecek ve ortak kabulleri öne çıkaracak prensipler üzerinde duran Şah Veliyyullah, gerekli gereksiz her konuya temas eden

tefsir kaynaklarından kaçınmayı tavsiye eder. Tefsir yazanların çoğunun kendi ilim dallarındaki teorik problemlere yoğunlaştıkları ve önemsiz ayrıntılara daldıkları için Kur’an’ın ana meselelerinden uzaklaştıklarını ileri sürer. Şah Veliyyullah, medrese ilimlerine vâkıf olmasına rağmen kendini daha çok Kur’an’ın vasıtasız talebesi olarak görür (el-Fevzü’l-kebîr, s. 17, 104-106). Kur’an’daki nesih konusuna değinen Şah Veliyyullah, ilk zamanlarda farklı muhtevadaki birçok âyetin hükmen mensuh kapsamına alındığını, halbuki müteahhir dönemdeki âlimlerin âyetler arasında anlam ilişkileri kurup mensuh kabul edilen âyet sayısını azalttıklarını, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ve Süyûtî’nin bunları yirmi bire indirdiklerini ifade eder ve kendisi sadece beş âyetin mensuh sayılabileceğini söyler. Nüzûl sebebi diye zikredilen hususlar, âyetlerin söz konusu olaylara dayanmasını değil benzeri olayların aynı anlam kapsamına girdiğini ortaya koyar. Ayrıca bazı âyetlerin hangi sebeple indirildiği âyetlerden anlaşılır. Dolayısıyla Kur’an’ı anlamak için nüzûl sebeplerini bilmek şart değildir. Kur’an’daki müteşâbihlerin ilim ehli tarafından anlaşılabileceğini belirten Şah Veliyyullah müteşâbihlere dair âyeti (Âl-i İmrân 3/7) bu şekilde anlamak gerektiğini kaydeder (a.g.e., s. 53-67, 82-84).

Şah Veliyyullah hadis ilmine de büyük önem vermiş, hadisi bütün ilimlerin esası ve dinî bilgilerin dayanağı kabul etmiş, bu sebeple Hindistan coğrafyasında muhaddis lakabıyla şöhret bulmuştur. Talebelerine Arapça’yı öğrendikten sonra hadis tahsiline İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾını Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî el-Masmûdî’nin rivayetinden okumakla başlamalarını tavsiye etmiştir. Kütüb-i Sitte’den üstün kabul ettiği ve bütün hadis metinlerinin kaynağı saydığı el-Muvaṭṭaʾa el-Muṣaffâ adıyla Farsça ve el-Müsevvâ ismiyle Arapça birer şerh yazmıştır. Fıkıh alanındaki ihtilâflarda hadisle amel etmenin gerektiğini söyleyen Şah Veliyyullah, benimsedikleri mezhebin dışında kalan mezhepleri dışlayan kimseleri hadislerle susturmuştur.

Ancak o, zamanındaki hadisçilerin çalışmalarını yeterli bulmaz, onları sadece sahih ve zayıf rivayetleri sayarak metinleri süratle tekrarlayıp durmakla itham eder (Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, I, 20, 442; II, 25). Sahih hadislerin ve özellikle fiilî sünnetin terkedilmesini uygun bulmaz. Gerektiğinde haber-i vâhidi bile delil olarak kullanır, gelecekle ilgili haberlerde ve mûcizelerin açıklanmasında bunlara yer verir. Öte yandan

mezhepler arası ihtilâflara yol açan birçok kuralın da Ebû Hanîfe zamanında değil sonraki fukaha tarafından tahrîc yoluyla belirlendiğini ve bu konuda birçok hadisin göz önüne alınmadığını ifade eder (a.g.e., I, 459-461). Bununla birlikte rivayetlerin yanında dirayete ve metin tenkidine dikkat eder, imam ve müctehidlerin zayıf rivayetlere dayanarak verdikleri hükümleri eleştirir.

2. Fıkıh ve İctihad. Hadislerle teyit edilen bir fıkıh sistemi oluşturmaya çalışan Şah Veliyyullah bütün Sünnî fıkıh mezheplerini öğrenip onlardan yararlanmayı amaçlamıştır. Nitekim ailesi içinde Hanefîliği öğrenmiş, Medine’de kendisinden çok faydalandığını söylediği Şâfiî âlimi Ebû Tâhir Muhammed b. İbrâhim el-Kürdî’den ders almış, İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı ile meşgul olmuş ve muhaddis kimliğinden dolayı Ahmed b. Hanbel’e yakınlık duymuştur. Allah’ın emirlerini genel ahlâk ilkeleri ve fıtrî prensipler gibi daima sabit kalanlarla zamana ve mekâna uyum gösterebilen hükümler şeklinde ikiye ayıran Şah Veliyyullah farklı ümmetlere farklı şeriatların gelmesini ve ahkâmın değişmesini bu çerçevede ele alır. Bu açıdan ictihadı “tafsilî delillerden fer‘î hükümlerin çıkarılması hususunda çaba gösterme” şeklinde tarif eder ve müctehidlerin farklı sonuçlara varmasını eş değerde görür (ʿİḳdü’l-cîd, s. 5-6). Bu konuda ictihad yerine zaman zaman re’y ve istinbat terimlerini de kullanır. İctihad çeşitlerini nasların açık anlamını ortaya çıkarma, istinbatla hüküm elde etme ve kıyas yapma şeklinde sıralar. Ona göre İslâm’ın ilk dört asrında ictihad faaliyeti yoğun biçimde gerçekleşirken sonraki dönemlerde yavaşlamıştır (Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, I, 438-439; el-İnṣâf, s. 55). Önceleri âlimler arasında birbirinin görüşünü benimsemek, fetvasına dayanmak veya mezhebine bağlanmak gibi uygulamalara fazla rastlanmazken III. (IX.) yüzyıldan itibaren mezhebe bağlılık ve IV. (X.) yüzyıldan sonra taklit yaygınlaşıp yerleşmeye başlamıştır. İlk dönemlerde muhakkik âlimler hem hadise hem re’ye ağırlık vererek meseleleri çözüyorlardı. Zira hadis bilgisi re’y olmaksızın amaca ulaştırmayacağı gibi re’y de sünnete dayanmayan görüş demek değildir. Şah Veliyyullah, Ehl-i hadîs ile Ehl-i re’y ekollerini karşılaştırırarak iki tarafın yöntemlerini uzlaştıran fakih hadisçilerin yaklaşımını tercih eder (Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, I, 447-449, 461-462). Müctehidleri tabakalara ayırırken farklı bir tasnifle mutlak müctehidi “müstakil” ve “müntesib” diye iki grupta ele alır. Müstakil müctehid, hüküm çıkarma usulünde tasarrufta bulunabilen ve meseleleri çözebilen,

müntesip müctehid ise imamının ictihad yöntemini izleyen, fıkhî delilleri bilen ve bunlardan hüküm çıkarabilen âlimdir. Bunlardan sonra gelen ve mezhep içinde otorite sayılmayan müctehidi "muharric", mezhep savunması yapan âlimi "mütebahhir", mezhep âlimlerine tâbi olanı da "mukallit" şeklinde nitelendirir (ʿİḳdü'l-cîd, s. 7-8, 26). Kendi zamanında birçok kişinin ictihad kapısının kapandığını ileri sürmesine rağmen Şah Veliyyullah, yeryüzünde Allah'ın hücceti konumunda bulunan âlimler sayesinde bu faaliyetin kesintiye uğramadığını belirtir (Ḥüccetullâhi'l-bâliġa, I, 442; el-İnṣâf, s. 63). Her asırda yeni meselelerin ortaya çıkması sebebiyle ictihad farz-ı kifâye çerçevesinde bir zorunluluk arzeder. İctihad yapılmaksızın fıkıh ilkelerini topluma mal etmek mümkün değildir. Bu gayreti gösterecek çağdaş âlimlere el-Muvaṭṭaʾın rehberliği çerçevesinde hareket etmelerini ve şer'î hükümlerdeki hikmetleri kavramaya çalışmalarını tavsiye eder. Ona göre hükümlerde gözetilen maksatları kavrayamayan veya bu maksatların bir amaç taşımadığını zannedenlerin anlayışı denize batırılıp çıkarılan iğnede kalan su kadar kıttır (Ḥüccetullâhi'l-bâliġa, I, 29). Şah Veliyyullah'ın fıkhî düşüncesinde helâl ve haramlar nefsi olgunlaştırma, dinî hayatı güçlendirme veya topluma hizmet etme sonuçlarından birini gerçekleştirmeye yöneliktir.

3. Kelâm ve Tasavvuf. Son dönem Hint âlimlerinden Şiblî Nuʿmânî, Şah Veliyyullah'ın doğrudan kelâm ilmine dair bir eser yazmadığını, dolayısıyla kelâmcılar arasında sayılmadığını, buna karşılık Ḥüccetullâhi'l-bâliġa'da dinin hakikatlerini ve esrarını ele aldığını, aslında kelâmın özünü de bu konuların oluşturduğunu belirtir (Târîḫ-i ʿİlm-i Kelâm, s. 86). Fazlurrahman da Şah Veliyyullah'ın kelâma geleneksel yapısından daha geniş bir çerçeve çizdiğini, İslâm'ın sosyal ve ekonomik adalet düşüncesine sosyolojik bir temel kurduğunu, bunu ayrıca tasavvufî bir anlayışa bağladığını ifade eder (Islam, s. 202-203). Şah Veliyyullah'ın eserleri incelendiğinde onun itikadî düşüncesinde kelâm ve tasavvufun iç içe geçtiği görülür. Kendisi de kelâmcıların çoğunun benimseyemeyeceği bazı ifadeleri kullandığını kabul eder; ancak o, bu tür görüşlerini âyet ve hadislerle teyit ettiğini ve bu konuda derunî ilim sahibi bazı âlimleri örnek aldığını söyler (Ḥüccetullâhi'l-bâliġa, I, 39-40). Ulûhiyyet hakkında konuşan kişilerin fayda sağlamayacak tartışmalardan kaçınmaları ve bunların yerine Allah'ın nimetleri üzerine yoğunlaşmaları gerektiğini vurgular, peygamberlerin de bunu tavsiye ettiğini belirtir. Özellikle esmâ ve sıfatlar için kullanılan

kelimelerin tevkīfî olması sebebiyle değiştirilemeyeceğini ve yorumlanamayacağını söyleyen Şah Veliyyullah bu konuda farklı te’villere ve aklî tasarruflara meydan verilemeyeceğini ileri sürer (a.g.e., I, 191-193, 252). Ancak bu yaklaşımı o daha çok avam için uygun görür; ilimde derinleşenlerin akıl, keşf ve ilham yoluyla bazı hakikatlere ulaşmalarının mümkün olduğunu belirtir. Aslında insanların inanmaya ve Allah’ı yüceltmeye eğilimli olduğunu, yaratıcıyı inkâr etmenin selim fıtrata ters düştüğünü ifade eder (a.g.e., I, 200-204, 234).

Ulûhiyyetle ilgili terimleri kullanırken İşrâkī ve tasavvufî felsefenin etkisinde kaldığı görülen Şah Veliyyullah sudûr nazariyesini destekler, fakat vâcibü’l-vücûdun hakikatinden sudûr eden ilk şeyin bazı felsefecilerin öne sürdüğü gibi akıl değil Allah’ın isimlerinin bütün mânalarını kendinde toplayan ism-i a‘zam olduğunu iddia eder. Esmâ-i hüsnânın gölgeleri ve yansımaları olan mümkin varlıklar günü geldiğinde ortadan kaybolup tekrar Allah’a döner ve O’nun zâtı dışında hiçbir varlık kalmaz (et-Tefhîmâtü’l-ilâhiyye, II, 27-28, 31-32, 41). Şah Veliyyullah, Cenâb-ı Hakk’ın âlemle ilgili tasarruflarında rahmân ismini öne çıkarır ve yaratma hadisesini ibdâ‘, halk, tedbir olmak üzere birkaç aşamada ele alır. İbdâ‘ mevcudatın ilk defa yokluktan varlığa çıkarılması, halk bir varlığın başka bir nesneden yaratılması (ilk insanın topraktan yaratılması gibi), tedbir ise yaratılan varlıkların bir maslahat ve hikmete göre düzen içinde işleyişlerinin sağlanmasıdır. Ayrıca kabz, bast, ihâle ve ilhamla mahlûkat üzerinde bir çeşit ilâhî rehberlik ve yönlendirmeden söz edilebilir. Kabz yaratıkları zarar ve tehlikelere karşı korurken bast yollarını açacak kolaylıklar sağlar; ihâle, içinde bulunulan konum ve şartları değiştirir, ilham da doğruya yönlendirmek için bazı bilgi ve işaretler verir (Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, I, 47-50).

Allah’ın hidayet ve rehberliğini insanlara ulaştırmakla görevlendirilen peygamberler başkalarının vâkıf olamayacağı derin meselelere nüfuz edebilecek kapasiteye sahip olup Allah tarafından korunmuştur. Her dönemde toplumlar kendilerine önderlik edecek günahsız insanların rehberliğine ihtiyaç duymuştur. Peygamberler fıtratın dört temel özelliğini oluşturan iç temizliği, Allah’a bağlılık, hoşgörü ve adalet ilkelerini yerleştirmek ve bunların önündeki engelleri kaldırmak için çalışır. Böylece insanların maddî güçlerini ıslah ederek melekî yönlerinin gelişmesine

yardımcı olurlar. Dinin temel prensiplerinde ve genel hükümlerde peygamberler müttefiktir, aralarındaki farklılıklar sadece şekil bakımındandır. Nebîlerin ismet sıfatı taşıması dinin korunması açısından zorunlu olup henüz bu görevi üstlenmedikleri dönemi de kapsamaktadır (a.g.e., I, 159-165, 243-256; II, 135-136, 558). Şah Veliyyullah'a göre peygamberliğin tasdik edilmesi için mûcize şart değildir; mûcizenin yanı sıra kesin aklî delil, ilâhî kitap veya ortaya konulan farklı hayat tarzı da delil sayılabilir. Nitekim Hz. Muhammed'in en büyük mûcizesi Kur'ân-ı Kerîm ve insanların mutluluğunu sağlayan dinî hükümlerdir (a.g.e., I, 37; el-Ḫayrü'l-keẟîr, s. 83). Mûcizelerin her zaman olağan üstü özellikler taşıması gerekmez. Onların bir kısmının âdetullah çerçevesinde cereyan etmesine rağmen sebepleri bilinmeyebilir ve nâdiren meydana geldikleri için insanlar tarafından mûcize şeklinde algılanır (Ta'wil al-ahadith, s. 91).

Şah Veliyyullah sahâbe, tâbiîn ve on iki imama büyük saygı gösterir, ancak peygamberler dışında kimsenin hatadan korunmadığını söyler, buna bağlı olarak Şîâ'nın mâsum imam teorisini reddeder. On iki imam birer kutub sayılmakla birlikte vahye mazhar olmamıştır. İmamların vahye benzer bir bilgiye sahip olabileceklerini iddia etmek nübüvvetin Hz. Muhammed'le sona ermiş olması ilkesine ters düşer. Ayrıca Şiî âlimlerinin Ehl-i beyt'in soyundan gelenlere övgüde bulundukları halde büyük sahabîleri itham etmeleri bâtıl bir anlayıştır (et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye, II, 294-295, 301). Bununla birlikte Şah Veliyyullah yaşadığı dönemde kendi bölgesinde çokça bulunan Şiîler'i tekfir etmeyi reddeder. Hatta Şîa'yı küfürle suçlamadığı için bazıları tarafından kendisi Şiîlik'le itham edilmiştir (Muztar, s. 116). Fakat Şah Veliyyullah'ın bir yandan Şîa'nın imâmet görüşünü tenkit ederken aynı zamanda nebîlerden sonra hakikate mazhar kılınan, kâmil, hakîm, velî gibi unvanlara sahip bazı ruhanî şahsiyetlerden söz etmesi tezat oluşturmaktadır (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 248-249; Baljon, Religion and Thought, s. 116-128).

İnsanın ölümden sonra hayatiyetini sürdürmesini sağlayan ruh "neseme" denilen ve canlılığı sağlayan bir unsur taşır. Ölüm anında bedenden ayrılan neseme kabir hayatı boyunca varlığını sürdürür. Ruhlar ise "hazîretü'l-kuds"te toplanarak küllî bir şahsiyete katılır. Kişinin dünyadaki davranışları doğrultusunda berzah âlemiyle bağlantılı olan ferdî ruhaniyeti kabirde acı veya mutluluk hisseder. Dünya hayatının bir uzantısı olan kabir âleminde

insanlar kendi nefisleri hakkındaki hükümleri ferdî olarak müşahede ederken haşirdeki dirilme sırasında toplu halde verilen hükme muhatap kalacaklardır. Âhiret hayatında insanların dünyada yaptıkları kötülüklere misliyle karşılık verilir; iyiliklerin kat kat ödüllendirilmesi ise güzel davranışların o hayattaki nuranî ortamı bereketlendirmesiyle ilgilidir (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 106-118; et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye, I, 200, 223-224, 296). Öte yandan fizik âlemin sona erme sürecini bilmenin imkânsızlığını vurgulayan Şah Veliyyullah'ın bir eserinde sözünü ettiği kıyamet anlamındaki büyük hadisenin (ed-dâhiyetü'l-kübrâ) kendi döneminden itibaren üç veya dört yüzyıl içinde vuku bulacağını söylemesi (et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye, I, 219, 307) nasların zâhiriyle uyuşmamaktadır.

Gençliğinde kendisine hırka giydirilen ve babası tarafından irşad icâzeti verilen Şah Veliyyullah tasavvuf geleneğini benimseyip özümsemiş, düşüncesinde temel öğelerden biri olarak bu geleneğe yer vermiştir. Babası vasıtasıyla Nakşibendî tarikatına intisap etmekle birlikte Kādirîlik, Çiştîlik ve Sühreverdîlik'le de ilgilenmiş, Medine'deki hocası ve mürşidi Ebû Tâhir el-Kürdî'den hilâfet almıştır. Tarikatlar arasında uzlaştırma faaliyetlerinin yanı sıra tasavvuf düşüncesinin tartışmalara yol açan iki önemli teorisini, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûdu ile İmâm-ı Rabbânî'nin vahdeti şühûdunu birleştirme yönünde çaba sarfetmiş ve bu konuda bir risâle yazmıştır. Allah'ı mutlak ve küllî varlık kabul eden İbnü'l-Arabî diğer bütün mevcudatı mutlak varlığın tezahürleri şeklinde görür. Bu sebeple ontolojik olarak sadece o tek varlığın mevcudiyetini öne çıkarır ve O'nu görünürdeki farklılıkların yegâne kaynağı sayar. Görünürdeki nesneler kendi başlarına varlıkları bulunmadığı için aynada görünen sûretler gibidir (Fuṣûṣü'l-ḥikem, s. 54-55, 61-62, 101-105). Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinde şehâdet âleminde olup bitenler -Platonik düşünceyi çağrıştıracak biçimde-asıllarına ait gölgelerden ibarettir. İmâm-ı Rabbânî ise bu görüşü eleştirerek gölgenin asıl varlıkla özdeşleştirilemeyeceğini ve yaratanla yaratılan arasında bütünlük kurulamayacağını söyler. Ona göre sadece şehâdet âlemindeki bir uyum ve birlikten yani antolojik bir monizm yerine fenomenolojik monizmden söz edilebilir. Zira görünen âlem ilâhî varlığın bir uzantısı değil O'nun yokluk (adem) üzerine yansıyan tecellilerinin sonucudur. Yokluktan geldiği için bu âlemin ilâhî varlığa benzer bir gerçekliği yoktur (Mektûbât, II, 3-7). Şah Veliyyullah, müslüman toplumlardaki ihtilâfları en aza indirmek amacıyla bu iki şahsiyetin

fikirlerini uzlaştırmaya çalışmış, iki teori arasında ciddi bir farklılığın bulunmadığını, benzer görüşlerin farklı ifadelerle dile getirildiğini iddia etmiştir. Görünür âlemdeki tezahürleri hem realite hem temsil açısından ele almanın mümkün olduğunu belirtmiş ve bunu bal mumu örneğiyle açıklamaya çalışmıştır. Bal mumundan yapılan şekiller farklı görünümlere sahip olsa da asılları bal mumudur. Şah Veliyyullah ayrıca, doğrudan tezahürle yokluk üzerine tecelli etme arasında büyük bir farkın bulunmadığını belirtmiştir (Siddiqi, II, 1569-1572; Ansari, XXXV/2 [1988], s. 201-202). Şah Veliyyullah, bu açıklamalarla İbnü'l-Arabî'nin içkin ulûhiyyet anlayışını yumuşatarak İmâm-ı Rabbânî'nin aşkınlık teorisine yaklaştırmaya gayret etmişse de aralarındaki farkı göz ardı etmiş ve meseleyi belirsiz hale getirmiştir. Öte yandan şehâdet ve gayb âlemleri arasında "âlem-i misâl" adını verdiği ruhanî bir alanın bulunduğunu kabul etmiş, Allah'ın vücut bulmasını murat ettiği nesne ve olayların misâl âleminde karşılık bulduktan sonra çeşitli formlara dönüşerek görünür âleme yansıdığını belirtmiştir. Burada somut durumlarıyla idrak edilen eşya ve hadiseler misal âlemindeki karşılıklarıyla uyum içinde olur. Şah Veliyyullah bunu rüyada görülüp sonra gerçekleşen olayların uykudaki soyut görünümlerine benzetir. Normal insanlara görünen bu temsiller peygamber ve velîlere daha belirgin halde zuhur eder. Misal âleminin varlığını ise kabirde veya kıyamet gününde amellerin çeşitli sûretlerde görüneceği veya cansız varlıkların dile geleceği yolunda rivayet edilen hadislere dayandırır. Ayrıca bu rivayetlerde geçen tasvirleri temsil şeklinde algılayıp başka mânalara yoranların hakikat ehli

olamayacağını söyler (Ḥüccetullâhi'l-bâliġa, I, 51-54, 198-199). Ona göre Allah'ın isim ve sıfatlarının maddî âlemde çokluk şeklinde tezahürü de (vahdetten kesrete geçiş süreci) misal âlemindeki ara oluşumlar ve irtibatlar sayesinde gerçekleşir. Bu aşamada mânalar temessül ederken çoğalmalar da meydana gelir (a.g.e., I, 292). Büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisinin izlerini taşıyan âlem-i misâl görüşü, Şah Veliyyullah'ın tasavvuf felsefesine bağlılığının bir sonucu olarak dinî düşüncesinde belirleyici rol oynamıştır. Ancak onun bu düşünceyi farklı maksatlar taşıyan hadislerle ilişkilendirip naslara dayandırmaya çalışması bazı anlam zorlamalarına yol açmıştır. Bununla birlikte Şah Veliyyullah sûfîliği sosyal hayattan tamamen el çekme şeklinde yorumlayanlara karşı çıkmış, birtakım farklı dinî uygulamalara kalkışan sahte sûfîleri sert bir dille eleştirmiştir. Nitekim

mezarlara tâzimde bulunmanın ve ölülerden yardım dilemenin büyük günah işlemekten veya müşriklerin Lât ve Uzzâ'ya yalvarmalarından farklı bir şey olmadığını söylemiştir. Şah Veliyyullah kanaatin Allah'ın verdiği nimetlerden feragat etmekten ibaret olmadığını belirtmiş, çalışmanın, kazanmanın ve topluma hizmet etmenin gerekliliği üzerinde durmuş, aktif bir dinî hayatın önemine vurgu yapmıştır. İnsanların dini öğrenmelerine yardımcı olmayan şeyhlere ve onların keramet iddialarına karşı halkı uyarmış, gerçek mânevî rehberliği onaylamakla birlikte herkesin dinî sorumluluğunu öncelikle kendi inisiyatifinde tutmasının önemini vurgulamıştır (et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye, I, 152-158; II, 49, 202, 289-291).

B) Toplum ve Siyaset. Cenâb-ı Hak, insan türüne sosyal hayatta mükemmele ulaşmaya çalışırken nasıl bir yol izleyeceği konusunda yaratılıştan bazı nitelikler lutfetmiştir. Nitekim insan herhangi bir sebep olmaksızın faydalı davranışlarda bulunma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla sosyal düzenlemeler yapmaya, ahlâkını geliştirmeye ve kendini olgunlaştırmaya yönelebilir. Ayrıca bunu estetik ölçüler içinde yerine getirmeye özen gösterir ve bundan haz duyar. Bunun ötesinde insanlar kendilerine sunulan imkânlardan daha iyi yararlanabilmeleri için yenilikleri keşfetme kabiliyetiyle donatılmıştır. Ancak bu özelliklerin pratiğe aktarılmasında bütün toplumlar aynı düzeyde değildir. Bedevî ve medenî topluluklar ihtiyaçlarını farklı şekillerde karşılar, seviyeleri yükseldikçe ihtiyaçları da artar ve bunların karşılanması için çeşitli yönetim modelleri ortaya çıkar. Nitekim tarihte insanlar asgari düzeyde sosyal davranışlar gösteren ilk topluluklardan şehir devletlerine, oradan belli bir düzen kurmak için güç kullanan monarşik yapılanmaya ve nihayet halifeliğin hâkim olduğu âdil topluma doğru yükselmiştir (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 119-123). Şah Veliyyullah'ın "irtifak" adını verdiği bu teorisinde İbn Haldûn'dan etkilenmiş olması muhtemeldir. Yine onun Hulefâ-yı Râşidîn döneminden sonra müslümanlar arasında yerleşen saltanat yönetimlerini geriye dönüş diye algıladığı anlaşılmaktadır. Bir medrese âlimi olmasına rağmen sosyolojik tahliller yapması, fıkhî hükümleri sosyal hayatın barış ve huzur ilkesine dayandırması onu çağdaşlarına oranla daha ilgi çekici bir konuma getirmiştir (krş. Abbot, LII [1962], s. 122). Şah Veliyyullah'a göre hükümdarlar arasında çıkan sorunlar üst otoriteyi temsil eden ve halka güven veren bir halifenin varlığını zorunlu kılar. Halife herkesin menfaatini gözeten, halkın sevgisini kazanan, kararlarında isabet bulunan, mevcut

şartları gözetmede gerçekçi davranan bir yöneticidir. Ayrıca hilâfetin zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki boyutu vardır. Zâhirî hilâfet, toplumun korunması ve ihtiyaçlarının giderilmesini sağlarken diğeri ilmî ve ahlâkî rehberliği yerine getirir, bu ikincisinde âlimler de rol oynar (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 145-147; et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye, I, 8-9). Şah Veliyyullah bazı hadis rivayetlerine dayanarak halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini kabul eder ve halifeye karşı isyan etmenin meşruiyetini yalnızca küfür şartına bağlar (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, II, 396-399).

Kendi dönemindeki siyasî meselelerle yakından ilgilenen Şah Veliyyullah, Bâbürlü hükümdarına, yönetici ve ileri gelenlerine gönderdiği mektuplarda ekonomik, idarî ve sosyal reformlar yapmalarını ve ülkeyi muhtemel saldırılara karşı güçlendirmelerini istemiştir. Onun önemli bir siyasî girişimi de Afgan hükümdarıyla temasa geçmesidir. Hindu gruplarının yayılmacı faaliyetlerini önlemesi ve müslümanların güvenliğini sağlaması için Ahmed Şah Dürrânî'ye mektup yollayarak onu Delhi bölgesine sefer yapmaya çağırmış, Hindistan'daki Bâbürlü yöneticilerinin kendi aralarında bölünüp cihad yapmaktan kaçındıklarını, dolayısıyla İslâm topraklarının kaybedilmesi tehlikesiyle karşı karşıya gelindiğini bildirerek harekete geçmesini istemiştir. Şah Veliyyullah'ın kısa dönemdeki amacı müslümanların dağılmaya mâruz kalmalarını önlemek, uzun vadede ise onların Hint alt kıtasında yeniden güçlü bir konum elde etmelerini sağlamaktı. Ahmed Şah, Rûhile bölgesi lideri Necîbüddevle ile birlik olarak 1760'ta Hindistan'a girmiş ve Şah Veliyyullah'ın vefatından kısa bir süre önce Hindular'la yaptığı savaşı kazanmıştır (Muztar, s. 140-163; Ghazi, s. 95-109, 126-131). Bununla birlikte Şah Veliyyullah'ın sadece Delhi yöresinin sorunlarıyla ilgilenmesi ve ülkenin diğer yerleri hakkında faaliyette bulunmaması eleştiri konusu yapılmıştır. Meselâ 1757'de İngilizler'in Bengal'i işgal etmesi ve Hindistan'ı sömürgeleştirmenin ilk adımını atması konusunda sessiz kalması şaşırtıcı bulunmuştur. Bazı tarihçiler, bunu mevcut şartlar içindeki öncelikler durumuyla açıklayarak Hindu hâkimiyetinin o sırada daha âcil bir tehdit oluşturduğunu ileri sürmüştür (Ghazi, s. 123-124; al-Faruque, LXIII/3 [1989], s. 35-36).

C) Eğitim ve Islahat. Eğitimde esas hedefin fıtratı korumak olduğunu söyleyen Şah Veliyyullah insanların tecrübeyle kazandığı örf, âdet ve kültürlerine fazlaca müdahale edilmesini yanlış bulur. Peygamberlerin geliş

amacı da toplumlarının mâkul şekilde devam eden yaşama biçimlerini bozan ve kültürlerine karışmış olan yanlışlıkları düzeltmektir. Nitekim peygamberler kendi toplumlarını örnek alınacak biçimde eğitmişler, onları diğer toplulukların doğru prensiplerine uyum gösterecek şekilde yetiştirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla eğitimcinin işi bozmak ve değiştirmek değil denetlemektir. Zaman ve mekânın değişmesiyle şeriatın değişmesi ilkesinin amacı da örf ve âdetlere ahkâm içinde yer temin etmek ve onları içselleştirmektir (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 265-266, 304-305; et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye, II, 20). Muhammed İkbal, sosyal değişim meselesi bağlamında Şah Veliyyullah'ın bu tesbitlerinin çok aydınlatıcı ve yeni tartışmalara ışık tutucu olduğunu vurgular (The Reconstruction, s. 136).

Sadece medreselerde ders okutmakla yetinen âlimleri örnek almayan Şah Veliyyullah içinde yaşadığı toplumu sorgulayan, meseleleri teşhis etmeye çalışan ve sorunların çözülmesi için çareler arayan bir tavır benimsemiştir. Dönemindeki müslüman Hint toplumunu tasvir ederken belli kesimler arasında sefahatin artık bir hayat standardı haline geldiğini, bunun gerektirdiği harcamaları karşılamak üzere insanlara ağır vergilerin yüklendiğini, durumun böyle devam etmesi halinde din ve ilimle meşgul olacak kimselerin kalmayacağını, mutlu azınlığın beklentilerini yerine getirmek için kitlelerin sürekli çalışmak

zorunda kalacağını belirtir. Bu durum halk tabakasında özentiye yol açmasının yanı sıra zenginlere yaranmaya çalışan şair, sanatçı ve derviş görünümlü dalkavukların çoğalmasına sebep olmaktadır. Bu ise geçmişte Bizans ve Sâsânî hânedanlarının tarihten silinmelerine yol açan duruma benzemektedir (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 305-307). Şah Veliyyullah'ın ıslah düşüncesi çerçevesinde müslüman toplumun dinamiklerine zarar veren, ümmetin kendisini temsil kabiliyetine ve yenilemesine engel olan iki temel problemin üzerine gitmeyi amaç edindiğini söylemek mümkündür. Bunların birincisi hilâfetin saltanata dönüşmesi, diğeri taklidin yaygınlaşmasıdır. Bu açıdan Şah Veliyyullah şeyhleri ve ulemâyı eleştirmekten kaçınmamış, toplumun her kesimine hitap ederek onlara sorumluluklarını hatırlatmıştır. Yeni neslin daha sağlam bir ilim anlayışı kazanabilmesi için iyi yetişmesine vurgu yapmış, Farsça kaleme aldığı vasiyetnâmesinde Arapça'nın öğrenilmesi, tefsirlere başvurmadan Kur'an'ın anlaşılması ve ardından diğer ilimlere geçilmesi gibi tavsiyelerde bulunmuştur (et-Tefhîmâtü'l-

ilâhiyye, I, 282-288; II, 495-496).

D) Tesiri. Şah Veliyyullah henüz hayatta iken çevresinde etkili olmuş, ölümünden sonra, hocalık yaptığı Delhi'deki Rahîmiye Medresesi mensupları tarafından görüşlerine sahip çıkılmış, önce Hindistan müslümanları arasında, ardından bütün İslâm âleminde şöhreti yayılmıştır. Başta Şah Abdülazîz olmak üzere oğulları, Murtazâ ez-Zebîdî, Senâullah Pânîpetî gibi talebeleri ve Ubeydullah es-Sindî gibi takipçileri onun düşünce ve ideallerinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Şah Veliyyullah hareketiyle özdeşleşen Rahîmiye Medresesi 1857'deki İngiliz işgali sırasında yıkılmışsa da, yakın zamanlarda Haydarâbâd'da onun eserlerinin neşri yanında görüşlerinin tanıtılması için yayınlar ve çeşitli etkinlikler yapan bir Şah Veliyyullah Akademisi kurulmuştur. Ölümünden sonra Şah Veliyyullah'ın görüşlerini esas alan, birbirinden farklı çeşitli gruplar ortaya çıkmıştır. Hanefî mezhebiyle hadis ilmini kaynaştırmaya çalışan Muhammed Kāsım Nânevtevî öncülüğündeki Diyûbend ekolü, onun muhaddis yönüne vurgu yapan torunu Şah İsmâil eş-Şehîd'in kurduğu ve Seyyid Nezîr Hüseyin'in devam ettirdiği Ehl-i hadîs ekolü ile akılcılığını esas alan Seyyid Ahmed Han'ın önderliğindeki modernist Aligarh ekolü bunların başında yer alır. Hatta kendisine yakınlık duymayan gelenekçi Berelvîler grubundan bazıları onun sûfî meşrebinden etkilenmiştir. Ancak bunların hiçbiri Şah Veliyyullah'ı aynen takip etmemiş, sadece görüşlerinden kendilerine uyan tarafları sahiplenmiştir. Onun değişik kesimler üzerindeki bu etkileri, Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh'un Mısır'da, Yeni Osmanlılar hareketinin Türkiye'de farklı çizgilere mensup gruplar üzerindeki etkilerini andırmaktadır. XX. yüzyılın başlarında Şiblî Nu'mânî, Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Muhammed İkbal gibi yenilikçi ilim adamı ve düşünürler üzerinde Şah Veliyyullah'ın belirgin bir etkisinden söz etmek mümkündür. Nitekim Şiblî, akılcı yaklaşımların zayıfladığı son dönemde Şah Veliyyullah'ın İslâm düşüncesine bir canlılık getirerek Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve İbn Rüşd'ün başarılarını bile geride bırakan bir süreç başlattığını ifade eder (Târîḫ-i ʿİlm-i Kelâm, s. 85). Modern dönemde müslümanlara geçmişleriyle bağlarını koparmadan düşünce sistemlerini gözden geçirme sorumluluğu yükleyen İkbal de bu yeni ruhu kendinde hisseden ilk müslüman şahsiyetin Şah Veliyyullah olduğunu belirtir ve onu son büyük kelâmcı olarak anar (The Reconstruction, s. 78, 97).

Bu tür övgülerin yanında Şah Veliyyullah'a bazı eleştiriler de yöneltilmiştir. Bunların arasında M. Zâhid Kevserî'nin farklı ictihadları dolayısıyla onu sert biçimde eleştirmesini zikretmek mümkündür. Şah Veliyyullah'ın büyük bir âlim olduğunu, hadis ilminin güçlenmesinde hizmetlerinin bulunduğunu söyleyen Kevserî bununla birlikte görüşlerinde bulanıklık görüldüğünü, müctehidlere cüretle karşı çıktığını, eserlerinde ilim ehlinin bile zor anlayacağı ağır ibarelerin bulunduğunu, Hanefî mezhebinden uzaklaştığını ve torununun sonradan mezhepsizliği tercih ettiğini ileri sürer (Ḥüsnü't-teḳāḍî, s. 116-118). Kevserî'nin daha ziyade üslûpla ilgili eleştirilerini bu tür bir suçlamaya dönüştürmesinin ne kadar uygun olduğu tartışılabilir. Diğer eleştirileri ise ilme büyük katkılar yapan bir kişi için üzerinde durulacak hususlar değildir. Öyle görünüyor ki Kevserî'nin Şah Veliyyullah'a asıl kızgınlığı onun Hanefî olmayan Ebû Tâhir'den etkilenmesi, kendi ifadesiyle fıkıh ve tasavvufta onun mezhebine kaymasıdır. Kevserî'ye göre her ne kadar Şah Veliyyullah bir eserinde (Füyûżü'l-Ḥaremeyn) Hanefî mezhebine dönüşüne işaret etmişse de el-İnṣâf, ʿİḳdü'l-cîd ve Ḥüccetullâhi'l-bâliġa gibi eserlerinde Hanefî mezhebini "kazma kürekle yıktığı için" affedilemez. Halbuki Şah Veliyyullah'ın mezhep içinde tercihler yaptığı bilinmektedir. Ayrıca Kevserî'nin ifadeleri göz önüne alındığında onun Şah Veliyyullah'ı kendi eserlerinden incelemediği, daha çok Keşmîrî'nin eleştirel yönü ağır basan Feyżü'l-bârî adlı kitabından etkilendiği anlaşılır (krş. Mezheplerin Doğuşu, s. 29-39).

Şah Veliyyullah'ın asıl sorgulanması gereken yönü müteahhirîn döneminde felsefî bir renge bürünen tasavvufî düşünce teorileriyle naslar arasında bir özdeşleştirmeye gitmesidir. Ancak bu da onun hem aile hem ilmî çevre itibariyle yoğun bir tasavvufî ortam içinde bulunması ve çok kültürlü Hint coğrafyasında yetişmesiyle bağlantılıdır. Hint düşüncesi tarih boyunca farklı ekoller arasında eklektizmin gerçekleştiği, birbirine zıt fikirlerden sentezlerin yapıldığı bir çeşitliliğe sahip olmuştur. Nitekim Şah Veliyyullah'tan hemen önce Ekber Şah döneminde İslâm'ın yerli inançlarla bir araya getirilip ortak bir dine dönüştürülmesi arayışı içine girilmiş, bazı âlimlerin sert tenkitleri neticesinde bu teşebbüs sonuçsuz kalmıştı. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle Hint öğretisi Upanişadlar arasında benzerliklerin kurulması onun eserlerine rağbetin artmasına ve yeni

yorumlara tâbi tutulmasına yol açmıştı. Öte yandan bâtınî ve gnostik düşüncelere açık yorumların yaygınlaşmasına karşı tepkiler VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Sultan Muhammed b. Tuğluk'un desteğiyle bir kısım Hint ulemâsı arasında İbn Teymiyye düşüncesinin tutunmasına sebep olmuştur. İki görüş arasındaki çatışma ve mücadeleler uzun yıllar etkisini sürdürürken denge arayışları da gündemden düşmemiştir (bk. HİNDİSTAN [Din]). Şah Veliyyullah, böyle bir geçmişe dayanan dinî hareketlerin hüküm sürdüğü bir dönemin siyasal açıdan istikrarsız ortamında yetişmiştir. Uzlaştırma ve sentez hareketinin etkileri onun eserlerinde açık biçimde görülmektedir. Bu da kısmen mezhep kalıpları yüzünden artan dinî ayrılıklara esneklik getirme isteğinden, kısmen de Hint kültür ortamının zenginliğinden ve sûfîliğin yoruma açık yapısından kaynaklanmıştır. Şah Veliyyullah'ın bir yandan Kur'an ve Sünnet akılcılığına yaptığı vurguya, bid'atlara karşı duruşuna, diğer yandan vahdeti vücûd ve âlem-i misâl gibi görüşlere olan bağlılığına bakıldığında onun uzlaşmaz gibi görünen İbn Teymiyye ile İbnü'l-Arabî düşünceleri arasında sentez yapmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Islahatçı yönü, eserlerinin muhtevası ve sık sık yaptığı alıntılar Gazzâlî'den etkilenmesinin göstergeleridir. İslâm düşünce tarihine katkısı, onun klasik ilim geleneğine bağlılığını sürdürürken modern öncesi bir dönemde disiplinler arası

ilişkiler, temel kaynaklar ve ictihad gibi alanlarda yenilikçi tavırlar sergilemesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1413/1992, tür.yer.; a.mlf., et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye (nşr. Gulâm Mustafa el-Kāsımî), Haydarâbâd 1387/1967, tür.yer.; a.mlf., el-Ḫayrü'l-kes̱îr ev ḫazâʾinü'l-ḥikme (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 2008, s. 83; a.mlf., el-Fevzü'l-kebîr fî uṣûli't-tefsîr (trc. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 17, 53-67, 82-84, 104-106; a.mlf., el-Müsevvâ Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ, Beyrut 1403/1983, I, 62-65; a.mlf., Ta'wil al-ahadith (trc. G. N. Jalbani), New Delhi 1990, s. 91; a.mlf., ʿİḳdü'l-cîd fî aḥkâmi'l-

ictihâd ve't-taḳlîd (nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1398, s. 5-8, 26; a.mlf., el-İnṣâf fî beyâni sebebi'l-iḫtilâf fi'l-aḥkâmi'l-fıḳhiyye (nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1398, s. 55, 63; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣü'l-ḥikem (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), s. 54-55, 61-62, 101-105; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul 1963, II, 3-7; Şiblî Nu'mânî, Târîḫ-i ' İlm-i Kelâm (trc. M. Takī Fahr-i Gîlânî), Tahran 1328, s. 85-91; M. Zâhid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳāḍî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Humus 1388/ 1968, s. 116-118; Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford 1969, s. 201-217; İctihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risâle (haz. Hayreddin Karaman), İstanbul 1971, s. 142-146; Fazlur Rahman, Islam, Chicago 1979, s. 202-203; A. D. Muztar, Shah Wali Allah: A Saint-Scholar of Muslim India, Islamabad 1979, s. 116, 140-163; S. A. A. Rizvi, Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India, Canberra 1980; Abdul Hamid Siddiqi, "Renaissance in Indo-Pakistan: Shah Wali Allah Dihlawi", A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Karachi 1983, II, 1557-1579; J. M. S. Baljon, Religion and Thought of Shah Wali Allah al-Dihlawi: 1703-1762, Leiden 1986; a.mlf., "Shah Waliullah and the Dargah", Muslim Shrines in India (ed. C. W. Troll), Delhi 1989, s. 189-197; Hafiz A. Ghaffar Khan, Shah Wali Allah: An Analysis of His Metaphysical Thought (doktora tezi, 1986), Temple University, s. 362-366; a.mlf., "Shah Wali Allah on the Nature, Definition and Classification of Knowledge", Journal of Islamic Studies, III/2, Oxford 1992, s. 203-213; a.mlf., "Shah Wali Allah (Qutb al-Din Ahmad al-Rahim)", Routledge Encyclopedia of Philosophy, London 1998, VIII, 732-735; Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması (haz. Şükrü Özen), İstanbul 1987, s. 15-40; G. N. Jalbani, Teachings of Shah Waliyullah of Delhi, New Delhi 1988; Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore 1989, s. 78, 97, 136-137, 196-197; M. K. Hermansen, "Contemplating Sacred History in Late Mughal Sufism: The Case of Shah Wali Allah of Delhi", The Heritage of Sufism (ed. L. Lewisohn - D. Morgan), Oxford 1999, III, 319-343; a.mlf., "Shah Wali Allah's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Lataif): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation", JNES, XLVII (1988), s. 1-25; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 97-148; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 55-62; Mahmood

Ahmad Ghazi, Islamic Renaissance in South Asia: 1707-1867, Islamabad 2002, s. 95-109, 123-163; Özgür Kavak, Şah Veliyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Shah Waliullah (1703-1762): His Religious and Political Thought (ed. M. Ikram Chaghatai), Lahore 2005; Hamid Naseem Rafiabadi, Saints and Saviours of Islam, New Delhi 2005, s. 130-191; Mehmet İlhan, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri, Ankara 2007; Muhammad Daud Rahbar, "Shah Wali Ullah and Ijtihad", MW, XLV/ 4 (1955), s. 346-358; Freeland Abbot, "The Decline of Mughul Empire and Shah Waliullah", a.e., LII (1962), s. 115-123; Hafeez Malik, "Shah Waliy Allah's Last Testament: al-Maqala al-Wadiyya fi al-Nasiha wa al-Wasiyya", a.e., LXIII (1973), s. 105-118; A. J. Halepota, "Shah Waliyullah and Iqbal, the Philosophers of Modern Age", IS, XIII/ 4 (1974), s. 225-233; K. A. Nizami, "Shah Waliullah of Delhi: His Thought and Contribution", IC, LIV/3 (1980), s. 141-152; M. Abdul Haq Ansari, "Shah Waliy Allah Attempts to Revise Wahdat al-Wujud", Arabica, XXXV/2, Leiden 1988, s. 197-213; Muhammad al-Faruque, "Some Aspects of Muslim Revivalist Movements in India During the 18th Century: The Activities of Shah Wali-Allah", IC, LXIII/3 (1989), s. 19-41; Abdul Azim Islahi, "Shah Wali Allah's Concept of Irtifaqat (Stages of Socio-Economic Developments)", Journal of Objective Studies, II/1, Aligarh 1990, s. 43-63; Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", JAOS, CXIII/3 (1993), s. 343-349; Muhammad al-Ghazali, "Universal Social Culture: An Emprico-Revelational Paradigm of Shah Wali Allah", The American Journal of Islamic Social Sciences, XI/1, Herndon 1994, s. 13-24; a.mlf., "Holistic Trend in Islamic Thought: Pioneering Contribution of Shah Wali Allah", HI, XVIII/4 (1995), s. 41-55; R. Geaves, "A Comparison of Ideas of Maulana Mawdudi (1903-1980) and Shah Waliallah (1703-1762): A Pure Islam or Cultural Heritage", IQ, XLI/3 (1997), s. 167-186; Muhammad Athar Ali, "A Critical Evaluation of Shah Wali Allah's Attitude to Ijtihad Vis-a-Vis the Views of the Other Jurists", HI, XX/1 (1997), s. 19-26; Abdul Ali, "The Style of Shah Wali-Allah as Arabic Author in Huccat-Allah al-Balighah in the Historical Perspective", IC, LXXVI/3 (2002), s. 83-92; Tasadduq Husain, "The Sufi Epistemology of Shah Waliullah", Journal of Objective Studies, XIV/ 1-2 (2002), s. 59-89; Jamil Farooqui, "Sociological Thought of Shah Wali Allah al-Dehlawi", IQ, XLVII/3 (2003), s. 177-196.

M. Sait Özervarlı

ŞÂH-ı ZİNDE

(شاه زنده)

Özbekistan’ın Semerkant şehrinde Kusem b. Abbas’ın türbesi etrafında zamanla oluşan yapılar topluluğu.

Şehrin kuzeyinde Efrâsiyâb tepesi diye bilinen yükseltinin güney yamaçları mahallî çevrede kutsal bir mevki olarak kabul edilmiş, bu alanın önemi bölgede İslâmiyet’in yayıldığı tarihlerden başlayıp yüzyıllarca sürmüştür. Bunun sebebi, Hz. Peygamber’in amcasının oğlu Kusem b. Abbas’ın İslâm dinini yaymak üzere bölgeye gelerek burada şehid olmasıdır. Kusem b. Abbas için yapılan kabir zamanla önemli bir ziyaretgâh olmuş, etrafında türbeler ve mezarlık başta olmak üzere birçok yapı inşa edilmiştir. Kusem b. Abbas’ın kabri “Şâh-ı Zinde” (yaşayan sultan) diye anılmış ve bu adlandırma bütün alanı tanımlar hale gelmiştir. Yapılar topluluğu kaynaklarda Mecmûa-i (Gûristân-ı / Kabristân-ı / Ârâmgâh-ı) Şâh-ı Zinde (Şâh-ı Zend) şeklinde geçmektedir.

1220’de Cengiz Han kumandasındaki Moğollar tarafından tahrip edilen eski Semerkant şehriyle birlikte mezarlık ve mezarlıktaki türbelerin temellerine kadar yıkıldığı anlaşılmaktadır. Moğol tahribatından kısmen kurtulmuş olan Kusem b. Abbas Türbesi ve Mescidi 1335’te yeniden ihya edilmiş, daha sonraki yıllarda tâdil ve tamirler sürmüştür. 1360’lı yıllardan itibaren mezarlık alanı olarak tercih edilen ve kutsal alan özelliğini kazanan bölge önemli bir imar faaliyetine sahne olmaya başlamıştır. XV. yüzyıl boyunca devam eden bu faaliyet Timur ve Uluğ Bey devirlerinde doruğa ulaşmasına rağmen XIX. yüzyılda yapılan tamir, tâdil ve ilâvelerle sürmüştür. Alanda XX. yüzyılda çeşitli tarihlerde önemli arkeolojik çalışmalar yapılmış, bu arada restorasyon faaliyetleri hız kazanmıştır. Bütün bu çalışmalara rağmen henüz tam olarak anlaşılamamış kalıntılar mevcuttur.

Bugün alana güney tarafında Uluğ Bey’in yaptırdığı âbidevî taçkapıdan (dervâze, 1434) geçilerek girilmektedir. Girişin yanlarında bulunan binalar günümüzde müze şeklinde kullanılmakta olup esasında mescid, dergâh ve

medrese gibi bölümlerden meydana gelmiştir. Doğu tarafındaki Devlet Kuşbek Medresesi 1813 tarihli bir bina iken batıdaki bölümler Uluğ Bey devrinden kalmadır. Uluğ Bey'in, oğlu Abdullah adına inşa ettirdiği bu kısım mescid ve değişik bölümlerden oluşan bir dergâhtır ve âbidevî taçkapıyla aynı zamanda 1435-1436'da yapılmıştır. Âbidevî taçkapıdan sonra yer alan binalar dar ve uzun bir sokak etrafında üç kısım halinde teşekkül etmiştir. Arazinin eğimine göre şekillenen sokak önce merdivenlerle varılan bir çardak teşkil eden ikinci taçkapıya, daha sonra en yukarı kısımda bulunan üçüncü taçkapıya varacak biçimde yapıların eksenini oluşturmakta ve en üst

kısımdaki küçük bir meydanda sona ermektedir. Kusem b. Abbas'a adanmış türbe ve mescidin içinde yer aldığı en üst kısımdaki yapılar arasında külliyenin mevcut en eski tarihli binaları bulunmaktadır. Arkeolojik çalışmalar, bu kesimde XI. yüzyıldan itibaren önemli bir imar faaliyetinin mevcut olduğunu gösteren temeller ve bina kalıntılarını gün ışığına çıkarmıştır. Kusem b. Abbas Türbe ve Mescidi eski yapı kalıntıları üstüne inşa edilmiştir.

Türbe ve ona bağlı mescid üst kısımda olup en üstte yer alan taçkapının doğu tarafından girilen bir koridorla irtibat halindedir. XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen mescide bu koridordan girilmektedir. Geniş ve derin giriş nişinden geçilen mescid ortası kare, yanları dörtgen biçiminde üç bölümlü olup orta mekân kubbeyle örtülüdür. Güneydoğu tarafındaki bir kapıdan türbenin ziyaretgâhına girilir. Mescidin doğusunda mescid ve koridorla ilişkili odalar bulunmaktadır. Ziyaretgâhla bu odalar arasında bir bölüm mevcuttur. Yapıların en güneyinde yer alan kısım türbedir. 1960'tan sonra yapılan çalışmalarda bu kısımda önemli değişikliklerin olduğu ve 735 (1335) tarihli türbe ve ziyaretgâhın Timurlu devrinde yer değiştirdiği anlaşılmıştır. Aslında günümüzdeki türbe bölümü şimdi ziyaretgâh olarak kullanılan bölümün giriş kısmını teşkil etmekteydi. Bütün bölüm mavi, beyaz ve yeşil rengin hâkim olduğu mozaik çinilerle kaplanmıştır. Sokağın karşı tarafında gerçekleştirilen kazılarda Karahanlı devrine tarihlendirilen bir medrese kalıntısı ortaya çıkarılmıştır.

Günümüze ulaşmış en eski türbe olan Hoca Ahmed Türbesi 751 (1350) yılına tarihlendirilmektedir. Yalnız cephesi ayakta kalan binanın planı

kazılarla belirlenmiştir. Kare planlı olan yapının, köşe kemerleri tarafından teşkil edilmiş sekizgen bir bölüm üstünde yer alan kubbeyle örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Dörtgen kriptasında fîrûze sırlı çinilerle kaplı bir sanduka vardır. Renkli sırlı ve sır altı tekniğiyle yapılmış çini tezyinatı olduğu görülmektedir. Kimin için inşa edildiği bilinmeyen 1360-1361 tarihli türbe de bu döneme aittir. İçte kare planlı yapıda mukarnaslı tromplar üstünde sekizgen kasnaklı kubbe vardır. Kriptası basık kubbeli olup sırlı tuğla tezyinatı göz alıcıdır. Bina daha sonraki türbeler için örnek teşkil etmiştir. 1372 tarihli Şâd-ı Mülk Aka Türbesi, Timur'un ablası Türkân Aka tarafından kızı Şâd-ı Mülk için inşa ettirilmiş kare planlı bir yapıdır. Orta kısımda yer alan bina, kare mekân üzerine gelen köşe kemerleriyle sağlanmış sekizgen bir bölüm ve üstünde yer alan onaltıgen bir kısım üzerinde bulunan kubbeyle örtülüdür. Dışarıda sivri bir dış kubbesi olan yapının yüksek bir giriş kemerine sahip cephesindeki yüksek niş mukarnaslıdır. Bina tuğla ve mozaik çini tezyinatlıdır. Orta kısımda yer alan 1376 tarihli Emîr Hüseyin b. Tuğluk Tekin Türbesi günümüzde önemli ölçüde harap durumda olan kare planlı bir yapıdır. Pîştâklı cephesi de önemli ölçüde yıkılmıştır. Sekizgen bir kısım üstünde onaltıgen tambur üzerindeki kubbeyle örtülüdür. Dış cephesi renkli sırlı tuğla ve renkli sırlı çinilerle kaplıdır, içeride aşağıdaki çini kaplamalar üzerine stuko tezyinat yapılmıştır. 1380 yıllarında inşa edilmiş olması muhtemel ve kimin için yapıldığı bilinmeyen, fakat Usta Ali ismiyle tanınan türbe kare planlı bir bina olup dış cephesindeki pîştâkıyla dikkat çekmektedir. Örtü sistemi, köşe kemerleri tarafından teşkil edilen sekizgen kısım üstündeki onaltıgen bölüm ve üzerindeki kubbeden meydana gelmektedir. Dış cephede sırlı tuğla, sır üstü tekniğiyle yapılmış çini geometrik desenler ve kitâbelerden oluşan bir tezyinat mevcuttur. İçeride ise yine sır altı tekniğiyle yapılmış çiniler bulunmaktadır. Emîr Burunduk Türbesi (782/1380) kare planlı bir bina olup örtü sistemi diğer türbelerdeki gibidir. Cephede tuğla ve sırlı tuğlalarla oluşturulmuş mozaik süsleme hâkimdir. İçeride alt kısımdaki sırlı çiniler hariç alçı tezyinat vardır. 787 (1385) yılında Timur'un kız kardeşi Şîrin Bike Aka için yapıldığı anlaşılan kare planlı türbe de orta kısımda yer almaktadır. Çift kubbeli binada dış kubbe sekizgen geçiş üstündeki onaltıgen kasnağa oturur. Geçiş bölgesinde renkli camlı pencereler, cephede ise pîştâk denilen yüksek bir taçkapı mevcuttur. Cephe mozaik çini kaplamalı iken içeride alt kısım dışında alçı kaplama tezyinat ve sır üstü altın yaldızlı çinilere yer verildiği görülmektedir. 788 (1386) tarihli

Emîrzâde Türbesi kare planlı bir yapıdır. Duvarlardan üç kör kemerle geçilen sekizgen bölüm üzerindeki onaltıgen kasnakla ulaşılan bir kubbeyle örtülüdür. Kubbe kaburga kemerlere sahiptir. Yapı sırlı çini ve sırlı tuğla süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Ulu Sultan Begüm'e atfedilen, ancak kimin için inşa edildiği bilinmeyen XIV. yüzyılın son çeyreğine ait türbe eski bir bina kalıntısı üzerinde yapılmış kare planlı bir yapıdır. İçeride çini kaplamalar bulunduğu kalıntılardan anlaşılmaktadır. Sadece cephesi kalmış olan binanın dışında sır üstü ve sır altı tekniğiyle yapılmış çini tezyinat mevcuttur.

Timur'un hanımı Toman Aka tarafından inşa ettirilen 1405 tarihli türbe, mescid, giriş mekânı ve taçkapıdan müteşekkil topluluk üst kısımda bulunmaktadır. Mescid üç bölümlü olup orta kısmı daha geniştir. Türbe, kare planlı kübik alt kısım üzerinde silindirik tambur üstündeki dış kubbesiyle dışarıdan dikkati çekmektedir. İçeriden kubbeye mukarnaslı köşe kemerleriyle geçilmektedir. Mescidin orta kısmı yıldız tonoz, yan kısımları üçlü tonoz bölmeleriyle örtülüdür. Mermerin de kullanıldığı tezyinatta sır üstü ve sır altı çinilerle birlikte mozaik çiniler de vardır. Kadızâde-i Rûmî Türbesi olarak bilinen ve yaklaşık 1430 yılına tarihlenen yapının kripta kısmında kazı ile ortaya çıkarılan iskeletin bir kadına ait olması bu türbenin başka bir kişi için inşa edildiğini göstermektedir. İki bölümlü yapıda küçük boyutlu türbe kısmı, kemerler üstündeki kare bir bölüm üzerinde alçı mukarnas dolgulu geçişli kubbesi olan bir örtü sistemine sahiptir. Geniş oda köşe kemerleri üstünde bulunan sekizgen bölmeli, iki aşamalı mimari teşkilât üzerindeki kubbeyle örtülüdür. Dış kubbelerin kasnakları ve soğan biçimi külâhları göz alıcıdır. Uluğ Bey devri mimarisinin güzel bir örneği olan türbenin dış tezyinatı sırlı çini ve sırlı tuğla tekniğiyle elde edilmiş elemanlar taşırken içeride mavi boyalı alçı tezyinat hâkim durumdadır. Mevcut türbeler arasında en geç tarihli olanı sekizgen planlı Aştek Türbesi XV. yüzyılın ilk yarısına aittir. İki kubbeli binanın sekizgen kısmı üzerinde bir tamburu olduğu bellidir. Yapıda sırlı tuğla süslemeler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Z. Shvab, “K istorii Slozheniia severnoi gruppy ansambliia Shakhi-Zinde”, Istoriia Materialnoi Kultury Uzbekistana, Tashkent 1964, V, 139-154; a.mlf. - N. B. Nemtseva, Ansambl Shakh-i Zinda, Tashkent 1979; N. B. Nemtseva, “The Origins and Architectural Development of the Shah-i Zindeh”, Iran, XV, London 1977, s. 51-73; C. P. Haase, “Temuridische Baukunst”, Westturkestan Referate zur Turkologischen Exhursion 1966, Hamburg 1968, s. 120-159; V. A. Bulatov - G. V. Shishkina, Samarkand, Tashkent 1986, tür.yer.; L. Golombek - D. Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, I, 233-252; D. Hill - O. Grabar, Islamic Architecture and its Decorations, Chicago 1964, tür.yer.; Gözde Ramazanoğlu, Orta Asya’da Türk Mimarisi, Ankara 1998, s. 133-174; G. A. Pugachenkova, “The Architecture of Central Asia at the Time of Timurids”, Afghanistan, XXII/3-4, Graz 1969-70, s. 15-27; B. Brentjes, “Grabungen am “Schah-i Sinda” im Samarkand”, Das Altertum, XXIV, Berlin 1978, s. 95-96; J. Feeney, “Memories of Samarkand”, Saudi Aramco World, XXXV/4, Houston 1984, s. 34-40; M. A. Lala Comneno, “De la Samarcande prémongole à la Samarcande timouride”, Environmental design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre, sy. 1-2 (1997-99), Roma 1999, s. 152-159; Yolande Crowe, “Samarkand”, EI^2 (İng.), VIII, 1034-1036.

A. Engin Beksaç

ŞAHÂDET

(bk. KELİME-i TEVHİD; ŞAHİT; ŞEHİD).

ŞAHÂLEMİYYE

(الشاه عالميّة)

Şahâlem b. Ebû Muhammed’e (ö. 880/1475) nisbet edilen bir tarikat

(bk. TARİKAT).

ŞAHHÂM

(الشحّام)

Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Abdillâh b. İshâk eş-Şahhâm el-Basrî (ö. 270/883 [?])

Basra Mu'tezilesi ileri gelenlerinden, kelâm ve tefsir âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Basra'da doğduğu, küçük yaştan itibaren çevresindeki ilmî muhitten etkilendiği, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf başta olmak üzere Mu'tezile âlimlerinden faydalandığı bilinmektedir. İsminden de anlaşılacağı üzere bir dönem iç yağı ticaretiyle uğraştı. Genç yaşta Basra'da ve Bağdat'ta katıldığı ilim meclislerinde yaptığı münazaralardaki başarısıyla dikkat çekti. Hocası Ebü'l-Hüzeyl'in ölümünden (235/ 849) sonra Basra Mu'tezilesi'nin lideri sıfatıyla hayatının sonuna kadar ders okuttu. Mu'tezile'nin itikadî bir mezhep haline gelmesinde önemli katkıları oldu. Yetiştirdiği talebeler Mu'tezile ekolünün gelişmesine ve güçlenmesine hizmet etti. Öğrencileri arasında Ebû Ali el-Cübbâî gibi meşhur âlimler bulunmaktadır (İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel, s. 5-6; Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 410, 451). Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ardından cedel metodunu uygulama konusunda ün yapan ve Mu'tezile'nin yedinci tabakasına mensup olan Şahhâm, Abbâsî Halifesi Vâsiḳ-Billâh zamanında Dîvânü'l-harâc'da görev yaptı. Ölüm tarihiyle ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte tercih edilen görüşe göre 270 (883) yılında Basra'da vefat etti.

Şahhâm'ın eserleri günümüze ulaşmadığından görüşlerinin bir kısmını Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi Sünnî müelliflerin yanı sıra Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât ve Kādî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile âlimlerince yapılan nakillerden öğrenilmektedir. Şahhâm'a göre âlem yaratılmıştır, ancak Allah her şeyi ezelî olarak bilir, ma'dûm da bir "şey"dir. Şey varlık sahasına gelmeden önce de şey niteliğini taşıyordu. Müteahhirîn Mu'tezile âlimlerinin çoğunun benimsediği bu görüşün ilk defa onun tarafından ele alındığı kabul edilir (EI2 [İng.], IX, 202-203). Şahhâm'a ve bazı Bağdat Mu'tezilîleri'ne göre bir şeyin var oluşu esnasında

nitelendirilmesi imkânsız bulunan hareketli, mümin, kâfir gibi özelliklerle var olmadan önce de nitelendirilmesi mümkün değildir. Ancak birleşik cisim (müellef) var oluş halinde bunlarla nitelendirilir. Şahhâm böyle bir ayırımı Allah'ın sıfatlarının tasnifi için yapmıştır. Buna göre mürîd, mütekellim, adl gibi sıfatlar fiilîdir (Eş'arî, s. 505).

Şahhâm'a göre Mu'tezile'nin genel kanaatine aykırı olarak bir fillin iki fâil (kādir) tarafından meydana getirilmesi câizdir. Ancak öğrencisi Cübbâî bu görüşü benimsememiştir. Abdülkāhir el-Bağdâdî, bazılarının Şahhâm'ın bu düşüncesiyle Sıfâtiyye (Ehl-i sünnet) arasında benzerlik kurduğunu, halbuki onun bu sözüyle iki fâilden her birinin bir tek fiili bedel yoluyla (bir nevi iştirak) meydana getirmesini câiz gördüğünü belirtir. Sıfâtiyye ise fiillerin oluşmasında iki yaratıcı (Allah-insan) kabul etmeyip Allah'ın fiiline "halk", kulun fiiline "iktisap" demiştir (el-Farḳ, s. 178; krş. Eş'arî, s. 199, 549-550). Şahhâm'a göre Allah âlemdeki varlık ve olayları yaratmadan önce de biliyordu. Yine Allah her şeyi başlangıçta bir sıfata büründürerek takdir etmiş ve onu bu sıfatla bilmiştir. Ancak nesne ve olaylar Allah tarafından yaratılmadan söz konusu sıfatla anılmaz. Buna bağlı olarak

filân için mümin, filân için kâfir denemez. Eş'arî ve İbn Hazm gibi âlimler, Şahhâm'ın bu görüşünü eleştirerek, kendi içinde tutarsız olduğunu ileri sürer (Maḳālât, s. 162; İbnü'l-Murtazâ, el-Ḳalâ'id, s. 55). Öte yandan öğrencisi Ebû Ali el-Cübbâî'nin kabir azabı hakkındaki sorusuna karşı Şahhâm, Dırâr b. Amr dışında hiçbir Mu'tezile âliminin kabir azabını inkâr etmediğini söylemiştir (İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel, s. 40). Yaşadığı dönemde Şahhâm'ın düşüncelerini benimseyenler Şahhâmiyye diye anılmıştır. Şahhâm'ın eserleri hakkında yeterli bilgi mevcut olmamakla birlikte genel anlamda reddiye ve Kur'an tefsiri hakkında çalışmaları bulunduğu, daha çok vücud-adem ve sıfatlar üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Ona nisbet edilen eserlerinin bir kısmı şunlardır: Kitâbü'l-İstiṭâʿa ʿale'l-Mücbire, Kitâbü'l-İrâde, Kitâbü Kâne ve yekûn, Kitâbü Delâleti'l-aʿrâż (İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 71-72, 280-281; Nader, s. 35).

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 162, 199, 415, 505, 549-550; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 217, 220; Kādî Abdülcebbâr, el-Muḥîṭ, s. 363; a.mlf., Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 280-281; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 178; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 71-72, 280-281; a.mlf., el-Münye ve’l-emel (nşr. T. W. Arnold), Haydarâbâd, 1316, s. 5-6, 40; a.mlf., el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi’l-ʿaḳāʾid (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 55; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, 410, 451; Albert N. Nader, Le système philosophique des Mu‘tazila, Beyrouth 1986, s. 35; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mu‘tezile Ekolü (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 71-72; W. M. Watt, “The Origin of the Islamic Doctrine Acquisition”, JRAS (1943), s. 234-247; D. Gimaret, “al-S̲h̲aḥḥām”, EI^2 (İng.), IX, 202-203.

Ramazan Biçer

ŞAHHÂMİYYE

(الشحّاميّة)

Mu‘tezile ileri gelenlerinden Ebû Ya‘kūb eş-Şahhâm’ın (ö. 270/883 [?]) mensuplarına verilen isim

(bk. ŞAHHÂM).

ŞAHIS

(الشخص)

Sözlükte “yüksekliği veya görünür cismi olan varlık; kişi, insan” anlamlarındaki şahs hukuk terimi olarak “haklara ve borçlara ehil olan varlık” demektir. Fıkıh literatüründe aynı mânanın “insan” kelimesiyle karşılanması dinî delillerle desteklenen ontolojik bir bakışa dayanmaktadır (aş.bk.). Hukukun en temel kavramlarından sayılan hak ve borçtan söz edilebilmesi şahsın mevcudiyetine bağlıdır. Bir başka anlatımla şahıs hakların ve borçların vazgeçilmez öğesidir. Bazı teorilerde taşınmaz mal üzerindeki bir kısım irtifak haklarının mahiyeti açıklanırken hak sahibinin şahıs değil gayri menkul olduğu ifade edilirse de bu, belirtilen ilişkide şahıs unsurunun bulunmadığı değil şahsın belirli olmadığı anlamındadır (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 234).

Hukuk terminolojisinde şahıs (İng. ve Alm. “Person”, Fr. “Personne”) “hukuk düzeni tarafından kendisine hak süjesi olma iktidarı tanınmış varlık” mânasındadır, dolayısıyla bu kavram tabii değil hukukî bir varlığı ifade eder. Roma hukukunda şahsı belirtmek için “persona” (oyuncunun sahneye çıkarken yüzüne taktığı, temsilî olarak canlandırdığı kişiliklere göre değişen maske) kelimesinin kullanılması da (Monier, s. 217-218) böyle bir bakış açısıyla izah edilerek Romalılar’ın, kişi olma iktidarının âdeta hukuk düzeni tarafından belirli kategorideki varlıklara giydirilmiş bir maske olduğunu düşündükleri söylenir (Akipek - Akıntürk, s. 229-230). Hukukun toplum düzenini sağlama amacı ve toplumun insanlardan meydana gelmesi, hukuk düzenince şahıs diye nitelenecek yegâne varlığın insan olması gerektiğini akla getirir. Bu ilkenin bir istisnası olarak hukuk tarihinde köle vb. bazı insanlar şahıs kabul edilmediği gibi insanlardan ayrı bağımsız bazı toplulukların “tüzel kişi” adı altında şahıs sayılarak kavramın kapsamında bir genişletmeye ihtiyaç duyulmuştur. Gaius ve Iustinianos’un Institutiones’lerinde olduğu üzere Roma hukukunda kişinin hukukuna başlarda yer verildiği gibi Kara Avrupası medenî hukuk kodifikasyonlarında da bu kapsamdaki ilişkilerin (aile, miras, eşya, borç ilişkileri) hareket noktasını şahıs oluşturduğundan kişinin hukuku ön planda tutulmuştur.

Ancak bu hukuk çevresine mensup kanunların hepsinde kişiler hukuku müstakil bir bölüm halinde düzenlenmemiştir. Meselâ İsviçre Medenî Kanunu ile onu takip eden eski ve yeni Türk medenî kanunlarının ilk kitabını kişiler hukuku oluştururken (yeni Türk Medenî Kanunu, md. 8-117) Fransız, İtalyan ve Avusturya medenî kanunlarında bu konu aile hukukuyla birlikte, Alman Medenî Kanunu'nda genel kurallar bölümünde düzenlenmiştir (Köprülü, s. 181). Öte yandan ceza hukukunda "şahıs aleyhine işlenen cürümler", ticaret hukukunda "şahıs şirketleri" biçimindeki ayırımlarda olduğu gibi değişik hukuk dallarına ait pozitif hukuk düzenlemelerinde şahıs kavramının merkezî bir role sahip bulunduğu görülür.

İslâm hukuk düşüncesinde şahsiyet konusunun erken dönem usul eserlerinden itibaren ontolojik bir esasa dayandırılarak ele alındığı, şahsiyetin esasını meydana getiren ehliyetin doğrudan "insan" ve "âdemî" kavramlarına bağlanıp insan olmanın haklara ve borçlara ehil olmak için yegâne şart olarak kabul edildiği, ehliyetin kendi iradesiyle haklar ve borçlar meydana getirebilme yönü temellendirilirken insanın sorumluluk üstlenen ve irade beyanına sonuçlar bağlanan bir varlık olma özelliğini vurgulayan âyetlere (el-A'râf 7/172; el-İsrâ 17/13; el-Ahzâb 33/72) atıflar yapıldığı görülür. İlk usul eserlerinden Taḳvîmü'l-edille'de ve onu izleyen birçok eserde ehliyet konusu incelenirken ilgili âyetlerde geçen emanet, zimmet ve ahid kavramlarından hareketle ismet (masuniyet, suçsuzluk karînesi), hürriyet ve mülkiyet hakları insana doğuştan tanınan haklar (hukūkullah) ve insan onurunun sabit olan vazgeçilmezleri (kerâmât) arasında zikredilir; dinî-hukukî hak ve sorumluluklar bağlamında şahsiyetin fikrî temelleriyle ilgili derin analizlere yer verilir (Debûsî, s. 417 vd.; Pezdevî, IV, 392 vd.; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 332 vd.; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 392 vd.). Hemen bütün hukuk dallarını ilgilendirmesi yanında dinî sorumluluklar açısından özel bir önem taşıyan ehliyet, fıkıh usulü eserlerinde bir teori halinde ele alındığı gibi bunun uzantısı olan meselelerle kişiler hukukunun diğer meseleleri fıkıh eserlerinin sistematiği içinde "hacr, me'zûn, bey' / büyû', nikâh, talâk, nafaka, nesep, velâyet, vesayet, vakıf, miras / ferâiz" gibi başlıklar altında incelenmiştir. XIX. yüzyılda İslâm ülkelerindeki kanunlaştırma teşebbüsleri içinde kişiler hukukuyla ilgili ilk çalışma, el-Aḥkâmü'ş-şer'iyye fi'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye adıyla Muhammed Kadri Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. Şahsın hukukuna dair hükümleri

aile hukuku ve miras hukuku konularıyla birlikte inceleyen ve bir kanun taslağı halinde kaleme alınan bu eser kanun şeklinde yürürlüğe konmasa bile Mısır hükümeti tarafından yayımlanmış ve yarı resmî bir hüviyet kazanmıştır.

Hukukta şahıs denince öncelikle gerçek kişiler yani canlı, belirli fiziksel ve doğal özelliklere sahip varlıklar (insanlar) akla gelir.

Fakat zamanla hukuk düzenlerince özel örgütlenme gerektiren bir amacı gerçekleştirmek üzere bir araya gelen insan toplulukları veya belirli ve sürekli bir amaca tahsis edilen mal toplulukları da birer varlık kabul edilerek şahıs diye nitelenmiştir. İnsanı belirtmek için gerçek kişi / hakiki şahıs, doğal kişi / tabii şahıs, fiziksel kişi, maddî kişi, bireysel kişi / ferdî şahıs; hukukun şahıs saydığı insan toplulukları ve mal toplulukları için tüzel kişi / hükmî şahıs, kolektif kişi, sosyal kişi, mânevî şahıs gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bazı gerekçelerle tüzel kişi karşıtı olarak gerçek kişi kavramının kullanılması eleştirilse de özellikle Türk hukuk doktrin ve uygulamasında bu kavramın benimsendiği görülmektedir. Tüzel kişiliğin dayandığı düşünce modern hukuk teorilerinde geniş biçimde tartışıldığı gibi fıkıhta bu tür bir kişilik telakkisinin bulunup bulunmadığı son dönem İslâm hukuku çalışmalarında yoğun şekilde gündeme gelmiştir. Buna olumlu cevap verenler bu yönde bir adlandırma olmasa da devlet, beytülmâl ve vakıf gibi kurumların yapısı ve işleyiş biçiminin İslâm hukukunda mânevî şahsiyet fikrinin mevcudiyetine delil teşkil ettiğine dikkat çekerler (meselâ bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 236-238, 256-270).

Gerek İslâm hukukunda gerekse modern hukuk düzenlerinde hayvanlar şahıs olarak kabul edilmez. Hayvanlara kötü davrananlar hakkında bazı cezalar öngörülmesi yanında fıkıhta hayvanların bakım giderlerinin bir hukukî yükümlülük şeklinde düzenlenmesi (bk. NAFAKA) bu varlıkların şahıs sayıldığı anlamına gelmez. İnsanî duyguları rencide etmesi veya sorumlu bir varlık halinde insana yaraşır davranılmasının istenmesi sebebiyle benimsenen bu tür ceza hükümleri veya görevler sonuçta insanların gözetilmesini hedeflemekte ve insanlara yönelik birer yükümlülük niteliği taşımaktadır. Yine insanın şahıs sayılması hayatta bulunması şartına bağlı olduğundan ceset hukukî anlamda kişi olarak değerlendirilmez. Ölüyle ilgili hakaret içeren sözlerin, onun hatırasına veya

bizzat cesede karşı işlenen saygısızca davranışların cezaî hükümlere konu olması da insanî duygu ve düşüncelere ya da ölenin mirasçılarının kişilik haklarının korunması düşüncesine dayanmakta, yani gerçekte yine yaşayan insanların korunması amacını gözetmekte veya onlara bir yükümlülük getirmektedir.

Modern hukuk düzenlerinde insanın şahıs kabul edilmesi istisnasız bir ilke olmakla birlikte hukuk tarihinde bazı insanlara şahıs muamelesi yapılmadığına dair birçok örneğe rastlanır. Eski zamanlardan beri bilinen ve köleleri hak sahibi değil eşya gibi hak konusu sayan kölelik kurumu uygulamaları bu örneklerin başında gelir. Bu kurum Ortaçağ'a kadar yaşamış, daha sonra esirlik ve toprak köleliği mahiyetinde XIX. yüzyılın sonlarına kadar dünyanın pek çok yerinde devam etmiştir. Roma hukukunda insanlar hür ve köle diye ayırıma tâbi tutulduğu gibi hür olmakla birlikte aile babasının (pater familias) egemenliği altında bulunanlar da esasen hak ehliyetine sahip kabul edilmediklerinden hukukî durumları bir bakıma kölelerinkine benziyordu. Bazı hukuk düzenlerinde ruhban sınıfına girenlerle küreğe veya sürgüne mahkûm edilenler de hukuk bakımından şahıs sayılmazdı. Meselâ Fransız hukukunda 1850 yılına kadar hukukî bir kurum halinde varlığını sürdüren medenî ölüm müessesesi bu insanların kişiliğini ve buna bağlı hakların büyük bir kısmını ortadan kaldırıyordu. Bu kimseler hukuken ölmüş kabul edildiğinden haklara ve borçlara sahip olma ehliyetini yitirir, siyasî haklardan yoksun hale gelir, evliyse bu bağları sona erer ve malları mirasçılarına geçerdi. Yine Roma hukukunun ilk dönemlerinde yabancılar (Roma vatandaşı olmayanlar) "jus civile" bakımından şahıs sayılmazdı. Yerli-yabancı ayırımı konusunda Cermen hukukunda da durum bundan farklı değildi (Akipek - Akıntürk, s. 238-239).

İslâm hukukunda her insanın şahıs sayılması ilkesinin yegâne istisnasını kölelik kurumunun kabul edilmesi oluşturur. Ancak fıkhın iki ana kaynağında yer alan bütün anlatımların ve düzenlemelerin, köleliğin tedrîcen kaldırılması ve var olduğu sürece bu konumdaki kimselerin belirli haklarının hukuk güvencesi altına alınıp onlara karşı muamelenin olabildiğince insanî ölçülere yaklaştırılması şeklinde özetlenebilecek iki hedefinin bulunduğu açıktır. Bu temel yaklaşımın uygulamaya yansıtılma düzeyi bir yana fıkıh doktrinlerinde ilgili âyet ve hadisler ışığında hukuk tarihinde benzerine rastlanmayan bir teorik çaba ortaya konarak kölelerin

özgürlüğe kavuşturulmasını özendiren çok sayıda düzenlemeye geniş yer ayrıldığı ve belirtilen hedeflere yardımcı olacak -mükâteb, ümmü'l-veled, müdebber gibi-statüler ve kurallar geliştirildiği görülür.

Şahsiyetin Başlaması ve Sona Ermesi. Genellikle benimsenen kural şahsiyetin çocuğun sağ olarak tamamıyla doğduğu anda başlamasıdır. Bunun gerçekleşmesi, çocuğun annenin vücudundan tamamıyla ayrılıp bağımsız bir varlık haline gelmesi ve canlı olarak doğması, yani annenin vücudundan ayrıldıktan sonra bir kere de olsa nefes alması şartlarına bağlıdır. Ayrıca çocuğun insan şeklinde doğması, sakatlığının bulunmaması, yaşamaya elverişli olması gibi şartlar aranmaz. Bu açıdan İsviçre, Türk ve Alman medenî kanunları, doğan çocuğun kişilik kazanabilmesini yaşama yeteneğine sahip bulunması şartına bağlayan Fransız Medenî Kanunu'ndan (md. 725, 906) ve en az yirmi dört saat yaşamış olma yanında insan biçiminde doğma şartını arayan İspanyol Medenî Kanunu'ndan (md. 30) ayrılır. Fakihlerin çoğunluğuna göre çocuğun sağ doğmuş sayılması için doğum olayı gerçekleştiği anda canlılık belirtilerinin görülmesi gerekir. Hanefîler ise normal doğumda göğsün, ters doğumda göbeğin anneden ayrılması anına kadar canlı olması halinde çocuğun sağ doğduğunu kabul eder. Genellikle hukuk düzenlerinde ana karnındaki çocuk (cenin) hakkında, çoğu onun mirasçı olma sıfatının tanınması ve lehine yapılmış bağışları kazanmasının sağlanması amacı taşıyan özel hükümler konulmakla birlikte (meselâ Alman Medenî Kanunu, md. 331/II, 844/II, 1912, 1923; Fransız Medenî Kanunu, md. 725, 906), Türk Medenî Kanunu'nda çocuğun hak ehliyetini -sağ doğmak şartıyla-ana rahmine düştüğü andan başlayarak elde edeceği kuralı benimsenmiştir. Buna göre ceninin ana rahmine düştüğü andan itibaren haklara ve borçlara sahip olabileceği, meselâ kanunî mirasçı olma, lehine yapılan bağışları ve vasiyetleri kazanma yanında nafaka mükellefiyetinden ve kendisine düşen mirastan doğan borçlarının olabileceği kabul edilir. Sağ olarak doğumundan hemen sonra ölmesi durumunda cenine düşen miras payı kendi mirasçılarına, ölü doğması halinde ona miras bırakanın mirasçılarına geçer. Cenine ait hakların korunabilmesi için gerektiğinde mahkemece bir kayyım tayin edilir (md. 427, bent 3). Fakihlerin çoğunluğuna göre ceninin hak (vücûb) ehliyeti nâkıs olup sadece belirli haklardan yararlanabilir, borçlara ehil sayılmaz; ancak Hanbelî mezhebindeki bir görüşe göre cenin borçlara da ehil olup meselâ nafaka yükümlülüğünden doğan borcu olabilir. İslâm

hukukunda da ceninin haklarının korunması amacıyla mahkemece bir görevli (çoğunluğa göre vasî, Hanefîler'e göre yediemin) tayin edilmesi öngörülmüştür. Öte yandan

İslâm hukukunda ceninin korunması için benimsenen bir hüküm şahsiyet konusunda farklı bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Buna göre ceninin bir haksız fiil sonucunda ölü doğması halinde takdiren sağ doğmuş kabul edilir ve gerek -onun için ayrılan miras payı gibi-sağ doğması halinde kendisine ait olacak haklar gerekse haksız fiili işleyenin ödeyeceği tazminat (gurre) kendi mirasçılarına intikal eder (ayrıca bk. CENİN).

Kişilik ölümle birlikte sona erer. Doğal bir hadise olan ölüm, aynı zamanda kendisine bilhassa miras ve aile hukuku bakımından birçok hükmün bağlandığı hukukî bir olay niteliğindedir. Ancak gerçek ölüm anının tesbiti, özellikle beyin ölümünün hukukî bakımdan ölüm diye nitelenip nitelenemeyeceği ve yaşadığı ya da öldüğü kesin olarak bilinmeyen kişilerin hangi durumlarda hukuken ölü sayılabileceği gibi hususlar şahsiyetin sona ermesi açısından özel bir öneme sahiptir. Ölenin bedeni (ceset) hak süjesi olmaktan çıkmakla birlikte hukuken bir eşya niteliği de kazanmaz. Buna göre satıma konu olamaz ve üzerinde diğer aynî haklar kurulamaz. Ölüye karşı son görevlerin ifası ve bununla ilgili masrafların karşılanması dinî ve ahlâkî açıdan önem taşıdığı gibi hukukî düzenlemeleri gerektiren bir konu olmuştur (bk. CENAZE; MEFKUD; ORGAN NAKLİ; ÖLÜ; ÖLÜM).

Şahsiyetin Geniş Anlamı. Günümüzde yapılan kişiler hukuku incelemelerinde kişi (şahıs) ve kişilik (şahsiyet) kavramları arasındaki ilişki üzerinde önemle durulur. Dar anlamıyla kişilik haklara ve borçlara ehil olmayı ve hak süjesini ifade eder yani kişi kavramını karşılar. Geniş anlamda kişilik çok daha kapsamlı bir muhtevaya sahip olup kişinin bütün hukukî ehliyetlerini, hukuken değer taşıyan maddî ve mânevî varlıklarını (şahsiyet hakkı), kişisel durumlarını (ahvâl-i şahsiyye) içine alır. Buna göre kişilik kavramı hak süjesinin: a) Bir yandan haklara ve borçlara ehil olmasını (hak ehliyeti), diğer yandan kendi fiil ve işlemleriyle kendini alacaklı veya borçlu kılabilmesini (fiil ehliyeti); b) İsmi, maddî ve fizikî bütünlüğü, mânevî bütünlüğü ve iktisadî bütünlüğü üzerindeki haklarını (kişilik hakkı); c) Kendini aile ve toplum içerisinde başkalarından ayırmaya

yarayan, hukuk düzenince birtakım hüküm ve sonuçların bağlandığı niteliklerini (şahsî haller) kapsamaktadır. Ancak kişiliğin bu çeşitli yönleri veya unsurları iç içe olduğundan bunlar arasında kesin bir ayırıma gidilmesi yapay olur. Esasen kişilik hakkının içerik ve sınırlarını kesin ve açık biçimde belirleyip diğer haklardan ayırt edecek bir tanım üzerinde ittifak sağlanamadığı gibi genel bir kişilik hakkının mevcut olup olmadığı sorunu hukuk doktrininde ve çeşitli hukuk düzenlerinde tartışmalıdır. Daha çok Roma hukukunun etkisinde kalan hukukçular ve özellikle Savigny böyle bir hakkın varlığını inkâr etmiş, bu yaklaşım Alman Medenî Kanunu'nda ve genel olarak Almanya'da benimsenmiştir. Buna karşılık Cermen hukukunun etkisiyle yine ilk defa bazı Alman hukukçularının ortaya attığı, genel nitelikte bir kişilik hakkının mevcut olduğu fikri Almanya'da kendine pek çok taraftar bulduğu gibi Bonn anayasasına girmiş ve İsviçre-Türk hukuklarında benimsenmiştir. Öte yandan özel kişilik haklarının belirlenmesi esas itibariyle pozitif hukuka kalmış bir konu olduğu için bunları önceden sabit biçimde tasnif etmek mümkün olmamakla birlikte hukuk doktrininden ve mahkeme ictihadlarından hareketle bazı gruplandırmalar yapılmaktadır. Kişilik hakkının mahiyeti ele alınırken bunun mutlak hak olma, kişiye sıkı sıkıya bağlı bulunma şeklinde özetlenebilecek karakteristik özellikleri, kamu haklarından ve fikrî haklardan farkı üzerinde durulmakta, kişiliği korumanın gerekliliği vurgulandıktan sonra kişinin kişiliğini bizzat korumasına (meşrû müdafaa hakkı) değinilmekte ve ardından kanunla koruma yolları geniş biçimde işlenmektedir. Bu çerçevede, hak süjesinin kendi kişiliğini aşırı derecede sınırlandırmasının geçerli sayılmaması ilkesi kişiliğin içe karşı korunması, kişiliğin üçüncü kişilerin fiilleriyle gerçekleşen saldırılara karşı muhafazası kişiliğin dışa karşı korunması kavramlarıyla ifade edilir. Bu bağlamda temel hak ve hürriyetlerden tamamen feragat edilmesi veya bunların hukuk ve ahlâka aykırı biçimde sınırlandırılması, şeref ve haysiyete yahut sır çevresi ve gizlilik alanı üzerindeki haklara saldırı ve vücut bütünlüğüne müdahale konuları özel bir öneme sahiptir (Akipek - Akıntürk, s. 339-437). Kişisel durum (şahsî hal), gerçek kişilerin hak ve yükümlülüklerinin belirlenmesinde etkili olan doğal ve sosyal niteliklerin bütününü ifade eder. Medenî hukuk bakımından sosyal niteliktekiler arasında önemli olanı kişinin sadece aile içindeki konumuyla ilgili nitelikleridir. Bir insanın doğal niteliklerinden olan yaşı ve cinsiyeti yanında bekâr, nişanlı, evli, dul, boşanmış olma, velâyet veya vesayet altında bulunma, kısıtlı, küçük veya

ergin olma gibi aile içindeki nitelikleri de o kişinin şahsî hallerini oluşturur. Gerek kişiler arasında gerekse kişiyle devlet arasındaki ilişkilerin düzenli ve güvenli işleyişi bakımından kişisel durumların bilinmesi gerektiğinden tarihin eski devirlerinden beri bunların kayıt ve tesciline önem verilmiştir. Türk medenî hukukunda kişisel durum sicilinin (nüfus kütüğü) tutulması devletin görevleri arasında yer almıştır. Bir yönüyle beden bütünlüğüne yapılan müdahale niteliğinde olan cinsiyet değiştirmenin şartları, yeni Türk Medenî Kanunu'nda kişisel durum sicilinin düzeltilmesi kapsamında düzenlenmiştir (md. 40). Hem gerçek hem tüzel kişiler hakkında yerleşim yeri (ikametgâh) ve sadece gerçek kişiler bakımından hısımlık konusu da kişiler hukuku incelemelerinde özel bir yere sahiptir (a.g.e., s. 439-497).

İslâm hukukçuları usul eserlerinde kişinin hukukî ehliyetlerini vücûb (hak) ehliyeti ve edâ (fiil) ehliyeti şeklinde iki bölümde ele almışlardır. Vücûb ehliyetinin haklara sahip olma (ilzam) ve borçlar altına girme (iltizam) yönlerini, insan hayatının devrelerine ve kişinin özelliklerine göre edâ ehliyetini ortadan kaldıran veya daraltan durumları belli kavramlar altında inceledikleri gibi edâ ehliyeti çerçevesinde hukukî muamele ehliyeti ve haksız fiil ehliyetiyle ilgili ayrıntılı tahliller ve değerlendirmeler yapmışlardır. Konu kişinin dinî sorumlulukları ile de yakından ilgili olduğundan ehliyeti ortadan kaldıran veya daraltan durumlar (avârızu'l-ehliyye) teknik anlamda ehliyet kavramının sınırları içinde değil dinî-hukukî sonucu etkilemesi açısından incelenmiş, dolayısıyla bu başlık altında uzunca bir liste oluşmuştur (bk. EHLİYET; HACİR). Batı hukuk çevrelerince son dönemlerde yoğun biçimde tartışmaya açılan kişilik haklarıyla ilgili sorunlardan birçoğunun sistematik bir sunum içinde olmasa da İslâm âlimlerince ilk dönemlerden itibaren ele alındığı, bu konuda bazı önemli kavramların ortaya konduğu ve ilkelerin belirlendiği görülür. İslâm teşrîinin ana gayeleriyle ilgili incelemelerde yararlar (mesâlih) önem açısından derecelendirilirken din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde beş (bazı eserlerde ırz eklenerek altı) maddede özetlenen ve en üst sıraya yerleştirilen "zarûriyyât" bir bakıma insanın maddî ve fizikî bütünlüğü, mânevî bütünlüğü ve iktisadî bütünlüğü üzerindeki haklarının bir ifadesi olup bunların korunmasıyla ilgili birçok hukukî düzenleme

söz konusudur (ayrıca bk. MASLAHAT). Günümüzde fıkıh âlimleri ve fetva kurulları tarafından geniş anlamıyla kişilik kapsamındaki haklarla

ilgili güncel meselelerin, özellikle beden bütünlüğüne müdahalenin şartlarının ele alındığı çok sayıda eser yazılmış ve fetva yayımlanmıştır. Kişinin özel hayatının ve gizlilik çevresinin korunması İslâm âlimlerince daha çok ahlâkî boyutuyla incelenmiş olmakla birlikte fıkıh eserlerinin değişik bölümlerinde bu kapsamdaki hükümlere temas edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Debûsî, Taḳvîmü’l-edille fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 417-441; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 392-666; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, II, 332-353; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 392-666; R. Monier, Petit vocabulaire de droit romain, Paris 1942, s. 217-218; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1967-68, III, 233-287; M. Sellâm Medkûr, el-Cenîn ve’l-aḥkâmü’l-müteʿalliḳa bih fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1389/1969; Ziya Umur, Roma Hukuku: Umumî Mefhumlar-Hakların Himayesi, İstanbul 1970, s. 33-96; Hüseyin Hatemi, Medenî Hukuk Tüzelkişileri, İstanbul 1979; Özcan Karadeniz Çelebican, Roma Hukuku, Ankara 1982, s. 124-184; Bülent Köprülü, Medeni Hukuk: Genel Prensipler-Kişinin Hukuku, İstanbul 1984, s. 181-648; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1986, I, 171-220; Aydın Zevkliler, Medenî Hukuk, Diyarbakır 1986, s. 161-480; Muhammed eş-Şinkīṭî, Aḥkâmü’l-cirâḥati’ṭ-ṭıbbiyye ve’l-âs̱ârü’l-müterettibe ʿaleyhâ, Şârika 1415/1994; Servet Armağan, İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, Ankara 1996; Şerîf b. Edvel b. İdrîs, Kitmânü’s-sir ve ifşâʾüh fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Amman 1418/1997; Subhî Mahmesânî, el-Mebâdiʾü’ş-şerʿiyye ve’l-ḳānûniyye fi’l-ḥacr ve’n-nafaḳāt ve’l-mevârîs̱ ve’l-vaṣıyye, Beyrut 2002, s. 53-153; Hüseyin Öresin, Günümüz Hukukuyla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Özel Hayatın Korunması (yüksek lisans tezi, 2007), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Jale G. Akipek - Turgut Akıntürk, Türk Medenî Hukuku Başlangıç Hükümleri: Kişiler Hukuku, İstanbul 2007,

s. 229-701; Tevhit Ayengin, İslam ve İnsan Hakları, Ankara 2007; Murtaza Köse, İslam Hukuku Açısından Hükmî Şahsiyet, İzmir 2009.

İbrahim Kâfi Dönmez

ŞÂHÎ

(bk. PÂDİŞÂHÎ).

ŞÂHİD

(bk. İSTİŞHÂD; ŞAHİT).

ŞÂHİD

(الشاهد)

Ferd veya garîb bir hadisin başka bir isnadla gelen rivayeti anlamında hadis terimi.

Sözlükte şâhid “bir olayın meydana gelişini gören kimse, tanık” anlamındadır. Tek bir isnadla gelen ferd veya garîb bir hadisin başka bir isnadla gelip gelmediğinin araştırılması (i‘tibar) sonucunda ikinci bir isnadla da geldiği belirlenirse hem bu ikinci rivayete hem de onun râvisine şâhid, böyle bir rivayeti delil olarak zikretmeye istişhâd denir. Şâhid terimiyle yakın anlamda, bazan da aynı mânada kullanılan bir diğer terim mütâbi‘dir. Bu iki terimin anlamları hakkında muhaddislerden farklı görüşler nakledilmiştir. 1. İ‘tibar neticesinde bulunan rivayetin lafzı ferd veya garîb hadisin aynı ise ona mütâbi‘, lafızları farklı olmakla birlikte anlam bakımından benzer ise şâhid adı verilir. Mütâbie “şâhid bi’l-lafz”, diğerine “şâhid bi’l-ma‘nâ” diyenler de vardır. 2. Şâhid ve mütâbi‘ eş anlamlıdır ve birbirlerinin yerine kullanılabilir. 3. Her iki rivayet aynı sahâbîden geliyorsa buna mütâbi‘, farklı sahâbîlerden geliyorsa şâhid denir. 4. İ‘tibar sonucu bulunan hadis, teferrüd eden râvinin akranı bir râvi tarafından aynı hocadan naklediliyorsa mütâbi‘, senedin kaynağına daha yakın bir hocadan naklediliyorsa şâhid adını alır. Birinciye “el-mütâbaatü’t-tâmme”, ikinciye “el-mütâbaatü’l-kāsıra” (nâkısa, gayr-ı tâmme) diyenler de vardır. Hadisin garîb veya ferd olmaktan kurtulabilmesi için şâhid durumunda olan rivayetin sahih olması şart değildir ve usulcülerin tabiriyle i‘tibara (istişhâda, mütâbaata) lâyık görülmesi yeterlidir. Fakat ileri derecede zayıf olmamalıdır; çünkü i‘tibardan maksat ferd hadisin zayıflığını gidermek değil onu ferd olmaktan (teferrüd) kurtarmaktır. Bir kişinin tek şeyhi veya tek râvisi varsa o rivayet hakkında herhangi bir yargıda bulunmadan şâhid veya mütâbiin araştırılmasına devam edilir (bk. MÜTÂBAAT).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1398/ 1978, s. 38-40; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 90-93; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, Beyrut 1975, s. 36-37; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, s. 240-245; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/ 1966, I, 241-245; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), II, 11-15; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 45-46; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱, Beyrut 1399/1979, s. 128-129; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 211-212; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 114-119.

Salahattin Polat

ŞÂHİDÎ, İbrâhim

(ö. 957/1550)

Divan şairi ve lugat yazarı.

875 (1470) yılında Muğla'da doğdu. Buradaki mevlevîhânenin şeyhi Sâlih Hüdâyî Dede'nin oğludur. Mahlasının "Şâhidî", kendisinin Mevlevî ve Muğlalı olduğunu, "Gedâyim Şâhidî-i Mevlevîyim / Diyâr-ı Menteşe'de Muğlavîyim" mısralarıyla ifade etmektedir. Hayatıyla ilgili olarak Gülşen-i Esrâr adlı eserinin son kısmında bazı bilgiler vermekte ve Türkçe divanından bazı ipuçları elde edilmektedir. İlk dinî bilgileri aldığı ve Farsça'yı öğrendiği babasını on yaşında iken kaybetti. Onun vasiyeti üzerine bir müddet sûfî bir kazzâzın yanında çıraklık yaptıysa da okumak istediği için bu mesleği bıraktı. On sekiz yaşına geldiğinde bölgede kendisine ders verecek hoca bulamayınca Muğla'dan ayrıldı; İstanbul'da Fâtih, Bursa'da Yıldırım medresesinde tahsil gördü. Muğla'ya dönen ve derviş olma arzusu galip gelen Şâhidî Muğla'da Şeyh Bedreddin'e, Lazkiye'de Mevlevî şeyhi Fânî Dede'ye, ardından Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî soyundan Paşa Çelebi'ye intisap etti ve Paşa Çelebi'nin oğlu Emîr Âdil'e hocalık yapmaya başladı. Sonunda yine Mevlânâ soyundan gelen ve Karahisar'da (Afyon) Mevlevî şeyhi olan Divane Mehmed Çelebi'ye intisap etti. İyi bir tasavvufî terbiye de alıp müfessir ve muhaddisliği yanında Meṡnevî şârihi olarak yetişti (Latîfî, vr. 109a). Divane Mehmed Çelebi'nin vefatının ardından Muğla Mevlevîhânesi'nin şeyhliğini üstlendi. Ömrünün kalan kısmını halkı irşadla geçirdi ve bazı eserler yazdı. Her yıl şeyhinin Karahisar'daki kabrini ziyaret eden Şâhidî son seferde orada kırk gün kaldı; oğlu Şühûdî'ye şeyhliği teslim edip onu Muğla'ya gönderdi ve vefatında şeyhinin ayak ucuna gömüldü (Sâkıb Dede, II, 18; Esrâr Dede, vr. 75b). Sâkıb Dede, halk arasında kabrinin Muğla'da babasının kabrinin yanında bulunduğunun söylendiğini, Şühûdî'nin mezarının ise Şâhidî'ye ait olduğu zannıyla ziyaret edildiğini bildirir (Sefîne, II, 18).

Mevlânâ'nın etkisinde kalan Şâhidî'nin özellikle tasavvufî şiirlerinde Divane Mehmed Çelebi'nin ve babası Hüdâyî'nin etkileri görülür. Zaman

zaman güzel ve samimi şiirler söylemekle birlikte şiirlerinin hepsinde aynı başarıyı gösterememiş, şiiri dinî bilgileri ve Mevlevîliği yaymak için bir vasıta kabul etmiştir.

Eserleri. 1. Divan. Tam bir nüshası bulunmayan divandaki şiirlerin sayısı daha önce kırk üç olarak tesbit edildiği halde Mustafa Çıpan'ın yüksek lisans çalışmasında (bk. bibl.) 107 şiiri belirlenmiştir. Eserin bilinen yedi nüshasından Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olanında (İzmir, nr. 551) diğerlerine göre daha fazla şiir vardır. Nüshalardan bazıları Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 2850/20; Hacı Mahmud Efendi, nr. 3580) ve Mevlânâ Müzesi (nr. 2179) kütüphanelerindedir. Divanda iki kaside, bir terciibend, üç muhammes, iki tahmîs, bir müstezad, seksenden fazla gazel, dört kıta, bir rubâî ve yedi beyit mevcuttur. Şâhidî'nin hece vezniyle yazılmış bir şiiri vardır. 2. Gülşen-i Vahdet. 943'te (1536) Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'si tarzında ve aynı vezinde yazılmış 491 beyitlik bir mesnevidir. Eserde Türkçe ve Farsça iki önsöz vardır. İnsan güzelliğine ait remizlerin tasavvufî mânalarının etraflı şekilde açıklandığı bu didaktik eserde sade ve hareketli bir dil kullanılmıştır. Çok rağbet gören mesnevi Numan Külekçi tarafından yayımlanmıştır (Şâhidî İbrâhim Dede, Gülşen-i Vahdet, Ankara 1996). 3. Gülşen-i Tevḥîd. 937 (1530) yılında yine Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'si tarzında ve aynı vezinde kaleme alınmış Farsça bir eserdir. Meṡnevî'nin her cildinden 100 beyit seçilmiş ve her beyit beşer beyitle şerhedilmiştir. Mesnevide Yûsuf Sîneçâk'in Cezîre-i Mesnevî adlı eserinin etkisi görülür. Kırk iki nüshası tesbit edilen eser Ahmed Niyâzî tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1298). Midhat Bahârî Baytur mesneviyi aynı adla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1967). 4. Gülşen-i Esrâr. Farsça olan bu eserde şairin hem kendi hayatı hem de Mevlevîlik hakkında önemli bilgiler verilmiştir. 951'de (1544) kaleme alınan eser üzerinde Nuri Şimşekler bir doktora çalışması yapmıştır (Şâhidî İbrâhim Dede'nin Gülşen-i Esrarı Tenkitli Metin-Tahlil, 1998, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 5. Tuhfe-i Şâhidî. Meṡnevî'nin anlaşılması için hazırlanmış Farsça-Türkçe manzum bir sözlüktür. Esere verilen önem yapılan şerhlerinin çokluğundan anlaşılmaktadır (bilinen yirmi dokuz şerhi için bk. Tuhfe-i Şâhidî, s. 56-58). 920'de (1514) telif edilen eser mesnevi tarzında yazılmış altmış bir beyitlik bir manzume ile başlar. Yirmi altı bölüm halinde beş ile yirmi beyit arasında değişen "nazım"larla düzenlenen sözlüğün her bölümünde bir kıta başlığı bulunur. Yine mesnevi şeklindeki 136 beyitlik yirmi yedinci bölümden

sonra "Der Beyân-ı Târîh-i Şâhîdî" başlıklı bölüm gelmektedir. Diğer Farsça-Türkçe sözlüklere göre daha hacimli olan eser iptidaî seviyede Farsça öğretimini hedeflemektedir. Bazı nazîreleri de bulunan sözlük yayımlanmış olup İngilizce'ye de çevrilmiştir (bk. bibl.). 6. Mevlid. 823 beyitlik bir eserdir. Diğer mevlidlerden farklı olan eser üzerinde Melahat Yöntem mezuniyet tezi hazırlamıştır (1971, İÜ Ed. Fak.). 7. Şerḥ-i Gülistân. Sa'dî-i Şîrâzî'ye ait eserin Farsça şerhi olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası vardır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 979, 5255). 8. Risâle-i Âfâḳ u Enfüs. Mevlânâ Müzesi (nr. 2155, 2462, 5016) ve Konya İl Halk (Uzluk, nr. 7137/5, 7138/6) kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur. 9. Sohbetnâme. Sâkıb Dede'nin Sefîne'de ve Sahih Ahmed Dede'nin Mecmûatü't-tevârîhi'l-Mevleviyye'de kaydettiği eser mürşidle mürid arasındaki sohbet âdâbına dairdir. 10. Gülşen-i ʿİrfân. Esrar Dede'nin zikrettiği, şairin oğlu Şühûdî'ye hitaben yazılmış Farsça eserin nüshası tesbit edilememiştir. 11. Dîvân. Semâhâne-i Edeb'de kaydedilen bu Farsça divanın da nüshası bilinmemektedir. 12. Tırâşnâme. Farsça olan eserin Şâhidî'ye aidiyeti şüphelidir. Önceleri Mevlânâ'ya veya Sultan Veled'e atfedilen eser yetmiş dokuz beyitlik tasavvufî bir mesnevidir. 13. Müşâhedât-ı Şâhidiyye. Hakkında yalnız Sefîne'de bilgi verilen risâlede Şâhidî'nin Mevlânâ'dan ve Divane Mehmed Çelebi'den aldığı feyizleri ve gördüğü mânevî lutufları anlattığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede, Tuhfe-i Şâhidî: Farsça-Türkçe Manzum Sözlük (haz. Ahmet Hilmi İmamoğlu), Muğla 2005; Latîfî, Tezkire-i Şuarâ, Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Ktp., nr. 1504, vr. 109a-b; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 232; Kınalızâde, Tezkire, I, 510; Sâkıb Dede, Sefîne, II, 15-19; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 270b; Esrâr Dede, Tezkire, Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Ktp., nr. 1502, vr. 43b-44b, 75a-76a; Sahîh Ahmed Dede, Mevlevîlerin Tarihi: Mecmûatü't-tevârîhi'l-Mevleviyye (haz. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 247, 248, 249, 251, 252, 253, 262, 267; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul

1309, s. 104-106; Muallim Nâci, Osmanlı Şâirleri (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1986, s. 322; Îżâḥu'l-meknûn, II, 377, 378; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 27; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 104-111, 132-140; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 478; Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1964, I, 202-205; II, 395; Mustafa Çıpan, Muğlalı İbrahim Şâhidî: Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri, Divân ve Gülşen-i Vahdet Tenkitli Metni (yüksek lisans tezi, 1986), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Antoinette C. Verburg, "The Tuḥfe-i Şāhidī: A Sixteenth Century Persian-Ottoman Dictionary in Rhyme", Ar.Ott., XV (1997), s. 5-87; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2836.

Mustafa Çıpan

ŞÂHİN GİRAY

(ö. 1201/1787)

Son Kırım hanı (1777-1782, 1783).

1158'de (1745) Edirne'de doğdu. Kırım Hanı II. Devlet Giray'ın torunu olup babası Ahmed Giray'dır. Çocukluğu Edirne'de geçti, babasını küçük yaşta kaybedince annesinin gözetiminde öğrenim gördü. Bir süre Selânik'te kaldı. Gençlik çağında Venedik'e giderek burada Batı tarzında eğitim aldı, İtalyanca ve Grekçe öğrendi, Batı kültürüne âşina oldu. Amcası Kırım Giray'ın hanlığı döneminde Kırım'a çağrıldı. Gülbün-i Hânân'da onun Çerkez emîrlerinden Tamgan adlı birinin yanında yetiştiği; Kırım'a döndüğünde ise Tuna ve Kuban nehirleri arasındaki düzlüklerde yaşayan Nogay kabileleri arasında bulunduğu belirtilir. 1770'ten itibaren Ruslar'ın Kırım'a yönelik saldırılarıyla başlayan karışıklıklar sırasında Rusya taraftarı grup içinde yer aldı. 1771'de Kırım'a giren ve buranın müstakil hanlık olması yolunda propaganda yapan General Dolgorukij'in beyannâmesini görüşmek üzere kurulan heyetin başında 1771 Kasımında gittiği Petersburg'da bir taraftan anlaşmayla ilgili müzakerelere katılırken diğer taraftan Çariçe II. Katerina ve Rus ileri gelenleriyle tanıştı. 4 Aralık 1771'de çariçe onu resmen kabul etti ve büyük bir ayrıcalık olarak yanında oturttu. Bu diplomatik görevi hayatının dönüm noktası oldu. Petersburg'da Rus kültürünü tanıdı, tiyatroları, eğlence yerlerini, müzeleri, kütüphaneleri gezdi. Batı usullerine olan âşinalığı ve yakınlığı sebebiyle II. Katerina'nın takdirini kazandı. Çariçe Voltaire'e yazdığı mektupta ondan çok zeki, kültürlü, yakışıklı ve sevimli bir Tatar genci diye söz etmişti. Bu sıralarda Rus üniforması giyip çariçenin yaverleri arasında yer aldığı da belirtilir. Şâhin Giray, çariçeden sadece Rus menfaatlerine uygun hareket etmesi sebebiyle değil bu yönleriyle de büyük destek aldı. II. Katerina bu himayesini 1782 yılına kadar sürdürecektir.

Petersburg'da hayli isim yapan ve bu arada epeyce borçlandığı anlaşılan Şâhin Giray'a 10.000 ruble verildi, ayrıca 12.000 rubleyi bulan borçları da ödendi. Kırım'a döndüğünde kalgay olarak Akmescid'de oturdu. Burada

iken Ruslar'la sürekli irtibat halindeydi. 1773 yılı ortalarında Kırım hanlığı için Ruslar'ın kuvvetli bir adayı oldu. Kırım'a gittiğinde kurultay tarafından han seçilmiş olan kardeşi II. Sâhib Giray, Osmanlı taraftarlarına katıldı. Bu sırada Rusya'da patlak veren Pugaçev isyanı (1773-1775) II. Katerina'nın Kırım'a olan ilgisini bir süre için geri plana attı ve Şâhin Giray'ı yeterince destekleyemediğinden onu Poltova'ya getirtti, kendisine 1000 ruble tahsisat ayırdı. 1774'te Osmanlılar'la Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanması ve ertesi yıl Pugaçev isyanının bastırılması üzerine Kırım meselesi tekrar öne alındı. Osmanlılar da Kırım için benzeri şekilde yeni teşebbüslere girişmişti. Tahttan çekilmek zorunda kalan Sâhib Giray'ın yerine han seçilen Devlet Giray (IV.) Rusya tarafından tasvip edilmedi. Yapılan planlara göre Şâhin Giray, Kuban'da kurulacak bir hükümetin başına geçecekti. 100.000 rubleyle desteklenen Şâhin Giray önce Taman'daki Osmanlı kalelerine saldırdı. 1775-1776 kışında Kırım'daki Osmanlı taraftarlarıyla çatışmaya girdi, fakat başarısızlığa uğradı, Nogaylar'ın bir bölümü yanından ayrıldı. Yedisan ve Yediçkul (Yedicek) kabileleri de onu terketti. Bunun üzerine devreye giren II. Katerina kabile reislerini parayla elde etti ve yeniden Şâhin Giray'a destek sağladı. Şâhin Giray, Nogaylar'dan seçtiği 800 genci Avrupa usulünde eğitip yeni bir askerî sistem kurmaya çalıştı. "Beşliler" diye anılan bu hassa ordusu yeni Rus silâhlarıyla takviye edildi. Hemen ardından 1776 Kasımında General Prozorovski, Orkapı'yı alıp Kırım'a girdi. Şâhin Giray bu olayla birlikte iyice karışıklıklar içine düşen Kırım'da bir kısım halkın desteğini aldı. 1777 Ocak ayı içinde Prozorovski'nin de yardımıyla Taman'daki kabileler ve Nogaylar onu resmen han olarak tanıdı.

Şâhin Giray, aslında Ruslar'a dayanıp Kırım'ı ele geçirmiş olmakla birlikte burada bağımsız bir devlet kurma fikrine iyice inanmıştı ve başlangıçta Ruslar'ın bağımsızlık vaadlerinde samimi olduğunu düşünüyordu. Çeşitli meselelerle uğraşan ve yaptığı savaşlardan yenik çıkan Osmanlılar'a bağlı kalarak Kırım'ın modern tarzda yeniden düzenleneceğine inanmıyordu. Bunun için mevcut kabile hiyerarşisini, iyice kökleşmiş malî ve içtimaî yapılanmayı hesaba katmadan süratle reformlara girişti. Bu işi zamana yayıp dengeleri gözeterek gerçekleştirmek yerine tıpkı vaktiyle I. Petro'nun yaptığı gibi keskin biçimde ve hızla yapmak istiyordu. Öncelikle devlet idaresinde bazı değişiklikler yaptı, divandaki üye sayısını değiştirdi (altısı Şırın, altısı Mansur kabilesinden on iki kişi) ve ulemâyı dışarıda bıraktı.

Yönetim merkezini Bahçesaray'dan Kefe'ye taşımaya teşebbüs etti ve yeni bir saray inşaatını başlattı. Ulemâyı toplayıp Osmanlılar'a tâbi olmadan Kırım hanı tayin edilebileceğine, onlara karşı savaşılabileceğine ve bu yolda Ruslar'dan yardım alınabileceğine dair fetva dahi aldı (Zinkeisen, VI, 156-157). Askerî reformlara girişerek doğrudan hanlığa bağlı Batı tarzında ve Rus askerî sistemine göre 20.000 kişilik bir tümen teşkil etmeyi planladı. Bunlara yeni üniformalar giydirdi. Mirza ve beylerin feodal haklarını kaldırıp herkesi vergiye bağladı, bir kısım toprakları köylülere dağıttı, vakıf topraklara el koydu. Kendi adına para bastırmayı da ihmal etmedi, bütün bu işler için yüklü miktarda borç aldı. Ruslar onun bu hareketlerini dikkatle izliyor ve menfaatlerine aykırı bazı hususları tasvip etmemekle birlikte müdahale etmiyorlardı. Fakat asıl Kırım halkı bunları büyük bir tepkiyle karşıladı. Devrin vak'anüvislerinden Ahmed Vâsıf onun şeriata aykırı davranışlarının, alışılmadık vergi ihdasının, sekban adıyla oluşturduğu askere Frenk elbiseleri giydirmesinin, karşı çıkanları idam ettirmesinin meydana getirdiği büyük hoşnutsuzluğu anlatır (Târih, s. 11). Osmanlılar'ın da desteğiyle Şâhin Giray'a karşı büyük bir nefret oluşmaya başladı. Hoşnutsuzluk ortamı kısa sürede isyana yol açtı. Hanın Kefe'ye yolladığı 2000-3000 kişilik birlik isyancılara katıldı. Şâhin Giray hayatını zorlukla kurtararak Ruslar'a sığındı. Kefe'yi ve diğer bazı Kırım limanlarını

işgal eden Ruslar sayesinde az sonra duruma hâkim oldu (1777 kışı). Hemen ardından Osmanlılar'ın han olarak Kırım'a yolladığı III. Selim Giray'ın yaptığı teşebbüsleri yine Ruslar'ın desteğiyle başarısızlığa uğrattı (1778). Bu durum pek çok Kırımlı'nın Osmanlı idaresi altındaki topraklara göç etmesine yol açtı, Ruslar onlardan boşalan yerlere hıristiyanları yerleştirdi.

Şâhin Giray, Osmanlı etkisinin öneminin iyice farkına vardığından hanlığının tanınması için İstanbul'a bir heyet gönderdiyse de bundan bir sonuç çıkmadı. Duruma hâkim olduktan sonra reformlarını sürdürmeye çalıştı, ancak Ruslar'ın tesiriyle Kırım'daki Urumlu denilen ve Türkçe konuşan hıristiyanlar Rus topraklarına göç etmeye başladı. Şâhin Giray ülke ekonomisini derinden sarsan bu olayı önlemeye gayret etti, fakat başarılı olamadı. Artık asıl amaçları doğrudan Kırım'da hâkimiyet kurmak olan Ruslar'ın da onun reformlarından rahatsız olduğunu anlamaya başladı. 1779'da yapılan Aynalıkavak Tenkihnâmesi'yle Osmanlılar hanlığını

resmen tanımak zorunda kaldı. Bu Şâhin Giray için önemli başarı oldu. Çünkü Ruslar da anlaşmaya göre Kırım'dan askerî kuvvetlerini çekmişlerdi. Şâhin Giray, bu ortamda Kırım halkının desteğini kazanacak faaliyetlere girişmek yerine reformlarına daha da hız verdi. Harcamaları hesapsızdı, Ruslar'dan yine para desteği aldı ve Polonya'dan yeni silâhlar getirtti. 1781 Nisanında Nogaylar, Don Kazakları'na saldırınca bir temsilcisini Taman'a yolladı. Nogaylar onu dinlemedi ve isyan büyüdü. Ruslar'ın devreye girmesi üzerine Nogaylar, Soğucak'taki Osmanlı güçlerinden yardım talebinde bulundu. Kardeşleri Aslan ve Bahadır Giray isyan eden güçlerin başına geçti. Şâhin Giray'ın etrafında kimse kalmadı. Halim Giray adlı bir kişi âsilerin başında Kefe'ye saldırdı ve Şâhin Giray'ın 300 kişilik beşli askerini yendi. 14 Mayıs'ta Şâhin Giray maiyetiyle birlikte Kerç'e gidip Ruslar'a sığındı. Kırımlılar Bahadır Giray'ı han seçti.

II. Katerina, General Potemkin'e bir emir yollayarak Şâhin Giray'ın korunmasını istedi (4 Ağustos 1782). Potemkin ise artık Kırım'da Rus idaresinin kurulma vaktinin geldiği görüşünü bildirdi. 1782 Ekiminde Kırım'a giren Potemkin resmî Rus işgalini başlattı. Rus ordusu, 30.000 Kırım Türkü'nün hayatına mal olduğu belirtilen bu askerî harekât sonucu Kırım'da tam anlamıyla hâkimiyet kurdu. Bu arada Azak'ın kuzeyindeki Petrovski Kalesi'nde bulunan Şâhin Giray Kefe'ye getirildi ve Kerç'teki Rus birliğine sığındı. Ruslar'ın harekâtı üzerine kabilelerin bazıları onu yeniden han olarak tanıdı. Fakat Ruslar artık Şâhin Giray'ı tamamen gözden çıkarmıştı. Nitekim Samailof'un çabalarıyla bazı vaadler alıp hanlıktan ayrılmak zorunda kaldı. Ruslar da 8 Nisan 1783'te Kırım'ın ilhakını resmen ilân ettiler.

Şâhin Giray muhtemelen Ruslar'a güvenmenin hata olduğunu çok daha önce anlamıştı; ancak olaylar kontrolden çıktığı için yapacak bir şey yoktu. Bu yeni durum karşısında Ruslar'ın, İran'dan alınan yerlerde kurulacak bir tampon devlete han olması veya general unvanıyla Rus ordusunda görev alması yolundaki tekliflerini kabul edemezdi. İlk olarak Abaza ve Çerkezler'in yardımını sağlamak üzere Taman yöresine gitti. Daha burada iken Soğucak Valisi Ferah Ali Paşa'ya ve kardeşi Sâhib Giray'a mektup yollayarak Osmanlılar'a sığınmak istediğini bildirdi. Fakat Katerina, ne olursa olsun onun kontrol altında tutulmasını ve Petersburg'a nakledilmesini istiyordu. Hatta ona gönderdiği mektupta Osmanlılar'a

ilticasının hayatına mal olacağı uyarısında bulundu. Bölgedeki Osmanlı idarecileri de Taman'daki Şâhin Giray'ın asıl niyetinin bu kesimden Tuna'ya kadar olan yerlerde bir idare kurmak ve buradaki Tatarlar'ı kendisine bağlamak olduğu yolunda bilgiler gönderiyorlardı. Ancak Şâhin Giray Taman'da fazla duramadı, buradaki kabilelerin tepkisini çekti. Tam bu sırada Ruslar onu 1784 baharında çariçenin emriyle Petersburg'a götürdüler. Artık Şâhin Giray'ın maceralı hayatında yeni bir dönem başlıyordu.

Petersburg'da çariçeyle buluşan Şâhin Giray, general unvanı ve yıllık 20.000 ruble tahsisatla Don nehri üzerinde bulunan Voronej kasabasına gitmeyi kabul etti. Burada kötü şartlarda sıkı gözetim altında tutulunca etrafa adamlar yollayarak Osmanlılar'a sığınmak için teşebbüse geçti. Bunlardan Ahmed Efendi, 1786 yılı sonlarında Vezîriâzam Koca Yûsuf Paşa ile görüşüp hanın iltica arzusunu bildirdi. Şâhin Giray, eski Kırım hanlarına yapıldığı gibi kendisine Rumeli taraflarında bir çiftlik tahsisini istiyordu. Ardından hayatından endişe duyduğunu bildirerek itimatnâme verilmesini talep etti. Bu arada Osmanlı topraklarına ilticasının bazı siyasî yararlar sağlayacağını hesap eden Ruslar'dan gerekli izni almış bulunuyordu. I. Abdülhamid, Şâhin Giray'ın taleplerini kabul ettiğini belirten bir mektup yolladı. Burada ayrıca Hotin'den Osmanlı topraklarına girmesi ve gönderilecek bir mihmandarı beklemesi bildirildi. Yanında 150 kadar silâhlı adamı bulunan Şâhin Giray bir süre Hotin'de oyalandı, bu arada Bucak Tatarları'yla temas kurmaya çalıştı. Boğdan voyvodası da onun Deştikıpçak ve Buhara hanlıklarını istediğini merkeze bildiriyordu. Yine asıl amacının Ruslar'ın adamı olarak Özü'yü ele geçirmek olduğu yolunda dedikodular İstanbul'a ulaştırılmaktaydı. Şâhin Giray'ın gerçekten bu niyette olup olmadığı bilinmemektedir. Muhtemelen hayatından endişe ettiği için gönderilen itimatnâmeye rağmen ağır davranıyor ve etrafa haberler yollayarak durumunu sağlama almaya, ayrıca Osmanlı hükümetinin gerçek niyetini anlamaya çalışıyordu. Sonunda Osmanlı topraklarına girdi ve adamlarının sıkı koruması altında Silistre'den Edirne'ye sevkedildi. Osmanlı hükümeti onun yolda bir şekilde ortadan kaldırılması için gizli tâlimat vermişti. Fakat ilgili görevliler buna fırsat bulamadı. Edirne'de bir hafta bekleyen Şâhin Giray'ın ailesi ve eşyaları Burgaz'da kaldı. Kendisi Gelibolu'ya götürülüp buradan sürgün edildiği

Rodos'a yollandı. Deniz yolculuğu sırasında herhangi bir suikasta karşı yine yanındaki adamlarının sıkı koruması altındaydı. Rodos'ta kale dışında bir bağ evinde ikameti tercih etti. Bu arada hayatından iyice endişe ettiğinden Avrupa'ya kaçma yolları aramaya başladı. Rodos kadısı Sünbülzâde Vehbî ve Rodos muhafızları merkezden aldıkları emir uyarınca çiftlik evini basıp onu kale içine girmeye zorladılar. Şâhin Giray son bir gayretle Fransız konsolosluğuna sığındı. Fakat Sünbülzâde Vehbî 1 Ağustos 1787'de 1000 kadar askerle burayı kuşatıp onu ele geçirdi ve iç kalede gözetim altına aldı. Ağustosun ikinci haftasında mahpus tutulduğu yerde idam edildi. Cesedi bilinmeyen bir yere atılırken başı İstanbul'a gönderildi. Mallarına el konulmayıp sayımı yapılarak Burgaz'daki ailesine teslim edildi ve aile fertlerinin Osmanlı topraklarında ikametine izin verildi.

Şâhin Giray, Kırım'ın bağımsız bir idareye kavuşmasını samimiyetle benimseyen ve Ruslar tarafından kullanıldığının farkına varmış olmasına rağmen inatla bu yoldan vazgeçmeyen, Batı tarzında reformist düşüncelerle hareket eden bir şahsiyettir. Onun, eski Cengiz atalarının izinde Kırım ve çevresine tamamen hâkim olarak büyük bir Karadeniz imparatorluğu kurmak gibi idealler peşinde koştuğu da belirtilir. Fakat Batılılar'a benzer davranışları, Kırım'ın Ruslar tarafından işgaline vasıta olması adının nefretle anılmasına yol açmış, gerek Kırımlılar gerekse buranın elden çıkmasını bir türlü hazmedemeyen Osmanlı idareci ve tarihçileri tarafından "gâvur ortağı, hain, kâfir" gibi ağır sıfatlarla anılmıştır. Kırım coğrafyası dışında yetiştiği ve Batı kültürü aldığı için Kırım'daki dengeleri tam anlamıyla idrak edememiştir. Bununla beraber II. Katerina'nın kendisine bağlı bir idareci durumunda olacağını düşünerek uzun süre onu kolladığı anlaşılmaktadır. Öte yandan I. Abdülhamid'in Şâhin Giray'a büyük bir kin beslediği ve Kırım'ın kaybının bütün sorumluluğunu ona yüklediği açıktır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.DVN.KRM, Dosya, nr. 1, 2, 3, BA, Ali Emîrî - I. Abdülhamid, nr. 1069, 1419, 1693, 25631; BA, A.AMD. KRM, Dosya, nr. 1/66, 24/61; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), III, 47-50; Vâsıf, Târih (İlgürel), s.

9-12, 17-36; Sünbülzâde Vehbî, Dîvân, Bulak 1258, s. 19; Cevdet, Târih, II, 203-226, 245-250; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 206-215; Zinkeisen, Geschichte, VI, 128, 136, 156-160, 170, 179, 208, 221, 314, 316, 318, 329, 333-334, 384, 386, 456-457; Hammer, Geschichte der Chane der Krim unter Osmanischer Herrschaft. Aus Türkischen Quellen, Wien 1856, s. 237-242; A. Fisher, The Russian Annexation of the Crimea 1772-1783, Cambridge 1970, tür.yer.; a.mlf., "Sahin Giray, The Reformer Khan and the Russian Annexation of Crimea", Between Russians, Ottomans and Turks: Crimea and Crimean Tatars, İstanbul 1998, s. 91-121; Müstecib Ülküsal, Kırım Türk-Tatarları, İstanbul 1980, s. 105-115; Cengiz Fedakar, "Son Kırım Hanı Şahin Giray'ın Muhallefatına Dair", İslam Öncesinden Çağdaş Türk Dünyasına (ed. Hayrunnisa Alan v.dğr.), İstanbul 2008, s. 457-481; F. N. Dubrovin, "V'ezd poslednyago krimskaga khana Shagin-Gireya iz Rossii v Turtsiyu", Zapiski Imperatorskago Odesskago Obshcestva istorii i drevnostey, XIII (1883), s.132-156; F. F. Lashkov, "Shagin-Girey, posledniy krimskiy khan", Kiyevskaya Starina (September, Kiev 1886), s. 36-80; Feridun M. Emecen, "Son Kırım Hanı Şahin Giray'ın İdamı Meselesi ve Buna Dair Vesikalar", TD, sy. 34 (1984), s. 315-344.

Feridun Emecen

ŞÂHİN PAŞA, Lala

(bk. LALA ŞÂHİN PAŞA).

ŞAHİNCİBAŞI

Osmanlı saray teşkilâtında avcı kuşlarla ilgili görevlilerden şahincilerin âmiri.

Osmanlı sarayının Bîrun denilen dış hizmetlilerinden olan ve avcı kuşlardan şahinlerin bakımıyla görevli bulunan şahincilerin âmiri durumundaki şahincibaşı önde gelen şikâr ağalarından biridir. Şahincilerin Osmanlı teşkilâtında ne zamandan beri var olduğu bilinmemektedir. II. Murad'ın 848 (1444) yılına ait bir âzadnâmesinde şahinci unvanlı kişilerin geçmesi ve bir kanunnâmede şahincilerin vergi muafiyetinin bu padişah zamanına kadar uzandığından söz edilmesi ortaya çıkışlarının daha eskiye gittiğini düşündürmektedir.

Padişahın yakınında yer alan rikâb-ı hümâyun ağalarından olan şahincibaşının önceleri Enderun'da bulunduğu ve zamanla Bîrun'a geçtiği anlaşılmaktadır. Rütbe bakımından şikâr ağaları içinde çakırcıbaşının altında, atmacacıbaşının üstünde bir statüye sahiptir. Doğancıbaşı Enderun'dan genellikle şahincibaşı, bazan da çakırcıbaşı olarak çıkar. 883 (1478) yılına kadar saraydaki av teşkilâtının âmiri şahincibaşı iken bu tarihten sonra doğancıbaşı bu görevi üstlenmiştir. Arefe ve bayram günlerinde padişahın huzuruna çıkıp el öpme ve saray düğünleri gibi resmî davetlere çağrılma hakkı verilen şahincibaşının saray protokolünde önemli bir yeri vardı. Şahincibaşı saray içi görev yükselişinde genellikle çakırcıbaşı olurken dış hizmete çıktığında sancak beyi, hatta bazan beylerbeyiliğe getirilebilirdi. Bosna Beylerbeyi Derviş Paşa şahincibaşılıktan bu mevkiye yükselmiştir. Şahincibaşının asıl görevi padişahla birlikte ava çıkmaktır. Bunun dışında önemli bir emri yahut fermanı ilgiliye götürmekle de görevlendirilebilirdi. XVI. yüzyılda günlük ulûfesi 80 akçe olan şahincibaşı diğer şikâr ağaları ile birlikte padişahın maiyetinde seferlere katılırdı. Taşrada vali olarak görev yapan şehzadelerin de av teşkilâtları ve bu arada şahincibaşıları vardı.

Osmanlı av teşkilâtı taşrada da yayılmıştır. Sarayda bulunan şikâr

mensupları ulûfeli idi, taşradakiler ise timar tasarruf ederdi. Ulûfeli şahincilerden ikisi her yıl dış hizmete verilirdi. Müslüman ve hıristiyan

oluşlarına göre çiftlik ve baştinaları olanlar da bulunmaktaydı, ancak tasarruf ettikleri timarda ikamet etmek zorundaydılar. Bunların yanı sıra Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli bölgelerinde avcı kuşları yetiştirmek ve onlara bakmakla yükümlü halktan kimseler vardı. Bunlar yetiştirdikleri avcı kuşların adıyla anılırdı. Saray için kuş yetiştirmeleri karşılığında haraç, ispençe, koyun, hınzır ve kovan vergileriyle baştina öşrü gibi avârız-ı dîvâniyye denilen örfî vergilerden muaf tutulurlardı. Şâhinciyân Kanunnâmesi'nde ellerinde bu hususta II. Murad'dan beri ahkâm-ı şerîfelerinin bulunduğu belirtilmektedir. Taşradaki şahinciler yaptıkları işe göre kayacı, yuvacı, yavrucu, görünççü (gürenceci), götürücü ve sayyâd adlarıyla anılırdı. Kayacı ve yuvacılar şahin yavrularının ve bulundukları bölgenin muhafazasından sorumlu olup görünççüler yavruların bakım ve terbiyesiyle meşgul olurlar, götürücüler ise bunları saraya naklederdi. Saraydaki teşkilâtın taşrada timarlı olarak hizmet eden mensupları sadece şahincilik yapmaz, muhafazaları altındaki yerlerin emniyet ve inzibatını da sağlar, o civarın temizliğine ve ormanların korunmasına hizmet ederlerdi. Her yıl başta Memleketeyn'den olmak üzere Erdel, Şam, Tekeili ve Ege adalarından İstanbul'a şahin sevkini bunlar sağlardı. Şahin öldürenler veya çalanlar cezalandırılır, ayrıca bunu tazmin ederlerdi.

XVII. yüzyıl başlarında merkezdeki şikâr halkının otuz neferi doğancı, 271 neferi çakırcı, 276 neferi şahinci ve kırk beş neferi atmacacı idi. 1070 (1660) yılı civarındaki şahinci şakirdlerinin mevcudu on altı olup II. Mustafa'nın son zamanlarında 1702 mevâcibinin dağıtılması esnasında şahinci şâkirdlerinin mevcudu on bir olarak tesbit edilmiştir. 1168'de (1755) on altı bölük olan hassa şahincilerinden sadece yedisi şahinci, 174'ü müteferrika idi. Ertesi yıla ait maaş defterinde şahinciler yine on altı bölük halinde gösterilmiştir. Bunların altısı şahinci, kalan 174 kişi müteferrika idi. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde sarayda avcı teşkilâtı ismen de olsa varlığını korumuştur ve aynı dönemde Bursa'da şahincilerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Taşrada hizmet eden avcılardan şahincilerin kayıtları tahrirler sırasında tutulurdu. Bunların ayrıca müstakil defterleri vardı. 1036 (1627) tarihli

şahinciler defterinde Rumeli'deki şahinci, kayacı, görünççü ve tuzakçılardan söz edilmekte, bunların bulunduğu kaza ve köyler zikredilmektedir. XVI. yüzyılda taşradaki şahinciler avârız türü vergilerden muaf olmakla birlikte çift, öşür ve sâlâriye vergilerini bağlı oldukları timarlı sipahiye verirlerdi. Bu anlamda raiyyetten gelen şahincilik statüsü babadan oğula veya kardeşe, o da yoksa akrabaya intikal ederdi. Şahincibaşılık II. Mahmud döneminde 8 Şâban 1243 (24 Şubat 1828) tarihinde kaldırılmış, üzerlerindeki dirlikler Mukātaat Hazinesi'ne devredilmiştir. Ayrıca taşradaki şahincilerin muafiyetleri kaldırılarak normal raiyyet haline getirilmiş ve vergiye tâbi tutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 455/20, E 5566; BA, MD, nr. 1, s. 361, hk. 500; nr. 3, s. 141, hk. 309, s. 162, hk. 350, s. 460, hk. 1035, s. 468-469, hk. 1055; BA, Cevdet-Saray, nr. 937, 1695, 2877, 5891, 6358; BA, İbnülemin-Saray, nr. 12205; Kānunnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 587, vr. 165a-b; a.e., Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1004, vr. 94a-b; Feridun Bey, Münşeât, I, 474, 481; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 454, 575, 590, 616, 656, 790; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 95, 118; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 91; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, bk. İndeks; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 185; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 36; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 222; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 188; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 140; Hammer (Atâ Bey), I, 288, 354; D'Ohsson, Tableau général, VII, 20; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, s. 222; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 205, 420-425; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 216; Ahmed Refik, "Fâtih Devrine Âid Vesikalar", TOEM, VIII-IX/49-62 (1337), s. 18-19.

Abdülkadir Özcan

ŞAHİT

(الشاهد)

Sözlükte “hazır bulunmak, haber vermek, bilmek, gözlemek, görmek” anlamlarındaki şehâdet kökünden türeyen şâhid, fıkıh terimi olarak bir olaya veya duruma tanık olan veya tanıklık eden kişiyi ifade eder (farklı tanımlar için aş.bk.). Bir kimsenin bir hukukî işleme şahit olmak üzere davet edilip şahit tutulması işhâd, birinin şahitliğine başvurulması, şahitliğini eda etmek üzere çağrılması istişhâd diye adlandırılır. Bu iki terim birbirinin yerine de kullanılır. Özellikle Allah hakları konusunda (takibi şikâyete bağlı olmayan hadler gibi konularda) bir davet olmaksızın şahitlik etmek hisbe şahitliği olarak isimlendirilir (hisbe ile şahitlik arasındaki benzerlik ve farklılıklar için bk. HİSBE). Şâhid (çoğulu şühûd), şehîd (çoğulu şühedâ’) ve şehâdet kelimeleri Kur’ân-ı Kerîm’de sözlük ve terim anlamıyla “tanık” ve “tanıklık” mânasında geçtiği gibi bu kökten türeyen fiil kalıpları, ayrıca eşhâd, meşhûd ve meşhed isimleri kullanılmıştır. Kur’an’da 166 yerde geçen bu kelimelerin bir kısmında terim anlamı açıktır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şhd” md.). Liânla ilgili âyetlerde (en-Nûr 24/6, 8) liân yeminlerinden “şehâdât” diye söz edilmesi bazı âlimlerce burada şehadetin “yemin” anlamında kullanılmasıyla, diğer bazı âlimlerce liânın şahitlik hükmünü taşımasıyla açıklanmıştır. Hadislerde de şehadet kökünden türeyen kelimeler yaygın biçimde kullanılmış olup şahit kelimesinin terim anlamında geçtiği birçok hadis mevcuttur (Wensinck, el-Muʿcem, “şhd” md.).

Kavram. Şahitlik genel olarak “bir kimsenin hazır bulunup görmek veya duymak suretiyle bildiği bir şeyi haber vermesi” şeklinde tanımlanabilir. Şahitliğin resmî-hukukî boyutunu ve bağlayıcı sonuç doğurması yönünü vurgulamak için bu tanıma haber vermenin kadı huzurunda olması kaydını ekleyenler de bulunmaktadır. Hanefî fakihi Kâsânî’nin daha çok kul haklarını / özel hukuk alanını göz önünde tutarak yaptığı tanıma göre şahitlik, “kul haklarıyla ilgili konularda birinin elindeki şeyin / hakkın başka birine ait olduğunu haber vermek”tir (Bedâʾiʿ, VI, 266). Şâfiî fakihi Melîbârî’nin “bir kişinin başkası üzerindeki bir hakkı özel bir lafızla haber

vermesi” şeklindeki tarifi de (Fetḥu’l-muʿîn, s. 135) yukarıdaki tanımın muhtevasına paraleldir. Hanefî fakihi Bâbertî’nin “hüküm meclisinde / mahkemede şahitlik lafzını

kullanarak doğru haberi vermek” şeklindeki tanımı (el-ʿİnâye, VII, 364) şahitliğin bütün türlerini içerir. Daha çok Mâlikîler’ce tercih edilen tanıma göre ise şahitlik kısaca “duyduğunda hâkimin gereğince hüküm vermek zorunda olduğu söz”dür. Ramazan ayının ve dinî bayramların başlangıcının tesbiti açısından önem taşıyan hilâlin görülmesiyle ilgili haber verme terim olarak tam anlamıyla şahitlik sayılmasa da bununla ilgili fıkhî hükümler işlenirken sözlük anlamıyla şahitlik kelimesi yaygın biçimde kullanılmıştır. Şahitlik, ilk dönemden itibaren İslâm muhakeme hukukunda kesinlik ifade eden ispat vasıtalarının en yaygın şekilde kullanılanıdır (bk. BEYYİNE). Şahitliğin biri tahammül, diğeri eda olmak üzere iki aşaması vardır. Tahammül “şahitlik edeceği olayı / şeyi kişinin ihtiyarî bir sebeple bilmesi” anlamına gelir. Eda ise şahidin şahit olduğu olayı / şeyi hâkime bildirmesi, yüklenmiş olduğu şahitliği hâkimin huzurunda dile getirmesidir. Türkçe’de tahammül aşamasının şahit olmak, eda aşamasının şahitlik etmek diye ifade edilmesi mümkündür. Şahitliğin bu iki aşamada değerlendirilmesinin bazı pratik sonuçları vardır. Fakihlerin çoğu bu iki aşamayı vurgulayıp ayrı ayrı değerlendirse de şahitte aranan şartları bu aşamaları dikkate almadan sıralar ve söz konusu şartın hangi aşama için geçerli olduğunu ilgili yerde belirtir. Hanefî fakihi Kâsânî gibi bazıları da her iki aşamanın şartlarını ayrı ayrı vermeyi tercih etmiştir (Bedâʾiʿ, VI, 266). Kur’ân-ı Kerîm’de hukukî muamelelerle ilgili belgelerin âdil şahitler huzurunda düzenlenmesinin ispat açısından önemine işaret edildiğinden (el-Bakara 2/282) İslâm’ın ilk devirlerinden itibaren yazılı bir belgede genellikle onu kaleme alanın ve yazılması esnasında şahitlik edenlerin isimleri kaydediliyordu. Daha sonra bu işlemler sistemli hale getirilmiş ve mahkemelerde resmî görevli olarak dâimî şahitler bulundurulmaya başlanmış, bu şahitler noterlik görevi yapmıştır. Şer‘î mahkemelerde cereyan eden muamele ve muhakemelerin aleniyet ve dürüstlük içinde yapıldığını ispat amacıyla orada bulunan ve isimleri belgelere kaydedilen bu kişilere “şühûdü’l-hâl” denilmekteydi.

Şahitlik Etmenin Dinî Hükmü. Hakkı ortaya çıkaran bir delil olan şahitliğin beyyine olarak da isimlendirilmesi kapalılığı giderip hakkı açığa çıkarması sebebiyledir (İbn Kudâme, XIV, 125). Şahitlik sayesinde hakların inkâr

edilmesinin önüne geçilip bunların sahiplerine aidiyeti korunmuş olur. Kur'ân-ı Kerîm'de borç ilişkisi kurma, alışveriş, rüşdünü ispat eden yetimin malının vasîsi tarafından kendisine teslim edilmesi, boşama, rec'at ve yolculukta vasiyet gibi hukukî işlem ve tasarruflara şahit tutulmasını emreden (el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/6; el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2), şahitlere zarar verilmesini menedip bunu yapmanın doğru yoldan çıkmak olduğunu bildiren, şahit olmaya çağrılanın bunu reddetmemesini isteyen (el-Bakara 2/282), şahitliği gizlemeyi yasaklayıp bunu yapanın kalbinin günahkâr olduğunu belirten (el-Bakara 2/283), şahitliği yerine getirmenin iyi ve ahlâklı insanın özellikleri arasında sayan (el-Meâric 70/33), adaletin yerini bulması için şahitliğin önemine vurgu yapan ve kimseyi kayırmadan adaletle şahitlik etmeyi emreden (en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8) âyetler bulunmaktadır. Ayrıca şahitlik bir tür emanet olup diğer emanetler gibi eda edilmesi gerekir. Konuya ilişkin âyet ve hadislerden hareketle İslâm hukukçuları, şahitliğin farz olduğu ve davacının talep etmesi halinde şahitlerin şahitlikten kaçınma haklarının bulunmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Burada farzdan maksat farz-ı kifâye olup kişi bir konuya şahit olmak veya bir konuda şahitlik etmek üzere çağrıldığında başkalarının bulunmaması halinde çağrıya uyması farzdır. Ancak davacı lehine yapıldığı ve bir bakıma onun hakkı sayıldığından şahitlik için davacının talepte bulunması şarttır. Davacının şahidin varlığından haberdar olmayıp hakkının kaybolmasından korkulması halinde ve had suçlarında şahidin kendiliğinden şahitlik etmesi kabul edilerek bu kurala istisna getirilmiştir. Şahitlik etmesi istenmeden şahitlik edenleri yeren hadisin (Buhârî, "Şehâdât", 9) genel kurala, en iyi şahidin kendisinden istenmeden şahitlik eden kişi olduğunu ifade eden hadisin ise (Müslim, "Akżıye", 19) istisnaî durumlara işaret ettiği belirtilmiştir (İbn Hacer, V, 259-260). Buna göre bir kimse, meselâ evlenme akdi veya borçlanma gibi bir işleme şahitlik etmesi için çağrıldığında buna icâbet etmesi gerekir. Had suçları konusunda bu ilke esnetilerek şahitlerin örtmekle açığa çıkarmak arasında muhayyer oldukları ifade edilmiş ve örtmenin daha faziletli sayıldığı vurgulanmıştır. Bu da şu şekilde açıklanır: Hadler söz konusu olduğunda şahit, suçluların cezalandırılmasının sağlanması sorumluluğu ile mahremiyet perdesini kaldırmaktan kaçınma sorumluluğu arasında kalmaktadır. Şahit bunlardan birini seçebilir, fakat örtme seçeneği daha üstün kabul edilmiştir. Bir olaya veya hukukî işleme tanık olmak için bir yere şahit olarak çağrılmış olmak şart değildir. Bir çağrıya icâbet ederek şahitlik etmekle çağrılmadan şahit

olduğu bir olaya ilişkin şahitlik etmek arasında hemen hiçbir fark yoktur. Ancak şahitlik üzerine şahitlik etmek için ilk şahitlik eden kimsenin şahit tutması, yani birinden kendi şahitliğine şahit olmasını istemesi şarttır (aş.bk.). Hanefîler şahidin hiçbir şekilde ücret alamayacağı, Şâfiîler yol masrafları ile şahitlik sebebiyle çalışamadığı zamanda kaybettiği kazanç kadar bir bedel alabileceği kanaatindedir; Hanbelîler'e göre ise ihtiyaç sahibi ise ücret alabilir, değilse ücret alması câiz değildir (Atar, IV, 1854). Öte yandan haram kazancı ve haksızlığı ispat etmek üzere şahitlik yapmak dinen tasvip edilmez. Hz. Peygamber ribâ gibi haram olan bir şey için şahitlik yapanları lânetlemiş (Müslim, "Müsâḳāt", 105-106) ve çocuklarından birini diğerlerinden ayırıp yalnız ona bağışta bulunan babanın bu tasarrufunu haksız bularak buna şahit olmayı reddetmiştir (Buhârî, "Hibe", 13). Şahitliğin hâkim açısından hükmü yapılan şahitlik şartlarına uygun ise bu doğrultuda hüküm vermesinin vâcip olmasıdır.

Konularına Göre Şahitlik Nisapları. Bir konuda aranan asgari şahit sayısı için şahitlik nisabı tabiri kullanılır. Fıkıh literatüründe şahitlik edilen konunun mahiyetine göre değişik şahitlik nisapları söz konusu edilmiştir. Farklı yaklaşımlar olmakla birlikte (meselâ bk. İbn Şâs, III, 1043) üç türlü şahitlik nisabının bulunduğu söylenebilir. 1. İslâm hukukunda en yüksek şahitlik nisabı zina suçunun ispatında aranır. Büyük çoğunluğa göre zina suçu zina eylemini açıkça gören en az dört erkek şahidin şahitliğiyle sabit olur (en-Nisâ 4/15; en-Nûr 24/4, 13). Atâ b. Ebû Rebâh ve Hammâd'ın üç erkekle birlikte iki kadının şahitliğini yeterli gördükleri nakledilir. Ebû Sevr'in de cumhurdan farklı olarak kölelerin şahitliğiyle zina suçunun sübût bulacağı görüşünü ileri sürdüğü belirtilir (İbn Kudâme, XIV, 125-126). Zina şahitlerinin sayısı dörtten az olduğu zaman bu kişiler zina iftirası suçunu işlemiş sayılır (bk. KAZF; ayrıca bk. en-Nûr 24/4). 2. Zina dışındaki had suçları ile kısas suçunun ispatı için iki erkek şahidin bulunması yeterli görülür. Ancak Hasan-ı Basrî'nin ölüm cezası verilen suçların ispatında dört şahit aradığı kaydedilmektedir. Hırsızlık suçuna bir erkekle iki kadının şahitlik etmesi durumunda hırsızlık suçu için öngörülen ceza sabit olmaz; ancak bazı fakihlere göre bu şahitlik malın tazmin ettirilmesi sonucunu doğurabilir (İbn Şâs, III, 1044). 3. Hadler ve

kısas dışındaki haklar konusunda iki erkek ya da bir erkekle iki kadının şahitliği yeterli görülmüştür (el-Bakara 2/282; Buhârî, "Şehâdât", 20). Fakat

bazı mezheplerin bu alanda da kadınların şahitliğine sınırlamalar getirdikleri görülmektedir.

Kadınların Şahitliği. Borç ilişkisiyle ilgili, “Erkeklerinizden iki şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için iki kadın olsun” meâlindeki âyet (el-Bakara 2/282) ve kadının şahitliğini erkeğin şahitliğinin yarısı şeklinde ifade eden hadis (Buhârî, “Ḥayıż”, 6) başta olmak üzere ilgili naslardan hareketle klasik fıkıhta kadınların şahitliği konusunda iki farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır. Daha çok Şâfiî mezhebince sistemleştirilen birinci bakış açısına göre kadınların şahitliği ilke olarak makbul değildir; malî konularda şahitliklerinin kabul edilmesi istisnaî bir durumdur ve zaruret gerekçesine dayanır. Çünkü Kur’an’da ve Sünnet’te kadınların şahitliğinin söz konusu edildiği durumlar özellikle malî konulara dairdir (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 266-267). Daha çok Hanefîler’ce sistemleştirilen diğer bakış açısına göre ise kadınların şahitliğinin kabul edilmesi ilke, bazı konularda kabul edilmemesi istisnadır; çünkü şahitlik ehliyetinin temeli müşahede, anlayıp kavrama ve eda edebilme yeteneği olup bu nitelikler kadınlarda da mevcuttur. Bu bakımdan açıklanması gereken şey, kadının şahitliğinin niçin makbul sayıldığı değil bazı konularda niçin makbul sayılmadığıdır. Hanefîler’e göre kadın şahitlik edebildiği hususlarda (had ve kısas dışındaki konularda) hâkimlik de yapabilir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 284; Burhâneddin el-Mergīnânî, III, 107). Şâfiî mezhebine göre ise hadler yanında evlenme akdinde de kadınların şahitliği kabul edilmez. Şâfiî fakihleri boşama, köle âzadı, vesâyet, velâ, vekâlet ve kısası affetme gibi konuları malî yönü olmadığı gerekçesiyle nikâh akdine ilhak edip bu konularda da kadınların şahitliğini kabul etmemişlerdir. Ayrıntılardaki bazı farklarla birlikte Hanbelî mezhebinin görüşü de böyledir. Alım satım, rehin ve muhayyerlik gibi daha çok borçlar hukuku alanına giren konularda kadınların şahitliği bütün mezheplerce geçerlidir. Ancak burada bir erkek iki kadın nisabına uyulması gerekir. Her ne kadar kapsamına nelerin girdiği hususunda görüş ayrılığı bulunsa da erkeklerin muttali olamayacağı doğum ve bekâret gibi konularda kadınların şahitlik edebileceği ittifakla kabul edilir (Buhârî, “Nikâḥ”, 23). Fakat sayı hakkında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Şâfiî mezhebine göre bu konularda kadın şahit sayısının en az dört olması gerekirken Mâlikîler’e göre bu sayı ikidir. Hanefîler’e göre böyle konularda kadınların şahitliği

için sayı şartı aranmaz, bir kadının şahitliği de yeterlidir. Hanbelî mezhebinde biri Hanefîler'in, diğeri Mâlikîler'in görüşüne uyan iki rivayet mevcuttur.

Şahit ve Yeminle Hüküm. Hanefî mezhebi dışındaki mezhepler, özellikle malî davalarda öngörülen şahitlik nisabının bulunmadığı durumlarda davacının getireceği bir şahidin şahitliğine ve davalının yeminine dayanılarak hüküm verilebileceğini kabul etmişlerdir. Hz. Peygamber'in bir davada bu şekilde hüküm verdiği rivayet edilmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, "Aķżıye", 5-7; Ebû Dâvûd, "Aķżıye", 21). Hanefîler, bu hadisi iki şahit tutmayı emreden âyeti tahsis edecek kadar meşhur görmediklerinden onunla amel etmemektedir. Mâlikî mezhebinde benimsenen görüşe göre şunlar da bir şahit ve yemin yerine geçer: Bir şahit ve davalının yeminden kaçınması (nükûl), iki kadın şahit ve yemin, iki kadın şahit ve nükûl, davacının yemini ve nükûl (İbn Şâs, III, 1057).

Şahitte Aranan Şartlar. Şahitte bulunması gereken şartlar konusunda İslâm hukuk mezhepleri temel noktalarda görüş birliği içinde olmakla birlikte şartların gruplandırılması konusunda aralarında fark bulunduğu gibi bazı mezhepler bir kısım şartlar öne sürmüşlerdir. Bazı mezheplerde şahitlik edecek kişide aranan şartlar biri tahammül, diğeri eda aşamasında olmak üzere iki grupta ele alınsa da bu ayırım açık değildir. Bu konuda öngörülen şartlar değerlendirildiğinde bunların bir kısmının olaya gerektiği şekilde şahit olunduğundan emin olunmasına, bir kısmının şahitliğin mahkemede sağlıklı biçimde yerine getirilmesine yönelik olduğu, diğer bir kısmının ise şahitliğin sosyal bir görev ve yetki diye görülmesi sebebiyle toplumsal statülerin dikkate alınması ihtiyacından kaynaklandığı söylenebilir. Fakihlerin şahitte aradıkları şartları şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Teklif. Kişinin şahitliğe ehil olması için ilk şart, dinî-hukukî yükümlülüklere muhatap olacak yaşa ve aklî olgunluğa erişmiş olmasıdır. Bunun için de kişinin akıl sağlığı yerinde olup bulûğ yaşına erişmesi gerekir. Ancak bulûğ şahitliği yüklenmenin değil şahitliği eda etmenin şartıdır. Şahitliği yüklenebilmek için temyiz yaşında bulunmak yeterlidir. Temyiz yaşına gelmemiş çocukla akıl sağlığı yerinde olmayan kişinin şahitliği yüklenmesi düşünülemez. Mükellefiyet yaşına ulaşmış olma şartının tek istisnası, kendi aralarında cereyan eden yaralamalarda çocukların şahitliğinin Mâlikîler ve bir görüşe göre Hanbelîler tarafından

belli şartlarla kabul edilmesidir. Bu şartlar arasında çocukların şahitliğin anlamını bilmeleri, hür olmaları ve olay yerinden dağılmamış olmaları gibi hususlar yer alır.

2. Hürriyet. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre hürriyet şahitlik ehliyetinin temel şartlarındandır. Hanefîler, müslüman kölenin Müslümanlık yönünden güvenilir olması sebebiyle esasında şahitliğe ehil olduğunu söyleseler de şahitlik bir tür yetki ve üstünlük (velâyet) şeklinde değerlendirildiği, kölenin ise velâyeti ve toplumda saygınlık içeren bir statüsü bulunmadığı için şahitliğine itibar edilmediğini belirtmişlerdir. Kölenin şahitliğini kabul etmeyen diğer mezheplerde de velâyet vurgusu olmakla birlikte onlar kölenin şahitliğinin reddini mürûet (aş.bk.) yokluğuna bağlamışlardır. Hanbelîler ile Ebû Sevr ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi âlimlerce benimsenen görüşe göre ise kölenin şahitliği hadler dışında geçerlidir. İbn Hazm kölenin şahitliğinin her konuda geçerli olması gerektiğini savunmuştur (el-Muḥallâ, IX, 412-415; Kâsânî, VI, 267, 271; İbn Kudâme, XIV, 185-186).

3. İslâm. Klasik doktrinde müslüman olmayan için velâyet statüsü tanınmadığından müslüman olmayanın müslüman hakkında şahitlik yapması mümkün görülmez. Özellikle hürriyet ve İslâm şartları şahitliğin yargı meclisine özgü olmasının bir sonucudur. Hanefîler'e göre gayri müslimlerin birbirleri hakkındaki şahitlikleri ise dinlerine bakılmaksızın kabul edilir. Sıhhati tartışmalı olmakla birlikte bir rivayette Hz. Peygamber'in Ehl-i kitabın birbirleri hakkındaki şahitliklerini kabul ettiği belirtilmektedir (Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 25; İbn Mâce, "Aḥkâm", 33). Burada dikkat çekilecek bir farklılık, müslüman ülke vatandaşı olmayan gayri müslimin müslüman ülke vatandaşı gayri müslim hakkında şahitlik yapamayacağının kabul edilmesidir. Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinde şahitliğin kabul edilmesinin bir saygınlık göstergesi sayıldığı anlayışı bu konuda da etkili olmuş ve gayri müslimin şahitliğinin hiçbir surette kabul edilmeyeceği belirtilmiştir. Hanbelîler de bu görüşü benimsemekle birlikte onlar yolculuk sırasında bir müslümanın yapacağı vasiyete gayri müslimin şahit olabileceğini kabul etmişlerdir. Bu konuda Hanbelîler yolculukta vefat etmek üzere olan kişinin vasiyetine şahit tutmasıyla

ilgili âyetteki, “Sizden iki adalet sahibi kişi ya da sizden olmayan iki kişi şahitlik etsin” ifadesine (el-Mâide 5/106) ve âyetin nüzûl sebebiyle ilgili hadise (Ebû Dâvûd, “Aķżıye”, 19) dayanmaktadır. Ayrıca bazı Hanbelîler zaruret durumunda gayri müslimin şahitliğine başvurulabileceğini kabul etmişlerdir.

4. Adalet. Mezheplerin ittifakla aradığı adalet şartı, daha çok ilgili âyetlerde şahitler için “kendilerinden razı olduğunuz” ve “adalet sahibi” nitelendirmelerinin yapılmış olmasıyla (el-Bakara 2/282; el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/2) temellendirilir. Ayrıca emanete hıyanet edenin ve zina fiilini işleyenin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini bildiren hadis (Ebû Dâvûd, “Aķżıye”, 16) vb. deliller de bu konudaki değerlendirmelerin dayanakları arasında yer alır. Büyük günahlardan kaçınma, farzları eda etme ve iyilikleri kötülüklerinden fazla olma gibi ölçülerin adalet tanımlarında etkili olduğu görülür (Kâsânî, VI, 268). Adalet şartlarını taşımayan kişiye fâsık denilmektedir. Kişinin böyle nitelendirilip şahitliğinin reddine sebep olan fiil ve hallerle ilgili açıklamalar, kişinin dini fazla önemsemediği ve dine bağlılığının zayıf olduğu izlenimini veren tutumlar şeklinde özetlenebilirse de (meselâ bk. Melîbârî, s. 136) bazı ayrıntılarda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Şâfiîler fâsığın şahitliğini hiçbir durumda kabul etmez. Bu konudaki temel gerekçe şahitliğin bir tür değer ve saygınlık göstergesi olarak algılanmasıdır. Hanefîler, adalet şartında ısrar etmekle birlikte genel olarak velâyete ehil olduğu gerekçesiyle fâsığın bazı durumlarda şahitlik yapmasını câiz görürler. Hangi suç ve günahı işlemiş olursa olsun tövbe ettikten sonra kişinin şahitliği kabul edilir. Hanefîler zina iftirası suçundan dolayı cezalandırılmış kimseyi bu kuralın dışında tutar; çünkü onlara göre bu kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi ona uygulanması gereken had cezasının bir parçasıdır. Bu görüşü benimsemelerinde ilgili âyeti (en-Nûr 24/4) anlama tarzı yanında muhtemelen işlenen suçun şahitlikle hiçbir şekilde bağdaşmayacağı düşüncesi de etkili olmuştur. Fâsıklığın yaygınlaşıp adalet şartına sahip şahitlerin bulunmaması durumunda hakların zayi olmaması için hâkimin zarurete binaen mevcutlar arasında nisbeten daha iyi olanların şahitliğine başvurabileceği şeklinde bazı Mâlikîler’ce öne sürülen görüşün Ezraî ve Ahmed b. Abdullah el-Gazzî gibi birçok Şâfiî fakihi tarafından kabul edildiği belirtilir (a.g.e., a.y.). Kâsânî, bu konuda çok katı davranmanın doğru olmayacağına dikkat çekmek için bir defa yalan söyleyenin şahitliğinin kabul edilmemesi halinde şahitlik kapısının

kapanacağını söyler (Bedâʾiʿ, VI, 269, 270-271). Bu açıdan birçok fıkıh âlimi, şahitlik yapabilmek için hiç günah işlememiş olmak gibi bir şartın bulunmadığını belirtme ihtiyacı duymuştur. Adalet dinin buyruklarına uygun yaşama durumunu nitelemekle birlikte bu şartın da sonuçta kişinin yalan şahitlikte bulunmamasını sağlama düşüncesine dayandığı görülür. Şâfiî fakihleri, şahitliğin kabul edilmesini doğru sözlülük üzerinde temellendirip bir kimsenin doğru sözlülüğünün ancak adaletle bilinebileceğini, çünkü mâsum olmayan bir kimsenin haberinin doğru da yanlış da olabileceğini, adaletin o kişinin doğru sözlü olduğu ihtimalini güçlendiren unsur sayılacağını ifade etmektedir. Hanefîler de şahitliğin kabulünün doğruyu söyleme temeline dayandığını kabul ederler; ancak onlar doğruyu söylemenin sadece adalet vasfına bağlanmasına karşı çıkarlar, çünkü yalan söylemekten kaçınan fâsıklar da vardır. Bu sebeple Hanefîler, doğruyu söyleme ihtimalini güçlendiren durum olarak Müslümanlığı öncelikli görmektedirler. Kâsânî'ye göre Hanefîler'le Şâfiîler arasında fâsığın şahitliğinin kabulü konusunda cereyan eden tartışma, hâkimin hakkında gerekli soruşturmayı yapıp doğru söyleyeceğine kanaat getirdiği fâsıkla ilgilidir; aksi takdirde fâsığın şahitliğiyle hüküm vermek ittifakla câiz değildir (a.g.e., VI, 270). Ehl-i hevâ veya bid'atçı diye adlandırılan kimselerin küfrü gerektiren bir iş işlemiş olmamaları kaydıyla şahitliklerinin kabul edileceği Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde açıkça belirtilir. Ancak bazıları ayrıca taassup içinde bulunmama, bid'atlarının propagandasını ve ahlâksızlık yapmama gibi şartlar ileri sürerler. Bid'at ehlinin şahitliğini kabul edenler, hasımları aleyhine yalanı câiz görme gibi inançları bulunduğu gerekçesiyle Hattâbiyye fırkasını bundan istisna etmişlerdir. Sahâbe hakkında tahkir edici söz ve tutumlarıyla bilinenlerin de şahitliğinin kabul edilmeyeceği yaygın şekilde dile getirilen bir husustur. Belli şartlarla olsa bile bid'at ehlinin şahitliğinin kabul edilmesine tamamen karşı çıkan âlimler de vardır (a.g.e., VI, 269; Melîbârî, s. 137; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 468). Adalet niteliği bakımından şahitlerin gerçek durumlarının araştırılmasının (tezkiye) gerekli olup olmadığı tartışılmış, Ebû Hanîfe hadler ve kısas dışındaki haklar konusunda dıştan görünen adaleti yeterli görürken Ebû Yûsuf ve Muhammed tezkiyeyi şart koşmuştur (bu konudaki görüş ayrılığının gerekçesi hakkında bk. TEZKİYE). Hasmın şahidin adaletine itiraz etmesi durumunda, had ve kısas davalarında hasmın itirazına gerek olmaksızın zâhir adaletle yetinilmeyip hâkimin şahitleri soruşturması gerektiği hususunda Hanefî mezhebinde görüş birliği vardır.

5. Mürûet. “İnsana yaraşır davranış sahibi olma” şeklinde tanımlanabilecek bu kavramın şahitlik konularında ağırlıklı bir yere sahip bulunduğu görülür. Ancak mürûetin adalet kapsamında mı yoksa ondan ayrı bir şart mı sayıldığı hususunda görüş birliği bulunmamaktadır. Fıkıh eserlerinde mürûete aykırı davranışlar geniş bir örnek listesi halinde açıklanmaya çalışılsa da (İbn Kudâme, XIV, 152-153; el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 468-469) bu kavramın özünü, toplum nazarında düşüklük ve hafiflik diye algılanan şeylerden uzak durma ve genel âdâba uygun davranma anlamı oluşturur. Mürûet, bunun yanında kişinin kendi bireysel durumuna ve toplumsal konumuna yakışmayan işlerden uzak durmasını da ifade eder. Bu şart mürûeti bulunmayanın utanma duygusunu yitirmiş olacağı, böyle kimsenin dilediğini söyleyebileceği varsayımına dayanır. Mürûete aykırı davranışların zaman, mekân ve toplumun algısına bağlı olarak değişip değişmeyeceği tartışılsa da sokakta herkesin gözü önünde bir şey yiyip içme örneğinde olduğu gibi örfe dayalı olanların izâfîliği, eşlerin cinsel ilişkilerini başkalarına anlatması örneğinde olduğu gibi ahlâk ilkelerine aykırı bulunanların değişken sayılamayacağı açıktır. Güvercinle oynama örneğinde olduğu gibi mürûete aykırı sayılan bazı davranışların özel gerekçelerinin bulunduğuna dikkat edilmelidir. Meselâ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, bunun haram olmadığına ve mekruh sayılmasının gerekçesine dair iki farklı yaklaşım bulunduğunu belirtir (Nihâyetü’l-maṭlab, XIX, 21). Hanefîler ise güvercin uçurmayı mürûeti değil adaleti zedeleyen hususlar arasında değerlendirir. Bu konuda Kâsânî’nin açıkladığı iki gerekçeden biri güvercin uçurmanın insanların özel hayatlarına muttali olmaya yol açabileceği, diğeri ise bunun namaz ve diğer taatlerden alıkoyabileceği endişesidir (Bedâ ʾiʿ , VI, 269). Bazı mesleklerin mürûete aykırı sayılmasında bizzat mesleğin kötü görülmesinin değil bunlarda temizliğe gereğince riayet edememe, namazı geciktirme, haram kazanca bulaşma veya haram fiile iştirak etme ihtimalinin güçlü olması gibi gerekçelerin etkili olduğu söylenebilir. Mürûete aykırı

davranışların değişkenliği konusunda fıkıh kitaplarında açık bir ifadeye rastlanmasa da mürûetin çerçevesinin büyük ölçüde örfe ve zamanın toplumsal telakkisine bağlı olarak çizildiğini gösteren ifadeler vardır. Dolayısıyla zaman içerisinde bir davranışın vaktiyle mürûete aykırı görülürken sonradan telakkilerin değişmesiyle onun da değişebildiği ve

mürûetin tanım itibariyle aynı kalsa da içerik itibariyle değişken olduğu söylenebilir.

6. Töhmetin Bulunmaması. Şahitliğin dayandığı temel kabullerden / varsayımlardan biri de şahitliğin Allah için olmasıdır (et-Talâk 65/2). Şahitliği sebebiyle kendisine yarar sağlayan kimse şahitliği Allah için değil kendisi için yapmış olur. Hz. Peygamber de aralarında husumet bulunan kişilerin birbirlerinin aleyhine şahitliğini ve bir ev halkının yardımıyla geçinen kişinin o ev halkı lehine şahitliğini reddetmiştir (Ebû Dâvûd, "Aķżıye", 16). Şahitliğin Allah için olma özelliğiyle çelişeceği ve hakkı ortaya çıkarma işlevine şâibe düşüreceği endişesiyle İslâm hukukçuları şahidin töhmetten uzak bulunması şartını getirmişlerdir. Bir kimse için töhmet endişesi, hakkında şahitlik ettiği kişiyle kan bağı ve sosyal-hukukî ilişkileri bulunması sebebiyle olabileceği gibi doğrudan kendisinin bazı nitelikleriyle de ilişkili olabilir. Töhmet endişesi doğurduğu düşünülen başlıca hususlar şunlardır: Şahidin şahitlik sebebiyle kendine bir yarar sağlaması, önemli ölçüde dikkatsiz ve dalgın olması, kendisi hakkındaki bir utancı giderme çabası içinde bulunması, hisbe davaları dışında mahkemeye çağrılmadan şahitlik etmek istemesi, şahitlik konusunda çok istekli davranması, şahitle taraflardan biri arasında usul-fürû ilişkisi veya düşmanlık bulunması. Bir yerde gizlenip bir ikrara şahit olan kimsenin şahitliğinin (şehâdetü'l-muhtebi', şehâdetü'l-istiğfâl) kabul edilip edilmeyeceği konusunda değişik görüşler bulunmakla birlikte çoğunluğa göre bu tür şahitlik kul hakları konusunda kabul edilebilir, ancak hadler konusunda kabul edilmez.

7. Şahitlik Lafzının Kullanılması. Hanefîler'e göre şahidin, "Şahitlik ediyorum" demesi şahitliğin rüknüdür; yemin lafızlarından sayılan bu sözün söylenmemesi yalan söyleme ihtimalini akla getirebilir. Bu kadar vurgulu ifade edilmemekle birlikte Şâfiî mezhebinde de şehâdet lafzının gerekliliği kabul edilmiştir. Diğer mezheplerde şahitlik etmenin özel bir lafızla olması şartı aranmaz. Bu şartlar dışında şahidin âmâ ve dilsiz olmaması, şahitlik konusunu hatırlıyor olması, şahitliğin dava konusuna uygun olması ve şahitlerin ifadelerinin gerek lafız gerekse içerik bakımından birbiriyle çelişmemesi gibi hususlar da bazı tartışmalarla birlikte zikredilmiştir. Had suçlarının ispatında şahitlerin açık lafızlarla şahitlik yapmaları şart koşulmuş, kinayeli lafızların kabul edilmeyeceği belirtilmiştir. Öte yandan

recm cezasını zorlaştırmaya yönelik bir hüküm olarak zina suçu şahitlerinin infaz sırasında hazır bulunup bizzat infaza katılmaları Hanefî mezhebince şart koşulmuştur; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise bu kesin değil tavsiye düzeyinde bir taleptir.

Şahidin Bilgisinin Kaynağı. Güneş gibi apaçık bir bilgiye dayalı olmaksızın şahitliğe tevessül edilmemesi gerektiği anlamını içeren bir hadis sebebiyle (Hâkim, IV, 110) İslâm hukukçuları bu hususta objektif bir anlayışa sahip olmuş ve kesin şekilde bilinmeyen konularda şahitlik edilemeyeceği ilkesini benimsemiştir. Kural böyle olmakla birlikte bazı durumlarda ihtiyaç duyulması sebebiyle bilgi düzeyine erişmemiş zannın da bilgi / yakīn gibi değerlendirileceği kabul edilmiştir. Bu açıdan şehâdete konu olan şey iki kısımdır. Birincisi, kişinin kendi gözüyle gördüğü veya kulağıyla işittikleri gibi duyu organlarıyla idrak edilen şeylerdir. İkincisi, karîneler ve yaygın duyulma ile (tesâmu‘) sabit olan hususlar gibi dolaylı yollarla idrak edilen şeylerdir. Karîneye dayalı şahitlik kapsamına bir kimsenin fakir olduğuna veya bir kadının kocasından kötü muamele gördüğüne şahitlik gibi hususlar girer. Zaruret gerekçesiyle câiz görülen tesâmu‘ ise şahitlerin, “Biz adalet sahibi kimselerden ve başkalarından yaygın biçimde duyduk” diye şahitlik etmeleridir. Yaygın duyulmanın yeterli görüldüğü hususlar arasında nesep, ölüm, nikâh ve bir yöneticinin bir yere tayini gibi konular sayılmıştır. Kimden duyduklarını belirtmeleri halinde bu tesâmu‘ olmaktan çıkıp şahitliğin nakli olur. Bu bağlamda bir kimsenin kendi yazısına dayanarak şahitlik edip edemeyeceği tartışılmış, Hanefîler şahitliğin edası sırasında olayı hatırlamadığı sürece bir kimsenin kendi yazısına dayanıp şahitlik yapamayacağını söylemiştir. Yüzü peçeli bir kadın hakkında şahitlik etmek, ancak şahitlerin onu bizzat tanımaları veya hem tahammül hem eda sırasında peçesi kaldırılıp yüzünü görmeleri halinde geçerlidir; sadece sesini duymakla şahitlik yapılamaz (Mv.F, XLI, 136-138).

Şahitlik Üzerine Şahitlik. Başkasının şahit olduğu şeyi ondan naklederek şahitlik etme (şehâde ale’ş-şehâde) usulünün kabul edilmesi asıl şahidin ölüm, gaiplik, hastalık vb. sebeplerle hüküm meclisine gelememesi durumunda hakkın zayi olmasını engelleme düşüncesine dayanır. Bu sebeple mezheplerin hemen hepsi, şahitlik üzerine şahitliğin câiz olmasını asıl şahidin şahitlik etmesinin imkânsız veya son derece güç olması şartına bağlamışlardır. Mâlikîler ve bazı Şâfiîler şahitlik üzerine şahitliğin bütün

konularda geçerli sayıldığını söylerken Şâfiîler'in çoğunluğu bunun kazf dışındaki hadlerde, Hanefî ve Hanbelîler ise had ve kısas konularında geçerli olmadığı görüşündedir.

Şahitlikten Dönme. Şahidin yapmış olduğu şahitlikten dönmesi, hakikate dönmenin bâtılı sürdürmekten hayırlı olduğu düşüncesiyle ve sebebiyet verilen zararın telâfisine imkân vermesi gerekçesiyle muteber sayılmıştır. Şahitlikten dönmeye ancak mahkemede olursa sonuç bağlanır. Hükmün verilmesinden önce vâki olursa yapılan şahitlik geçersiz sayılır. Hükmün verilmesinden sonra gerçekleşmesi halinde hükmün bozulmasının gerekip gerekmediği ve şahitlik edilmiş olayın mahiyetine göre tazmin borcunun doğup doğmayacağı gibi hususlarda geniş tartışmalar vardır (bk. İSBAT).

Yalancı Şahitlik. Yalancı şahitlik ya yeni haksızlıklara ya da haksızlığın devam etmesine sebep olmakta ve adaletin yerini bulmasını engellemektedir. Bu sebeple yalancı şahitlik yapmama Kur'ân-ı Kerîm'de iyi insanların özellikleri arasında zikredildiği gibi (el-Furkān 25/72) hadislerde yalancı şahitlik en büyük günahlar arasında sayılmıştır (Buhârî, "Diyât", 2; İbn Mâce, "Aḥkâm", 32). Bir kişinin yalancı şahitlik yaptığı ikrarla ya da başka kesin bir delille sabit olursa İslâm hukukçuları konuyla ilgili sahâbe uygulamasına dayanarak onun teşhir, hapis ve dayak gibi ta'zîr cezalarıyla cezalandırılacağını söylemişlerdir. Bunun yanında yalancı şahitliğe dayanılarak verilen hükmün uygulanması sonucunda doğan zararı yalancı şahitlerin tazmin etmesi gerektiği bildirilmiştir. Yalancı şahitlik yapan kişi tövbe eder ve belli bir zaman geçip samimi ve dürüst olduğu görülürse Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler onun şahitliğinin kabul edileceğini söylerken Mâlikîler, tekrar yalan söylemesinden emin olunamayacağından şahitliğinin kabul edilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 1043; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 110; Şerîf el-Murtazâ, el-İntiṣâr, Beyrut 1985, s. 244-251; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-âfâkı'l-cedîde), IX, 393-440;

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1355, X, 156; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 333; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Nihâyetü'l-maṭlab (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Cidde 2007, XIX, 5-88; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), İstanbul 1984, II, 284; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 251; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 266-290; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1400/1980, III, 107, 116, 118; İbn Şâs, ʿİḳdü'l-cevâhiri's̠-s̠emîne (nşr. Hâmid Lahmer), Beyrut 2003, III, 1030-1073; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1410/1990, XIV, 123-212; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1417/1997, XIII, 3-143; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 266-267; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), İstanbul 1980, II, 139-155; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 4-18; Beyzâvî, el-Ġāyetü'l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Bağdad 1403, II, 1017-1028; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr içinde), Kahire 1389/1970, VII, 364-499; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, I, 240-487; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), V, 259-260; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XIX, 75; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VII, 364-499; Melîbârî, Fetḥu'l-muʿîn, Bulak 1312, s. 135-139; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 468-469; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 164-237; Bilmen, Kamus2, VIII, 118-174; Kemal Yıldız, İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik, İstanbul 2005; "Şehâdet", Mv.F, XXVI, 214-253; "Şehâdetü'z-zûr", a.e., XXVI, 253-260; "Niḳāb", a.e., XLI, 136-138; Fahrettin Atar, "Şahit", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1853-1856.

H. Yunus Apaydın

ŞAHKULU

(ö. 963/1556)

Kanûnî Sultan Süleyman dönemi saray nakışhânesinin sernakkaşı ve saz yolu bezeme üslûbunun ilk temsilcisi.

Resmî kayıtlarda Bağdatlı olduğu belirtilmektedir. Resim ve nakış sanatı eğitimini Tebriz'de Âgā Mirek'ten almış ve yeteneğini geliştirmiştir. Zamanla bu alandaki güzel eserleriyle şöhreti İslâm ülkelerinde yayılmıştır. Âşık Çelebi, Şahkulu'nun II. Bayezid döneminde Tebriz'den Amasya'ya gidip Şehzade Ahmed'in sarayında kaldığını, şehzadenin ölümünden sonra Yavuz Sultan Selim zamanında İstanbul'a geldiğini kaydetmektedir (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 56b). Ancak Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan bir belgede, Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmâil'e karşı kazandığı zaferin ardından 27 Safer 921'de (12 Nisan 1515) Tebriz'den Amasya yoluyla İstanbul'a sürgün edilen bilgin ve sanatkârlar arasında Şahkulu'nun da ismi geçmektedir (BA, D.BŞM., nr. 36.806, s. 648-663). Onun bu sürgün sırasında Amasya'da ne kadar kaldığı ve İstanbul'a ne zaman gittiği, sarayda ehl-i hiref teşkilâtında ne zaman göreve başladığı bilinmemektedir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminden günümüze ulaşan Ehl-i Hiref Mevâcib Teftiş Defteri'nde yer alan 1 Muharrem 927 (12 Aralık 1520) tarihli kayda göre Şahkulu'nun hassa harcından günlük 22 akçe ile maaş aldığı, 952'de (1545) günlük 25 akçe ile Cemâat-i Nakkāşân Bölük-i Rûmiyân'ın sernakkaşı (serbölük) olduğu, vefat ettiği tarihe kadar bu görevine devam ettiği anlaşılmaktadır. Âlî Mustafa Efendi, Şahkulu'nun sarayda özel atölyesinin olduğunu, Kanûnî Sultan Süleyman'ın sık sık nakışhâneye giderek çalışmalarını izlediğini, ona pek çok ihsanda bulunduğunu, ücretinin günlük 100 akçeye çıktığını kaydeder (Menâkıb-ı Hünerverân, s. 65). Şahkulu'nun bayramlarda padişaha sunduğu eserlerden bazıları arşiv kayıtlarında görülmektedir: "Bir büyük nakışlı tabak ve altı küçürek üsküre, bir kâğıt üzerine peri sûreti, bir hokka mukavvadan." Padişaha takdim edilen hediyeler karşılığında "2000 akçe ve bir benek kaftan" in'âm almıştır. Ancak 963'te (1556) "3000 akçe mîrâhurî bir benek sevb" in'âmını alamadan vefat etmiştir. Nakış sanatında ortaya koyduğu

üslûpla Osmanlı nakkaşlarını uzun süre etkilemiş olan Şahkulu aynı zamanda “Penâhî” mahlasıyla Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır.

Şahkulu’nun bilinen imzalı en eski eseri Safevî dönemine ait Behram Mirza Albümü’nde görülen ejder resmidir (TSM, Hazine, nr. 2154, vr. 2a). New York Metropolitan Müzesi’nde (nr. 57.51.26) korunan imzalı ejder resmi de Şahkulu’nun resim sanatındaki gücünü gösteren eserlerindendir. Bunların dışında üslûp özellikleri bakımından Şahkulu’na ait olduğu belirlenen pek çok eser vardır (Cleveland Museum of Art, J. H. Wade Fund Koleksiyonu, nr. 44.492; İÜ Ktp., Far., nr. 1426, vr. 48a; Viyana Österreichische Nationalbibliothek, nr. 313, vr. 11b; Washington Freer Gallery of Art, nr. 33.6). Şahkulu’nun yetiştirdiği öğrenciler arasında öne çıkan ve kendisinden sonra saray nakışhânesinin sernakkaşı olan sanatkâr Kara Memi’dir.

Şahkulu, Osmanlı Saray Nakışhânesi’nde yeni bir bezeme üslûbu şeklinde gelişme gösteren saz yolunun ilk temsilcisidir. Saz kelimesi “üslûp ve tarz” anlamındaki yol kelimesiyle birleşerek Osmanlı süsleme terminolojisinde zemini boyanmamış kâğıtlar üzerine siyah mürekkep ve fırça ile yapılan resmi ifade etmiştir. İri, kıvrak ve sivri uçlu dilimleri olan üslûba çekilmiş yaprak ve çiçek motifleri, hayal mahsulü çeşitli orman hayvanları, periler bu üslûbun konularını meydana getirir. Tezhip, kitap kabı, çini, taş işçiliği, kalem işi, halı ve kumaş desenleri, kuyumculuk ve maden işçiliği gibi sanat kollarında uygulanan bu üslûp, XVI. yüzyılın ilk yarısından başlayarak gittikçe artan bir istekle XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar kullanılmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman’ın uzun süren saltanat yıllarında kitap sanatlarında yeni üslûpların doğmasına paralel olarak yazma eserlerin hazırlanmasında saz yolu da bu dönemde en güzel örneklerini vermiştir.

Osmanlı sanatında saz yolu tarzına “saz yazmak” da denilmiş, saray nakışhânesinde bu bezeme tarzını uygulayan ayrı bir sanatkâr grubu meydana gelmiştir. Müstakimzâde, XVIII. yüzyılın ünlü müzehhibi Ali Üsküdârî’nin saz yazdığını ve “sânî-i Şahkulu” diye anıldığını belirtir (Tuhfe, s. 271). Hüseyin Ayvansarâyî, Levnî’nin musavvirlikten önce saz kolunda çalıştığını, tezhiple saz işlediğini kaydeder. Bu bilgilerden, Osmanlı nakış geleneğinde yetişen sanatkârların saz yolu üslûbunu öğrenmesi ve bu alanda eser vermesinin âdet haline geldiği anlaşılmaktadır.

Saz üslûbunun motifleri kadar önemli bir özelliği de bu motiflerin birbiriyle ilişki halinde tasarlanmış desenlerden meydana gelmiş olmasıdır. Orman dünyasını andıran bu tasarımlarda yaprak ve çiçek motifleriyle hayvan motifleri kullanılarak zengin bir tasvir gücü ortaya çıkarılmıştır. Şahkulu'nun düzenlemelerinde motiflerin tek tek görülmesi yerine yoğun ve birbiri içine geçmiş bir bütün halinde görülmesi bu üslûbun en önemli özelliklerinden biridir. Bu yoğun desen içinde ortaya çıkarılmak istenen motif farklı boyama tekniğiyle belirginleştirilir. Çok ender görülen hafif renk kullanılır. Bu üslûbun en çarpıcı özelliği ise âharlı kâğıt üzerine sadece altın ve is mürekkebi kullanılarak işlenen hareketli desenlerden meydana gelmesidir. Zengin yaprak ve hatâyî motifleri yanında yarı üslûplaştırılmış efsanevî ve gerçek hayvan motiflerinin bolca yer aldığı bu yoğun desenlerde hareket ve derinlik sağlayan kalın çekilmiş çizgilerle beraber büyük bir ustalıkla gözle seçilemeyecek kadar ince çekilmiş hatlar da görülür. Hatâyî grubu ile hayvan motiflerinden başka sanatkârın hayal gücü ve anlatım kabiliyetini âdeta imza koyar gibi ortaya çıkaran peri figürleri vardır. Şahkulu ile başlayan peri resmetme geleneği umumiyetle sayfanın tamamını dolduran tek peri figürü şeklinde uygulanmaktadır. İslâm kitap resminin minyatür okullarınca XIII. yüzyıl başlarından itibaren dinî konulu sahnelerde genellikle peri ve meleklerin kıyafetleri aynı tipte tasvir edilmiştir. Bu figür, Selçuklu taş işçiliğinde görülen melek tasvirlerindeki elbiselerle büyük benzerlik göstermektedir.

Saz üslûbunda en çok kullanılan motifler arasında efsanevî bir hayvan olan ejder motifi yer alır. İslâm sanat eserlerinde sık sık tasvir edilen ejder motifi Orta Asya'da Türkler tarafından yaygınlaştırılmıştır. Hun, Uygur ve Çin sanatında su ve bolluk timsali olan ejder bazan yılana, bazan timsaha yakın resmedilmiştir. Sanatkârların kendi tasavvurlarına göre farklı şekillerde resmettikleri ejder motifi Uygur ve Çin sanatında olduğu gibi uçan bir hayvan, Orta Asya Türk sanatında ve Selçuklular'da kanatlı, boynuzlu, pullu ve ayaklı olarak işlenmiştir. Sîmurg da hayal mahsulü hayvan motiflerinden olup saz yolu üslûbunda yer alır. Bu gruptan olan bir başka efsanevî hayvan motifi de "ki'lin"dir (ata benzeyen efsanevî yaratık). Bu motifin İslâm dünyasına ve İran'a Çin'den geldiği ve Acem sanatkârlarının Osmanlı sarayında faaliyet göstermeye başlamasıyla İstanbul'a ulaştığı tahmin edilmektedir. Yine saz üslûbunda çok bol ve zengin türde görülen

kuş motifleri arasında sülün, balıkçıl, turna sayılabilir.

Şahkulu'nun öncülüğünü yaptığı saz üslûbu Osmanlı kitap sanatında resimden sonra en ihtişamlı örneklerini tezhip dalında vermiştir. Günümüzde Viyana Österreichische National Bibliothek'te (nr. 313) korunan ve saray nakışhânesinde III. Murad için 980'de (1572) hazırlanan murakka'da yer alan bezemelerde bunu görmek mümkündür. Tezhip sanatından başka bu üslûbun en bâriz hissedildiği sanat çini sanatıdır. Topkapı Sarayı'nda 1051'de (1641) inşa edilen Sünnet Odası'nın dış cephesinde yer alan mavi-beyaz yekpâre çini panolar bunun en güzel örneğidir. Bir diğer örnek, 968 (1561) tarihli Rüstem Paşa Camii ana mekânında bulunan ve sadece yaprak motifleriyle hazırlanan ulama duvar çinileridir. Bunun yanında kalem işi ve kemha kumaşlarının desenlerinde saz üslûbunun uygulandığı görülür. Osmanlı saray halılarının büyük bir kısmı saz yolu desenlerle meydana getirilmiştir. Şahkulu'ndan sonra pek çok nakkaş tarafından sevilerek kullanılan saz yolunun bir başka sanatkârı imzasıyla tanınan Tebrizli Velî Can'dır. Daha sade ve ayrıntısız biçimde çalışan bu sanatkârın eserleri 1580-1600 yıllarına aittir. Saz yolu, Ali Üsküdârî'nin fırçasıyla ruganî işlerde ve tezhibin halkârî kolunda en güzel örneklerini XVIII. yüzyılda vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 4104, vr. 1b; D 6503, D 9602, D 9605, vr. 3a, D 9613-2, D 9613-3, D 9706, D 10009; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 56b; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 64, 65; Dedem Korkudun Kitabı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 56; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 175; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 271; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 268; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları I: Vesîkalar, Ankara 1953, s. 3, 5, 74, 77; Banu Mahir, Osmanlı Resim Sanatında Saz Üslûbu (doktora tezi, 1984), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 22-28; a.mlf., "Osmanlı Peri Resimleri", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, II, 425-438; a.mlf., "Saray Nakkaşhanesinin Ünlü Ressamı Şah Kulu ve Eserleri", Topkapı

Sarayı Müzesi: Yıllık-1, İstanbul 1986, s. 113-130; a.mlf., “Osmanlı Sanatında Saz Üslubundan Anlaşılan”, Topkapı Sarayı Müzesi: Yıllık-2, İstanbul 1987, s. 123-133; a.mlf., “Kanunî Döneminde Yaratılmış Yaygın Bezeme Üslubu Saz Yolu”, Türkiyemiz, XVIII/54, İstanbul 1988, s. 28-33; Oya Kızıldağ Atila, Şah Kulu’nun Motif ve Desen Üslûbu (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Güzel Sanatlar Enstitüsü, s. 27-33; İnci A. Birol - Çiçek Derman, Türk Tezyînî Sanatlarında Motifler, İstanbul 2004, s. 129-130; Hilâl Kazan, XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Sarayının Sanatı Himayesi (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 175-178; Gülnur Duran, Ali Üsküdârî, Tezhip ve Ruganî Üstadı, Çiçek Ressamı, İstanbul 2008, s. 18, 93, 97, 101; a.mlf., “Kara Memi”, DİA, XXIV, 362-363; Beyhan Yörükan, “Topkapı Sarayı Müzesindeki Albümlerde Bulunan Bazı Rulo Parçaları”, STY (1964-65), sy. 1 (1965), s. 188-199; Emel Esin, “Evren (Selçuklu Sanatı Evren Tasvirinin Türk İkonografisinde Menşeleri)”, Selçuklu Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1969, s. 161.

F. Çiçek Derman - Gülnur Duran

ŞAHKULU BABA TEKELİ

(ö. 917/1511)

Antalya bölgesinde büyük bir isyan çıkaran Türkmen babası.

Osmanlı kaynaklarında ve arşiv belgelerinde “Şeytankulu, Sofu, Karabıyıkoğlu” gibi unvanlarla da anılır; Antalya yakınlarındaki Yalınlıköy’de bir tekke kuran Hasan Halife’nin oğlu olduğu belirtilir. Aslen Tekeli Türkmenleri’nden olan babasının Safeviyye tarikatının liderlerinden Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar’ın yanında bulunduğu, daha sonra Kızılkaya’da Yalınlıköy’deki bir mağaraya çekildiği zikredilir. Yakalanan bir müridinden alınan bilgiye göre, Yalınlıköy’de dünyaya gelen Şahkulu buradaki bir mağarada dinî telkinlerle Safeviyye tarikatının görüşlerini yaymaya başlamıştır (TSMA, nr. E 6636). Bazı kaynaklarda hem babasına hem de ona II. Bayezid’in maddî yardımda bulunduğu, hatta bir zâviye ve imaret yaptırdığı kaydedilirse de (Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 132) bu hususu doğrulayacak bir belge mevcut değildir. Fakat Safevîler’in büyük bir dinî tehdit unsuru halinde ortaya çıkmasından önce II. Bayezid’ın bütün tarikatları desteklediği bilinmektedir.

Şahkulu, muhtemelen Şah İsmâil’in 1500 yılı civarında Anadolu’ya haber göndererek müridlerini hareketlendirdiği dönemde bölgesinde etkisini arttırmaya başlamış,

adamları vasıtasıyla Şah İsmâil ile irtibat kurmuştur. İsyanı alenî hale getirdiği 1510’a kadar geçen süreçte bu ilişki ağının mahiyeti hakkında herhangi bir karine bulunmamakla birlikte 1501 yılına ait resmî kayıtlar, Teke bölgesindeki taraftarlarıyla Şah İsmâil arasındaki yoğun hareketliliğe dair dikkat çekici bilgiler sunar. Ana merkezi Kızılkaya’da Safevî yanlısı dinî görüşleri yayan ve etrafına birçok kızılbaş temayüllü Türkmen’i (belgelerde Erdebil halkı, Erdebîlî) toplayan Şahkulu’nun ansızın isyan etmesinin sebepleri tam olarak belli değildir. Yakalanan taraftarlarının beyanlarından etki alanının Rumeli yakasındaki aynı dinî görüşleri paylaşan tekke dervişlerine kadar uzandığının anlaşılması isyan hareketinin

sistematik bir yönü bulunduğunu akla getirir. Ancak isyan sadece dinî değil aynı zamanda siyasî faktörlere dayalıdır. Bunda, 1510 yılına doğru II. Bayezid'in oğulları arasında başlayan taht mücadelesinin yol açtığı karışık ortam ve belirsizlik önemli rol oynamıştır. Nitekim Osmanlı kaynaklarında onun adamlarıyla birlikte birden bire Antalya civarında Şehzade Korkut'un geride bıraktığı ağırlıklara saldırması, II. Bayezid'in öldüğü ve Korkut'un bu yüzden Antalya'dan ayrıldığı kanaatine vararak artık kendi zamanının geldiği düşüncesiyle harekete geçtiği şeklinde yorumlanmıştır. Şahkulu'nun Şah İsmâil adına bu isyanı başlatmış olması ihtimali ise daha zayıf görülmektedir. Yine Osmanlı belgelerinden anlaşıldığına göre Şahkulu kendini mehdî ilân etmiş, taraftarlarınca büyük bir kurtarıcı, hatta Allah'ın tecessüm etmiş şekli ve peygamber olarak görülmüş ("Allah, peygamber budur, insanlar hesap vakti onun önüne getirilecektir, itaat etmeyen imansız gider", TSMA, nr. E 6321), böylece bu karışık ortamda Osmanlı Devleti'ne yeniden çeki düzen verme amacı öne çıkmıştır. Hanivaldanus kroniğine göre ise Bayezid'in hasta olduğunu, oğullarının birbirine düştüğünü, artık büyük kurtuluşun zamanının geldiğini, Osmanoğulları'nın süresinin dolduğunu, kendisine bütün yeryüzünün hâkimiyetinin verildiğini, gökyüzünden kılıç indirildiğini, bununla bütün milletleri hükmü altına alacağını söyleyerek harekete geçmiştir (Hanivaldanus Anonimine Göre Sultan Buyezid-i Veli, s. 49). Bunda, ayrıca İstanbul'da küçük kıyamet denilen 1509'daki büyük depremin etkisiyle artık kıyamet vaktinin geldiği düşüncesinin etkili olduğu da söylenebilir. Onun Kütahya ve Bursa istikametindeki ilerleyişi, ayrıca Rumeli'deki müridlerine haber yollaması alenen Osmanlı idaresini hedeflediği konusunda açık bir delil oluşturur.

Şahkulu isyanının neredeyse bütün safhaları, bugün tamamı Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan rapor ve belgelerden ayrıntılarıyla takip edilebilmektedir. Buna göre Şahkulu, Safevî yanlısı kişileri yanına topladı, bir zâviye, imaret ve müridleri için evler yaptırarak irşad ve propaganda faaliyetlerine başladı. Hareketlerini dikkatle izleyen Antalya'daki idareciler Subaşı Hasan'ı onu yakalaması için gönderdiler. Yirmi kadar adamını tutuklayabilen subaşı kendisini ele geçiremedi. Muhtemelen bundan sonra Şahkulu etrafına adam toplayarak gücünü arttırmaya başladı. Yenice derbendine gitti; timarları ellerinden alınmış eski Karaman sipahileri ona katıldı. Yanına gelenler arasında Tekeili Türkmenleri'nden Çakıroğulları, Kızıl / Gazaloğulları, Dede Alisi, Ulama ve Kara Mahmud bulunuyordu.

Maiyetindeki 400-500 kadar adamla yol kesip bazı devlet görevlilerine saldırdı. Ayrıca Antalya'dan gizlice Saruhan'a doğru yola çıkan Şehzade Korkut'un geriden gelen çadırlarını ve eşyalarını basmak istediyse de Antalya subaşısı buna engel oldu ve eşyaları Antalya'ya götürdü. Şahkulu, bu olayın ardından topladığı 3000 kişilik kuvvetle yeniden üzerine yürüyen Subaşı Hasan'ı bazı köy halkı ile sipahilerin taraf değiştirip kendi safına katılması sonucu bozguna uğrattı. Ardından bunları takip ederek Antalya önlerine gelip pazarı ve şehzadenin çadırlarını yağmaladı; karşı koymak isteyenlerin çoğunu ve bu arada Korkut'un defterdarını öldürdü, subaşıyı yaraladı (Zilhicce 916 / Mart 1511). Ardından geri çekilerek etrafı yağmalamayı sürdürdü. Bu arada yanındaki adamlarını beylerbeyi, sancak beyi ve subaşı sıfatıyla çeşitli yerlere tayin etmeye başladı. İstanos'u (Korkutili) bastı, Elmalı'ya yöneldi, burada kendisine karşı koymaya çalışan 1000-2000 kadar askeri dağıttı. Kasabayı baştanbaşa tahrip etti, camileri yaktı. Tekeili'nin tamamına hâkim oldu ve oradan Hamîdili (Isparta-Burdur) taraflarına yöneldi. Gölhisar kadısını ve subaşısını katlettirdi, zenginlerin mallarına el koydu. Süratle hareket edip Burdur'u bastı. Burada da karşı koymaya çalışan 1000-2000 kişilik kuvveti bozguna uğrattı (Şehzade Osman'ın 17 Muharrem 917 / 16 Nisan 1511 tarihli raporu: TSMA, nr. E 2829). Oradan Kütahya'ya doğru yürüdü; yol üzerindeki Keçiborlu, Sandıklı, Sincanlı ve Altıntaş'ı yaktı. Kütahya'ya yakın Zığra köyünde karargâh kurdu. Kütahya önlerinde kendisine karşı koyan Anadolu Beylerbeyi Karagöz Ahmed Paşa'ya son derece akıllıca bir taktik uygulayarak önce bozguna uğramış gibi geri çekilip mallarını ve eşyalarını geride bıraktı. Karagöz Ahmed Paşa'nın adamları ve Kütahya halkı bu malları yağmalamakla meşgulken ansızın geri dönüp bunları dağıttı. Karagöz Ahmed Paşa'yı esir aldı, başını kestirdikten sonra şehir halkının gözünün önünde kazığa vurdurdu (23 Muharrem 917 / 22 Nisan 1511). Ardından Kütahya'yı ateşe verip Saruhan iline (Manisa) gelmiş bulunan Şehzade Korkut'un üzerine yürüdü.

Bu âni değişikliğin sebebi tam olarak anlaşılamamaktadır. Şahkulu'nun Osmanlı tahtına en büyük aday diye gördüğü Korkut'un yolunu kesip onu engellemek istemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca merkezden yeni birliklerin yollandığı haberini aldığı, bu durumda geriye dönerek Tekeili'ne çekilme niyeti taşıdığı da düşünülebilir. Osmanlı kaynaklarında geri çekilişinin sebebi II. Bayezid'in hayatta olduğunu öğrenmesine bağlanır.

Nitekim Kemalpaşazâde, Kütahya'dan sonra Bursa'ya yöneldiğini, fakat Bursa'yı yağmalamayı uygun görmediğini, yakalattığı bir adamdan padişahın yaşadığını öğrenince huzursuz olduğunu, askerine bunu bildirmeyip zaruret halinde gizlenecek bir kale bularak buraya sığınmak için Bursa işini geriye bıraktığını ve Alaşehir'e yöneldiğini bildirir (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 53-55). Bursa kadısının Karagöz Ahmed Paşa olayının hemen ardından 3 Mayıs tarihli arzında Tekeili âsilerinin Şehzade Korkut üzerine yürüdükleri, Hasan Ağa idaresindeki birlikleri Alaşehir ovasında yenip birkaç sancak beyi ile Hasan Ağa'yı öldürdükleri, şehzadenin kaçıp Manisa Kalesi'ne kapandığı, bundan sonraki amaçlarının Bursa olduğu belirtilmiştir (TSMA, nr. E 5451). Kemalpaşazâde ise Hasan Ağa'yı Aydın sancak beyi Hasan Bey diye gösterip yanında Saruhan sancak beyi İskender ve Menteşe Beyi Sinan beyler olduğu halde toplandıklarını, fakat birbirleriyle geçimsizlikleri yüzünden Şahkulu önünde feci şekilde bozguna uğradıklarını yazar.

Aslında Şahkulu Bursa'ya yürümek niyetinde değildi. Nitekim Alaşehir başarısının ardından süratle Antalya taraflarına döndü. Kendisine bir üs ve ana merkez yapmak istediği bu kaleyi kuşattıysa da alamadı; Vezîriâzam Hadım Atik Ali Paşa idaresindeki Osmanlı kuvvetlerinin harekete geçtiğini duyunca Kızılkaya'ya çekildi. İsyanın büyümesi ve peşpeşe gelen başarısızlık haberleri yüzünden II. Bayezid,

Ali Paşa'yı büyük şehzadesi Ahmed ile birlikte Şahkulu'nun bertaraf edilmesiyle görevlendirmişti. Ali Paşa 4000 yeniçeri ve 4000 kapı halkıyla Şahkulu üzerine yürüdü. Şehzade Ahmed ile Altıntaş'ta buluştuktan sonra Şahkulu'nun kaçacağı yolları kesmek için Karaman Beylerbeyi Haydar Paşa'ya emir gönderdi. Kendisi de Şehzade Ahmed ile 18 Rebîülevvel 917'de (15 Haziran 1511) Kızılkaya'ya ulaştı. Şahkulu ise Karaman taraflarına doğru çekilmeye başladı, önünü kesmeye çalışan Haydar Paşa'yı bozguna uğrattı. Haydar Paşa ile Kayseri sancak beyi Cündî Kemal Bey'i katlettirdi. Bu bozgunda yine Karamanlı sipahilerin Şahkulu'na karşı savaşmaması etkili olmuştur. Böylece çemberi yaran Şahkulu Beyşehir'e vardı. Ali Paşa, onun aradaki mesafeyi iyice açtığını görünce yanındaki piyade tüfekli yeniçerilerden 500'ünü bulabildiği atlara bindirip maiyetindeki diğer atlı askerlerle hızla onun peşine düştü. Bu arada asıl kuvvetlerle Şehzade Ahmed'i geride bırakmıştı. On dört günlük hızlı bir

takipten sonra Şahkulu’na Sivas yakınlarında Çubuk (bazı kaynaklarda Gökçay) adlı yerde yetişti. Şehzade Ahmed’in merkeze yolladığı raporda Şahkulu ile Ali Paşa arasındaki savaşın 5 Rebîülâhir’de (2 Temmuz) cereyan ettiği ve Ali Paşa ile birlikte 170 tüfekçi yeniçerinin hayatını kaybettiği belirtilir (TSMA, nr. E 3062). Osmanlı kaynaklarına göre bu savaş sırasında Şahkulu tıpkı Osmanlı ordusunun uyguladığı gibi ordugâhının etrafına hendek kazdırdı, develerle bir barikat oluşturdu, bu savunma duvarının arasına saldırıp geri çekilmeyi kolaylaştıracak kapılar yaptırdı. Ali Paşa’nın yanında çoğu yorgun 2000 asker vardı. Ulûfeciler kethüdâsı Kara Mûsâ’nın biraz dinlenilmesi, gelecek yardım kuvvetlerinin beklenmesi yolundaki telkinlerini dinlemedi ve yaptığı saldırılarda başarılı olamadı. Bir belgeye göre daha savaş başlar başlamaz yanındaki adamların bazıları kaçmış, Çankırı ve Ankara sipahileri gerektiği gibi savaşmamış, hatta Rum (Amasya-Tokat) sipahileri uzakta durmuş, Ali Paşa yeniçerilerle yalnız kalmış, sonunda çembere alınıp savaşarak hayatını kaybetmiştir (TSMA, nr. E 6352).

Savaşı kazanan Şahkulu’nun âkıbeti meçhuldür. Şehzade Ahmed’in raporunda müphem ifadelerle onun savaş meydanında ölüp ölmediğinin belirlenemediği söylenirken Hacı Mustafa adlı birinin arzında Şahkulu Halife’ye tüfek kurşunu isabet edip öldüğü hakkında bir şâyia çıktığı bildirilmiştir (TSMA, nr. E 6664). Ancak bunun Ali Paşa ile olan savaşta mı yoksa bu savaştan sonra İran tarafına giderken kendilerini takip eden mahallî birliklerle yapılan küçük çaplı mücadelelerden birinde mi gerçekleştiği anlaşılamamaktadır. Öte yandan kroniklerde farklı bilgiler vardır. Bazılarında onun savaş sırasında bir ok isabetiyle hayatını kaybettiği bildirilir. Kemalpaşazâde ise âkıbetinin belli olmadığını, “Yer delindi yere mi girdi, göğe mi çıktı kimse bilmedi” diyerek ilginç bir ifade kullanır. Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân’da savaş sırasında Hasan Halîfe’nin ok isabetiyle helâk olduğu, bu sebeple yandaşlarının büyük bir vaveylâ kopardıkları yazılıdır. Burada kastedilenin Şahkulu mu yoksa babası mı olduğu da yine anlaşılamamaktadır. Hanivaldanus kroniğinde ise Şahkulu’nun geride kalan adamlarıyla hızla uzaklaşarak Şah İsmâil’e sığındığı bildirilir (Hanivaldanus Anonimine Göre Sultan Bayezid-i Veli, s. 53). Kendisinden bir daha haber alınamadığına göre onun savaşta yaralandığı, yol esnasında veya Şah İsmâil’e sığındığında hayatını kaybettiği söylenebilir. Bazı kaynaklarda bu sığınmacıların bir kervanı

soydukları için sultan / baba ile vezir unvanlı iki liderinin idam edildiğine dair bilgiler vardır (Hoca Sâdedin, II, 180-181). İsyana katılan Tekeili sipahi ve Türkmenleri şahın ordusuna alınmıştır.

Karizmatik bir dinî şahsiyet olan ve bu vasıflarıyla Baba İshak'a benzeyen Şahkulu, tipik bir Türkmen babası sıfatıyla Şiî temayüllü kızılbaş grupları ve torlakları yanında toplamış, ilâhî iradenin kendisinde tecelli ettiği yolundaki propagandalar, yaptığı savaşlarda birbiri ardınca kazandığı başarılar sebebiyle kısa sürede halkın nazarında kendisinin beklenen kurtarıcı olduğu düşüncesine yol açmış olmalıdır. Onun, hayli karışık siyasî ortamdan yararlanarak tıpkı Şah İsmâil gibi yandaşları vasıtasıyla Osmanlılar'a alternatif bir yeni idare kurmayı amaçladığı söylenebilir. Halifelerini Rumeli yakasında Serez, Selânik, Yeni Zağra, Filibe, Sofya gibi yerlerdeki tekkelere göndererek onlara mektuplar yollaması da bu niyetinin bir yansıması şeklinde düşünülebilir. Şahkulu'nun bu isyanı, karakter itibariyle daha sonra çıkacak olan Safevî yanlısı isyanlardan daha farklı bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 132-133; Kemalpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osmân: IX. Defter (haz. Ahmet Uğur, The Reign of Sultan Selim I in Light of the Selimnâme Literature içinde), Berlin 1985, s. 42-49, 53-55; Hanivaldanus Anonimine Göre Sultan Bayezid-i Veli, 1481-1512 (haz. R. Kreutel, trc. Necdet Öztürk), İstanbul 1997, s. 47-53; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-Osmân, 1299-1523 (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 359-362; İshak Çelebi, Selimnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 2614, vr. 10b-12b, 17a, 28b-30a; Muhyî Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 15, vr. 92b-94a; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 162-181; Selahattin Tansel, Sultan II. Bayezit'in Siyasî Hayatı, İstanbul 1966, s. 248-256; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 32-34; M. Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah

Oldu", TD, VI/9 (1954), s. 61-74; Şehabeddin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", BTTD, I/3 (1967), s. 34-39; I/4 (1967), s. 54-59.

Feridun Emecen

ŞAHKULU SULTAN TEKKESİ

İstanbul’da esası bir ahî zâviyesi iken XVI. yüzyılın başlarından itibaren Bektaşîliğe intikal eden tekke.

Merdivenköy’de yer alan ve Gadnî Dede, Hamdi Baba, Merdivenköy, Şahkulu Baba, Şeyh Mehmed Ali Baba gibi adlarla da anılan tekke, bazı kaynaklara göre 1329’da Osmanlı-Bizans arasında meydana gelen Pelekanon (Maltepe) savaşının ardından Orhan Gazi tarafından bir ahî zâviyesi şeklinde kurulmuştur. Ankara Savaşı’ndan (804/ 1402) sonra bölgenin Süleyman Çelebi tarafından II. Manuel Palaiologos’a terkedilmesinin ardından civardaki diğer zâviyelerle birlikte burası da ortadan kaldırılmış, Bektaşî geleneğine göre bu sırada tekkenin bânisi ve ilk şeyhi olarak kabul edilen Şahkulu Sultan ile çevredeki zâviyelerin “kırk erenler” diye anılan şeyhleri şehid edilmiştir. Tekkeye adını veren Şahkulu Sultan’ın (Şahkulu Baba) hayatına dair bilinenler Bektaşî menâkıbnâmelerindeki diğer birçok şahsiyet gibi hemen bütünüyle menkıbelerin müphem verilerinden ibarettir. Bazı araştırmacılar, Bektaşî geleneğinde Horasan kökenli bir velî kabul edilen Şahkulu Sultan’ın aslında II. Bayezid döneminde vuku bulan Şah İsmâil yanlısı ayaklanmanın başı olup Osmanlı tarihçilerinin “Şeytankulu” diye adlandırdıkları kızılbaş şeyhi olduğunu iddia etmektedir (bk. ŞAHKULU BABA TEKELİ).

Şahkulu Sultan Tekkesi muhtemelen XVI. yüzyılın başlarında eski nüfuzlarını yitiren ahîlerden, yeni teşkilâtlanan ve kendilerine bağlanan Yeniçeri Ocağı’nın da etkisiyle gitgide güçlenen Bektaşîler’e intikal etmiş, ardından Bektaşîliğin İstanbul’daki âsitânesi ve Osmanlı topraklarındaki bütün tekkeleri içinde en önemlilerinden biri olarak varlığını sürdürmüştür. Bazı kaynaklarda, Babagân (mücerred) koluna bağlı

Bektaşî tekkeleri arasında Kırşehir’deki pîr evinden ve Dimetoka’daki Seyyid Ali Sultan Tekkesi’nden sonra üçüncü sırayı aldığı bildirilmekte, diğer bazı metinlerde ise bu tekkeye “âsitâne-i sâniye” ve “ikinci pîr evi” denildiği görülmektedir. Osmanlı başşehrini Anadolu’ya bağlayan yolun üzerinde bulunan Şahkulu Sultan Tekkesi’nin devlet-ordu-Bektaşîlik

ilişkilerinde ve teşrifatta özel bir yeri vardı. Pîr evinden İstanbul'a gelen dedebabalar, İstanbul'daki Bektaşî ricâli ve Yeniçeri Ocağı'nın ileri gelenleri tarafından Şahkulu Sultan Tekkesi'nde merasimle karşılanır, burada bir süre dinlendikten sonra İstanbul'a nakledilirler, Kırşehir'e dönüşlerinde de yine bu tekkeden uğurlanırlardı. 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşî tarikatının da lağvedilmesiyle Şahkulu Sultan Tekkesi Nakşibendîler'e devredilmiş, o tarihteki postnişini Âhir Mehmed Baba dört dervişiyle beraber Tire'ye sürülmüştür. Bu sırada tekkenin yıktırılmasa bile en azından tahribata uğradığı tahmin edilebilir.

1826'dan tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Bektaşîlik resmen mülga sayılmış, Tanzimat'tan ve özellikle bu tarikata yakınlığı olduğu bilinen Abdülaziz'in tahta çıkışından (1861) sonra Bektaşîler'e devletçe müsamaha gösterilmeye başlanmış ve Nakşibendî adı altında kendi geleneklerini sürdürmelerine göz yumulmuştur. Bu arada Şahkulu Sultan Tekkesi'nin de bir durgunluk döneminin ardından XIX. yüzyılın ortalarından itibaren yavaş yavaş canlandığı ve Bektaşîler nezdindeki eski önemini kazandığı görülmektedir. Tekkenin günümüze intikal eden yapıları bu ikinci kuruluş devrine aittir. Özellikle bu dönemin postnişinlerinden Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'nın meşihatı boyunca (1863-1907) Şahkulu Sultan Tekkesi yoğun bir imar faaliyetine sahne olmuştur.

Cümle kapısında yer alan 1291 (1874) tarihli kitâbe tekkeyi meydana getiren bütün binalar için geçerli bir ihya kitâbesi olmadığı gibi tekkenin çekirdeğini teşkil eden meydan evi ile buna bağlı büyük aşevi-kiler evi, çamaşırhane-hamam kanadının mimari özellikleri, ayrıca tekkenin tarihçesine ilişkin bilgiler bu bölümlerin XIX. yüzyılın ortalarında yaptırıldığını göstermektedir. M. Ali Hilmi Dedebaba'nın 1869'da ikinci defa pîr evini ziyaretinden dönüşünde tekkeyi tamir ettirip genişlettiği matbu divanındaki biyografisinden öğrenilmektedir. İkametgâh bölümü de meydan evinin kuzeyine bu tarihten sonra, cümle kapısındaki kitâbenin işaret ettiği 1874'te eklenmiş olmalıdır. Cümle kapısının yanındaki bölümlerin (kapıcı can hücresi, bacılar mahfili, at evi) aynı tarihte inşa edildiği, meydan evinin, büyük aşevi, çamaşırhane-hamam kanadının da bu sırada esaslı bir onarım geçirerek son şeklini aldığı tahmin edilebilir. XIX. yüzyılın sonlarında imar faaliyetinin devam ettiği, 1892'de bir "zenbûr evi" (arı kovanlarını barındıran yapı) ve 1896'da şeyh odası niteliğinde bir

mekânın yaptırıldığı anlaşılmaktadır. 1925'te kapatıldıktan sonra mülkiyeti Vakıflar İdaresi'ne geçen Şahkulu Sultan Tekkesi bir müddet son postnişin Hasan Tahsin Baba'nın ve bazı dervişlerin meskeni şeklinde kullanılmış, bu neslin vefatını müteakip terkedilerek harap olmaya başlamıştır. Günümüze ulaşmayan bazı bölümlerin bu devirde ortadan kalktığı bilinmektedir. 1965 yılı civarında Vakıflar İdaresi tekkenin bir kısmını (meydan evi ile buna bitişik olan bazı bölümleri) restore ettirmiş, ancak herhangi bir fonksiyon verilmediğinden yapılar yeniden yıkılmaya yüz tutmuştur. Yakın zamanda kurulan Şahkulu Sultan Külliyesi'ni Onarma ve Yaşatma Derneği tekkeyi aslına uygun biçimde tamir ettirerek Alevî-Bektaşî kültürünün yaşatıldığı bir merkez haline getirmiştir.

İstanbul'da Bektaşîliğin en parlak temsilcisi olan Şahkulu Sultan Tekkesi askerî ve siyasî öneminin yanı sıra Bektaşî edebiyatı ve mûsikisinde de önemli bir yere sahiptir. Bektaşîler'den başka diğer tarikat ehli arasında da sevilip sayılan, bir müddet Kırşehir'deki pîr evinde dedebabalık yapacak kadar nüfuzlu olan şair ve bestekâr M. Ali Hilmi Dedebaba'nın meşihatı sırasında tekke verimli bir kültür hayatına sahne olmuştur. Ayrıca hazîredeki mezarlardan anlaşıldığı gibi mensupları arasında devlet ricâlinden birçok kimsenin bulunduğu bu tekke "aristokrat" İstanbul Bektaşîliğini temsil etmekteydi. Tekkenin âyin günü perşembe idi.

Şahkulu Sultan Tekkesi bütün Bektaşî tekkeleri gibi şehrin karmaşasından uzak, mesire niteliğinde sakin bir mevkide geniş bir arazi içinde yer alır. Doğu yönünde geniş bir mezarlık, kuzeydeki cümle kapısı dışında ulu bir çınarın altında Mâh Baba Çeşmesi bulunmaktadır. Bu çeşmenin yanında günümüze ulaşmamış bir namazgâhla tekkeyi ziyarete gelenlere selâmlık vazifesi gören bir kahvehanenin var olduğu bilinmektedir. Cümle kapısından tekkenin bahçesine girildiğinde sağda "kapıcı can" hücresiyle kadınların ağırlandığı bacılar mahfili sıralanır. Aynı sırada yer alan üçüncü birimin ahırların bakımı ile yükümlü at evi (ahır) babasına ait olduğu tahmin edilebilir. Bu mekânların arkasında kuzey yönündeki çevre duvarı boyunca tekkenin at evi uzanır.

Cümle kapısının soluna kuzey-güney doğrultusunda tekkenin en önemli bölümlerini barındıran ana bina yerleştirilmiştir. Bu bölümler kuzeyden güneye doğru tekkede yaşayan mücerred babalara ve dervişlere mahsus iki

katlı ikametgâh, bu kanadın içinde gündelik yemeğin pişirildiği küçük aşevi, âyinlerin icra edildiği meydan evi, özel günlerde kullanılan büyük aşevi ve çamaşırhane, kiler evi, hamam, aşevi babası ile kiler evi babasının hücreleridir. Ana bina, kuzey ve doğu yönlerinde daha ziyade babaların gömülü olduğu bir hazîre ile kuşatılmıştır. Şahkulu Sultan'ın açık türbesi de bu hazîrededir. Ana binanın batı yönünde bahçeye bakan setler üzerinde havuzlar ve çardaklar göze çarpar. Bu kesimde cümle kapısının tam karşısında tekkeye gelen hatırlı misafirlerin ağırlandığı, şeyh odası niteliğinde bir mekânın bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca tekkenin bahçesinde ekmek evinin (fırın), zenbûr evinin, koyun ve inek ağıllarının ve

kozahanenin duvar kalıntıları, çeşitli bostan kuyuları ve bir su kulesi görülmektedir. Tekkenin yakınında Gözcü Baba makamı ve hazîresi bulunmaktadır. Bu mevkide tekke sakinleri tarafından yazlık ikametgâh olarak kullanılan büyük bir ahşap köşkün yer aldığı belirtilmektedir.

Tekkenin önünde atlar için düşünülmüş uzun yalağı ile tipik bir kır çeşmesi olan Mâh Baba Çeşmesi'nin ayna taşında ve musluk yerinde teslim taşı kabartmaları dikkati çeker. Tepede II. Abdülhamid'in tuğrası ve 1315 (1897) tarihi yer almaktadır. İki mısralık manzum kitâbenin sülüsle yazılmış olduğu sezilmekteyse de günümüzde okunması imkânsızdır. Namazgâh bütünüyle ortadan kalkmıştır. Buradan getirildiği anlaşılan 1161 (1748) tarihli mihrap taşı yakın zamana kadar meydan evinin duvarına dayalı olarak durmakta, taşın üst kesiminde Lâle Devri üslûbunu yansıtan kabartmalar bulunmaktaydı. Cümle kapısının dikdörtgen açıklığı kesme küfekiden sövelerle kuşatılmıştır. Düşey çubuklarla ve dairevî madalyonlarla donatılan yan sövelerin üst bitiminde teslim taşı kabartmaları yer alır. Üst söve başlığının tam ortasına Hacıbektaş taşı olarak adlandırılan oniksten bir teslim taşı kakılmıştır. Üstteki alınlığın içine kitâbe konmuş, alınlığın üzerinde alem olarak horasânî denilen tipte bir Bektaşî tacı oturtulmuştur.

Ana binanın kuzey kesimi "L" planlı ve iki katlı kitlesiyle ikametgâh şeklinde düzenlenmiştir. Duvarlar tuğla olup pencerelerin çoğu ve kapılar sepet kulpu kemerlerle donatılmıştır. 1960'larda bir yangında harap olan yapı son yıllarda yalnız cepheleri eski haline uygun biçimde yeniden inşa edilmiştir. Özgün planı hakkındaki bilgilerin sınırlı olduğu yapıda

güneydeki kapı dışında kuzeyde Şahkulu Sultan makamına açılan ikinci bir kapı bulunmaktadır. Ana binanın güneyindeki tek katlı kanada batı cephesinden girilir. Duvarlar moloz taş ve tuğla ile örülmüştür. Büyük aşevi ile çamaşırhanenin yer aldığı mekân düzgün olmayan bir plana sahiptir. Girişin sağında yer alan büyük ocak aynı zamanda hemen arkada bulunan hamamın külhanı olacak şekilde tasarlanmıştır. Aşevi ocağından sonra hamamın girişi, bunun ötesinde çamaşırhane ocağı yer alır. Solda (kuzey yönünde) meydan evinden bu kanada açılan iki adet kapı-pencere görülür. Doğuda yan yana kiler evi ile kiler evi babasının hücresi sıralanmaktadır. Bir camekân-ılıklık, bir halvet ve bir helâdan oluşan hamamda ilginç mimari ayrıntılar göze çarpar. Bunlardan biri halvetle camekân-ılıklık arasındaki duvarda bulunan tütekli bir lamba penceresidir. Diğeri de camekân-ılıklık mekânının güney duvarında yer alan, alçı kabartma perde motifleriyle çerçevelenmiş, geç dönem halk resmi türünde hayalî bir peyzajla bezenmiş olan niştir. Aşevi babasının hücresi kanadın güneybatı köşesine sonradan eklenmiştir.

Tekkenin ana binasının ortasında yer alan meydan evi kuzeyde tekke sakinlerinin odalarını ve küçük aşevini barındıran iki katlı yapıya, güneyde büyük aşevi, kiler evi, hamam, helâ ve çamaşırhane bölümlerini içeren iki katlı diğer bir yapıya bitişiktir. Meydan evi ile bu iki yan kanat arasında kapılarla geçiş sağlanmıştır. Batısında bir giriş mekânı mahiyetinde olan taşlıkla su haznesi yer almaktadır. Sadece doğu yönünde serbest kalarak içinde bulunduğu yapı kitlesinden dışarıya taşan meydan evi, komşu bölümlerle kuşatılmış olmasına karşılık yan kanatlara nisbetle yüksek tutulmuş üst yapısı sayesinde dışarıdan bakıldığında bağımsız bir bölüm gibi algılanmaktadır. Meydan evinin planı düzgün bir onikigenden oluşur. Moloz taş ve tuğla ile örgülü, içten ve dıştan sıvalı duvarlar kenarları içten 2,80 m. uzunluğundaki bu onikigeni meydana getirmektedir. Bu mekânın tasarımında çokgenler içinde onikigenin seçilmiş olmasının başlıca sebebi, on iki imam kültüne sıkı sıkıya bağlı olan Bektaşîliğin rakam sembolizminde söz konusu sayının taşıdığı önemdir.

Meydan evinin güneydoğu (kıble) yönünde yer alan kenarında âyinlerde taht-ı Muhammed’in ve kanun çerağının konulmasına mahsus bir niş bulunmaktadır. Bunun karşısında kuzey yönünde benzer bir niş daha vardır. Bu iki niş arasında dört kenarda birer kapı-pencere yer almaktadır. Doğu

yönündeki hazîre ve özellikle tekkeye adını veren Şahkulu Sultan'ın kabrini gören bu açıklıklar birer niyaz penceresi niteliğindedir. Kuzeybatı yönündeki iki kapı-pencere, gerek tekkede oturanların gerekse âyinlere katılmak için gelenlerin kullanımına mahsustur. Bunlardan batı yönündeki eşik adı verilen kapı olup bunun solunda meydan evinin çatısına çıkan kâgir merdivene geçit veren açıklık bulunmaktadır. Arkasını su haznesine dayamış olan kenarda ise önleri yalaklı üç adet abdest musluğu vardır. Bunların tarikat erkânıyla ilgili fonksiyona sahip olduğu, taşlıktaki benzeri üç adet musluğun da cemaatin abdest almasına tahsis edildiği söylenebilir. Meydan evinin güneyinde yer alan iki kenarda büyük aşevi, kiler evi, hamam, helâ ve çamaşırhane gibi mekânların etrafında sıralandığı taşlığa açılan birer kapı-pencere mevcuttur. Meydan evinin duvarlarının üst kısmında her kenarda birer adet olmak üzere toplam on iki adet pencere sıralanmaktadır. Bunlar alttakilerle aynı şekilde, ancak biraz daha küçüktür. Bu pencerelerin altında köşelerinde Bektaşîliğin

alâmet-i fârikası haline gelmiş olan on iki köşeli teslim taşlarının kabartma şeklinde yer aldığı birer dikdörtgen mermer levha mevcuttur. Bu levhalarda zamanında on iki imamın isimlerinin yazılı olduğu kesindir.

Meydan evinin mimari düzeninde en çok dikkati çeken ve tekkedeki bu bölümün tarikat mimarisi için olduğu kadar Türk İslâm mimarisi tarihinde önemli bir yer işgal eden husus yapıda kullanılan değişik örtü sistemidir. Meydan evinin onikigen alanının tam ortasında kaidesi ve başlığı onikigen olan daire kesitli bir mermer sütun yükselmekte, bu sütunun ekseni etrafında 360 derece dönen ve bu sütunla duvarlara oturan, tuğla ile örülmüş bir tür yelpaze tonoz mekânı örtmektedir. Bu arada sütunun yer aldığı noktanın Bektaşîler'ce "dâr" veya "dâr-ı Mansûr" diye adlandırıldığı, yani Tanrı ile birleşme (vahdet) makamı olarak kabul edildiği, ayrıca Hakk'a giden doğru yolu (sırât-ı müstakîm) sembolize ettiği ve âyinlerde çok önemli bir yerinin bulunduğu göz önünde tutulursa bu noktadaki taşıyıcının inşaî fonksiyonunun yanı sıra en az onun kadar önemli bir de sembolik fonksiyonu olduğu ortaya çıkmaktadır. Yelpaze tonozun aslında dıştan onikigen piramit biçiminde ahşap bir külâhla örtülü bulunduğu halde son tamirlerde bu çatı iptal edilmiş ve üst yapıya dışarıdan bakıldığında gözün yadırgadığı çok basık bir kubbe görüntüsü verilmiştir. Meydan evinin alemi mermerden oyulmuş elifî tipte bir Bektaşî tacıdır. Aynı tekkenin

cümle kapısında görülen, tarikat tacının alem olarak kullanılma durumu geç devir tekkelerinde çokça görülen bir özelliktir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, nr. 159; İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, nr. 155; Bâb-ı Âlî, Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyesi Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfus-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 58; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 14; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 76; Merdivenköyü'nde Şahkulu Dergâhı'nda Medfun Dergâh-ı Şerîf-i Mezkûr Postnişini ve Bâni-i Sânîsi el-Hâc Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'nın Divânı, İstanbul 1327; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 19; İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi, Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter (E. H. Ayverdi'nin kısmen istinsah etmiş olduğu nüsha), 1341/1925, nr. 187, 301; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 668-670; Sadettin Nüzhet Ergun, Bektaşî-Kızılbaş, Alevî Şairleri ve Nefesleri, İstanbul 1955-56, II, 114, 133-135; III, 172-177, 251-265, 271, 274-275; Murat Sertoğlu, Bektaşilik Nedir?, İstanbul 1969, s. 315; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Göztepe, İstanbul 1969, s. 17-29; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 213, 341; İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1984, s. 146-147; R. Lifchez, "Lodges of Istanbul", The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 117-124; M. Baha Tanman, "İstanbul, Merdivenköyü'ndeki Bektaşi Tekkesi'nin Meydan Evi Hakkında", Semavi Eyice Armağanı: İstanbul Yazıları, İstanbul 1992, s. 317-342; a.mlf., "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 326, şekil 72-74; a.mlf., "Şahkulu Sultan Tekkesi", DBİst.A, VII, 128-132; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 275-278; Bedri Noyan (Dedebaba), Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik, Ankara 1998, I, 160, 172, 333-339; Safer Baba, Istılâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye: Tasavvuf Terimleri, İstanbul 1998, s. 27; Ramazan

Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 136, 506; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 269-270, 494-497; Semavi Eyice, “Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi”, TTK Belleten, XXXI/124 (1967), s. 591; Atilla Çetin, “İstanbul’daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, VD, XIII (1981), s. 589; I. Mélikoff, “L’Ordre des Bektaşi après 1826”, Turcica, XV, Paris 1983, s. 166-167; Günkut Akın, “Merdivenköy Bektaşî Tekkesi’ndeki Dünya Ağacı”, STAD, sy. 4 (1989), s. 68-74; N. Vatin v.dğr., “Le Tekke Bektachi de Merdivenköy”, Anatolia Moderna: Yeni Anadolu, II, Paris 1991, s. 29-135; “Bektâşîler, Bektâşî Tekkeleri”, İst.A, V, 2443-2447; “Esrar Baba (Kalkandelenli)”, a.e., X, 5365-5366.

M. Baha Tanman

ŞÂHNÂME

(شاهنامه)

Firdevsî'nin (ö. 411/1020 [?]) ünlü manzum destanı.

İran'ın millî destanı ve Fars edebiyatının en büyük eserlerinden biri kabul edilen Şâhnâme, bütün dünya klasikleri arasında da eşsiz bir yere sahiptir. Şâhnâme'nin (Şehnâme) ilk redaksiyonuna muhtemelen 370 (980) veya 380'de (990) başlanmış ve 408 (1018) yılının ardından son biçimini almıştır. Firdevsî eserini bölümler halinde yazmaya başlamış ve yazımı tamamlanan bölümler arasında bağlantı kurduktan sonra 394'te (1004) ilk redaksiyonunu bitirmiştir. Bu sırada otuz yedi yaşındaki oğlunu kaybeden Firdevsî eserini ithaf edeceği bir hükümdar arayışına girmiştir. O zamana kadar Gazneli Hükümdarı Sultan Mahmud ile tanışma fırsatı bulamadığından hükümdarın kardeşi Nasr b. Sebük Tegin ile Vezir Ebü'l-Abbas Fazl b. Ahmed el-İsferâyînî sultanla tanışmasını sağlamıştır. Bu arada muhtemelen Şâhnâme'nin ikinci redaksiyonu tamamlanmışsa da Vezir Fazl b. Ahmed'in 404 (1014) yılında ölümüyle Firdevsî eserini Sultan Mahmud'a sunamamıştır.

Şâhnâme'nin Sultan Mahmud'a sunuluşu meselesinin şüphe ile karşılanmasına sebep, bazı rivayetlerdir. Bir rivayete göre Firdevsî, Gazne'ye giderek Sultan Mahmud'a eserini takdim etmiş, fakat sultan, yeni vezir Ahmed b. Hasan-ı Meymendî'nin müdahalesiyle esere lâyık bir ödül vermemiştir. Bunun üzerine Firdevsî aldığı 60.000 dirhemi hükümdarın gözdesine, hamamcıya, meyhaneciye, bozacıya dağıtmış ve bir hicviye yazıp Gazne'den ayrılmıştır. Diğer bir rivayete göre Sultan Mahmud Şâhnâme'yi okuduktan sonra şaire, "Benim ordumda Rüstem'den güçlü nice pehlivan var" deyince Firdevsî, "Ama Tanrı Rüstem gibisini bir daha yaratmadı" cevabını vermiş, bu söze hiddetlenen sultan Firdevsî'yi öldürtmek istemişse de şair Herat'a kaçmış ve Sultan Mahmud için 100 beyitlik bir hicviye kaleme almıştır. Üçüncü bir rivayete göre Gazne'den ayrılan Firdevsî Taberistan'a gitmiş, burada Bâvend hânedanından Emîr İspehbed Şehriyâr'a sığınarak hem Şâhnâme'yi hem Sultan Mahmud

hakkındaki hicviyeyi takdim etmiştir. Ancak İspehbed Şehriyâr, Sultan Mahmud'a duyduğu saygıdan dolayı hicviyeyi satın alıp yakmış ve Firdevsî'ye de bundan kimseye bahsetmemesini tembihlemiştir. Buradan memleketi Tûs'a dönen Firdevsî yoksulluk içinde yaşamış ve burada ölmüştür. Bazı araştırmacılar, Sultan Mahmud ile Firdevsî arasındaki anlaşmazlığın temelinde hükümdarın Sünnî oluşunun yattığını, bu yüzden Şiî olan Firdevsî'ye karşı soğuk davrandığını, ayrıca Şâhnâme'de Türkler hakkında iyi bir tablo çizilmediğini, hatta bir kölenin oğlu olması dolayısıyla Sultan Mahmud'un eski İran şahlarına karşı öfke duyduğunu ileri sürer.

İlk insanın (Keyûmers) yaratılışından başlayan Şâhnâme, İran'da Araplar'ın egemen olduğu döneme kadar geçen zaman sürecindeki İran'ın destansı tarihiyle gerçek bilgileri harmanlayarak verir. Eserin kaynaklarını IX. yüzyılın sözlü gelenekleriyle mensur ve manzum şâhnâmeler oluşturur. Bunlar sırasıyla Sâsânî Hükümdarı I. Hüsrev (Enûşirvân) devrinden (531-579) kalma bir tür resmî İran tarihi olan mensur Ḫudâynâme, Ebü'l-Müeyyed-i Belhî'nin mensur Kitâb-ı Gerşâsb'ı, Sâmânîler devri Horasan sipehsâlârı ve Tûs hâkimi Ebû Mansûr Muhammed b. Abdürrezzâk'ın dört yazara hazırlattığı mensur Şâhnâme-yi Ebû Manṣûrî (346/957) ve

Mes'ûdî-yi Mervezî ile Dakīkī'nin manzum şâhnâmeleridir.

Şâhnâme'de Pîşdâdîler, Keyânîler, Eşkânîler ve Sâsânîler dönemine ait destansı olaylar ele alınır. Cemşîd, Dahhâk, onunla savaşan demirci Gâve, Ferîdun, yedi güç işi başaran Zaloğlu Rüstem, Turan ülkesinin hükümdarı Efrâsiyâb (Alp Er Tonga), Keykâvus, Keyhusrev, İsfendiyâr, Dârâ, İskender gibi simalar eserde yer alır. Bu arada Türk kültürüyle ilgili bilgiler de aktarılır. Şâhnâme destanlarıyla, başta Türk ve Çin destanları olmak üzere Doğu Asya destanları arasında ne gibi ortak yanlar ve etkileşimler olduğu bugüne kadar araştırılmamıştır. Güçlü doğa ve savaş tasvirlerinin yer aldığı esere zaman zaman Bîjen ile Menîje öyküsünde olduğu gibi aşk hikâyeleri de serpiştirilmiştir. Şâhnâme'de az miktarda Arapça kelime bulunur. Eserde modern Farsça'da kullanılan bazı kelimelerin eski biçimlerine ve fazla kullanılmayan fiillere sıkça rastlanır. Bazı ifadeler sehl-i mümteni niteliği taşır. Mesnevi tarzında, mütekārib bahrinin "feûlün feûlün feûlün feûl" vezniyle yazılan Şâhnâme'deki beyit sayısı yazmalara göre 48.000 ile

52.000 arasında değişmektedir. Uzun mesnevilerin kaleme alınmasına elverişli olan bu bahir daha sonra yazılan şâhnâmelerde de kullanılmıştır. Fars edebiyatında en çok taklit edilen eserlerden biri Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ı, diğeri Firdevsî'nin Şâhnâme'sidir. Osmanlı hükümdarları, Şâhnâme örneğini göz önünde bulundurarak kendileri için değişik adlarla şehnâme yazdırmışlardır. Fâtih Sultan Mehmed'den IV. Murad dönemine kadar geçen sürelerde "Selimnâme", "Süleymannâme", "Şehinşahnâme" gibi isimlerle kaleme alınan manzum eserlerde bu hükümdarların savaşları, kahramanlıkları destansı bir dille anlatılmıştır.

Şâhnâme ilk defa XII. yüzyılda Eyyûbîler devri edip ve tarihçisi Bündârî tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (I-II, nşr. Abdülvehhâb Azzâm, Kahire 1350). Eseri ilk defa Turner Macan dört cilt halinde yayımlamış (Kalküta 1829), bunu İran'da, Hindistan'da ve Avrupa'da yapılan birçok baskısı izlemiş, M. Jules Mohl eseri Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (I-VII, Paris 1838-1878; Tahran 1353). J. August Vullers, Macan ve Mohl'ın neşirlerini esas alarak Şâhnâme'nin ilk iki cildini, Samuel Landaner de III. cildini yayımlamış (Leiden 1877-1884), bu neşir daha sonra F. A. Rosenberg, Fritz Wolff ve Saîd-i Nefîsî tarafından tamamlanmıştır (Tahran 1314/1934). Eserin ilk tenkitli neşri Rusya'da Evgeny Eduardovic Bertels'ın başkanlığında gerçekleştirilmiştir (I-IX, Moscow 1960-1971).

1971 yılında Şâhnâme'yi edebî, tarihî, sosyal vb. açılardan incelemek, tenkitli neşrini yapmak üzere İran Kültür Bakanlığı'na bağlı olarak Bünyâd-ı Şâhnâme-i Firdevsî oluşturulmuştur. Bu kurumun ilk başkanı Müctebâ Mînovî'nin denetiminde yürütülen çalışmaların uzun zaman alacağı görülünce eserin parçalar halinde yayımına karar verilmiş ve ilk defa Dâstân-ı Rüstem ü Sührâb (Tahran 1352 hş./1973), Dâstân-ı Fürûd (Tahran 1354 hş./1975) ve Dâstân-ı Siyâvûş (Tahran 1363 hş./1984) basılmıştır. Celâl Hâlikī Mutlak birçok nüshaya dayanarak Şâhnâme'yi yeniden neşretmiş (VI. cildini Mahmûd Emîr Sâlâr, VII. cildini Ebü'l-Fazl Hatîbî ile birlikte; I-VIII, New York 1987-2008; Tahran 1386 hş.), B. W. Robinson eserin tamamını İngilizce'ye çevirmiştir (I-IX, London 2002).

Şâhnâme'de anlaşılmayan bazı kelimeler için Abdülkādir el-Bağdâdî Luġat-i Şâhnâme adıyla Farsça-Türkçe bir sözlük hazırlamıştır. Eserde Şâhnâme'nin kelime kadrosunu incelerken açıklanması gereken Farsça

kelimelere, ülke ve yer adlarına, ayrıca nâdir kelimelere yer verilmiştir. Bazı kelimelerin gramer özellikleri hakkında bilgi verilmiş, ayrıca şâhid beyitler yazılmıştır. Bu çalışma Carolus Salemenn tarafından yayımlanmıştır (Lexicon Şâhnâmianum, Petersburg 1895). Şâhnâme'nin minyatürlü çeşitli yazmalarının neşirleri gerçekleştirilmiş, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan minyatürlü yazmaların on altısından yapılan seçmeler İran hükümdarlığının 2500. yılı dolayısıyla hazırlanan albümde yer almıştır. Şâhnâme ayrıca birçok yönüyle çeşitli araştırmalara konu olmuştur (Şâhnâme üzerine yapılan diğer çalışmalar için bk. Blois, V, 100-138).

BİBLİYOGRAFYA

Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 533-541; H. Massé, Firdousi et l'épopée nationale, Paris 1935; Abdülhüseyin Nûşîn, Vâjenâmek der Bâre-i Vâjehâ-yi Düşvâr-i Şâhnâme, Tahran, ts. (İntişârât-i Bünyâd-i Ferheng-i Îrân); Zebîhullah Safâ, Ḥamâse-serâyî der Îrân, Tahran 1333 hş., s. 171-283; M. Emîn Riyâhî, Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, s. 153-158; Fr. de Blois, Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey, London 2004, V, 100-138; Ahmet Ateş, "Şahnâmenin Yazılış Tarihi ve Firdevsî'nin Sultan Mahmud'a Yazdığı Hicviye Meselesi Hakkında", TTK Belleten, XVIII/70 (1954), s. 159-168; Menûçihr Murtazavî, "Muḳallidîn-i Şâhnâme der Devre-i Moġūl ve Tîmûrî ve Târîḫ-i Manẓûm-i Şemseddîn-i Kâşânî", Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, XIV/2, Tebriz 1341, s. 141-175; XIV/3 (1341), s. 323-352; A. S. Melikian-Chirvani, "Le livre des rois, miroir du destin", SIr., XVII/1 (1988), s. 7-46; Djalal Khaleghi Motlaqh, "The Long Road to a Critical Text of the Shahname", Manuscripts of the Middle East, III, Leiden 1988, s. 54-59; E. Sims, "The Illustrated Manuscripts of Firdausi's Shâhnâma Commissioned by Princes of the House of Tîmûr", Ars Orientalis, XII, Washington 1992, s. 43-68; F. I. Abdulaheva, "A Turkish Prose Version of Firdawsī's Shāhnāma in the Manuscript Collection of the St. Petersburg State University Library", Manuscripta Orientalia, III/ 2, Helsinki 1997, s. 50-57; Yusuf Öz, "Şehnâme Tercümeleri ve Sözlükleri",

Nâme-i Âşinâ, IV/3, Ankara 2002, s. 5-24; Helmut Ritter, "Firdevsî", İA, IV, 643-649; W. L. Hanaway, "Shâhnâma", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, XI, 220-223; Cûya Cihânbahş, "Şâhnâme-i Firdevsî", DMT, IX, 511-515; Mehmet Kanar, "Firdevsî", DİA, XIII, 125-127; Ahmad Tafazzolī, "Bonyād-e Šāh-nāma-ye Ferdowsī", EIr., IV, 361; P. P. Soucek, "Demotte Šāh-nāma", a.e., VII, 277-278.

Mehmet Kanar

Türkçe Tercümeleri.

Şâhnâme ilk defa II. Murad'ın emriyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Mensur olan bu tercüme (TSMK, Hazine, nr. 1518) eserin ikinci bölümünü ihtiva etmektedir. Tercümenin muhtemelen XVI. yüzyılda istinsah edilmiş bir diğer nüshasında (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 101) dokuz adet minyatür bulunmaktadır. Şâhnâme'nin tamamı Memlük Sultanı Kansu Gavri'nin isteği üzerine Şerîfî-i Âmidî tarafından manzum olarak

Türkçe'ye çevrilip Zilhicce 916'da (Mart 1511) hükümdara sunulmuştur. Eserin, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi dönüşünde İstanbul'a getirildiği düşünülen iki ciltlik mütercim hattı nüshası (TSMK, Hazine, nr. 1519) 56.506 beyit ihtiva etmektedir. Tevhid, münâcât, na't, Hulefâ-yi Râşidîn'e dua, tercüme sebebi ve Kansu Gavri'ye övgüye ayrılan ilk 422 beyitle Firdevsî'nin Gazneli Sultan Mahmud'la ve yanındaki sanatkârlarla tanışması, eseri yazmaya başlaması, Sultan Mahmud'a gücenip memleketine dönmesi gibi olayların anlatıldığı son kısımlardaki mensur bölüm Şerîfî tarafından ilâve edilmiştir. 56.205. beyitten itibaren elli beyit yine Kansu Gavri'nin övgüsüne ayrılmıştır. "Mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbıyla yazılan eserin ketebesinde Şerîfî tarafından tercüme ve istinsah edildiği tarihler kayıtlıdır. Eserde altmış bir adet minyatür bulunmaktadır. A. Zajaczkowski tarafından ilim âlemine tanıtılan eserin (La version en turc du Sahnâme de l'Egypte Mamelouk / Turecka Wersja Sahnâme z. Egiptu Mameluckiego, Warszawa 1965) I. cildini Zuhal Kültüral, II. cildini Latif Beyreli doktora tezi olarak hazırlamış, daha sonra bu çalışmalar birleştirilerek yayımlanmıştır (Şerîfî Şehnâme Çevirisi, I-IV, Ankara 1999). Zajaczkowski, Şâhnâme'yi Livre des rois adıyla Fransızca'ya çeviren Jules Mohl'dan naklen Tatar Ali Efendi adlı bir kişinin 916'da (1510) Kansu

Gavri'ye Şâhnâme'nin Türkçe tam bir tercümesini sunduğunu belirtir. Bu yanlış bilgi daha sonra bazı kaynaklarda tekrarlanmıştır (Şerîfî Şehnâme Çevirisi, hazırlayanların girişi, s. XX-XXIX). Şâhnâme tercümesinin Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde bir kısmı minyatürlü çeşitli nüshaları mevcuttur (a.g.e., s. XXI-XXIV). Bunların içinde hat ve minyatür açısından en önemlisi Derviş Abdî-i Mevlevî tarafından Sadrazam Hâfız Ahmed Paşa için istinsah edilen nüshadır (New York Public Library, Spencer Collection-Turkish Manuscript, nr. 1). XVI. yüzyıl Anadolu Türkçesi'ne ait ses özelliklerinin yanı sıra söz varlığını da geniş ölçüde yansıtan Şerîfî tercümesi ihtiva ettiği atasözleri ve deyimler bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.

Eserin üçüncü tercümesi II. Osman'ın emriyle Mehdî mahlaslı Derviş Hasan tarafından yapılmıştır (Uppsala University Library, Celsing, nr. 1). Şâhnâme'nin I. cildini içeren bu eserde otuz adet minyatür vardır. Aynı tercümenin diğer bir nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de olup (Suppl. Turc, nr. 320) eserin ikinci bölümünü ihtiva etmektedir. Bu nüshada da bir adet minyatür bulunmaktadır (Atıl, s. 106-107). M. Fuad Köprülü'nün bahsettiği Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Şâhnâme Tercümesi büyük bir ihtimalle Derviş Hasan tarafından yapılan çeviridir.

İlk defa Orhan Şaik Gökyay'ın bahsettiği Şâhnâme'nin mensur tercümesi (Destursuz Bağa Girenler, s. 48) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (TY, nr. 6131-6133) üç cilttir ve mütercimi belli değildir. Eserde 104 adet minyatür mevcuttur. I. cildin sonunda istinsahının Derviş Mustafa tarafından 1187 (1773) yılında tamamlandığı kaydedilmiştir. Serbest bir tercüme niteliğinde olan bu çeviriye halk arasındaki çeşitli rivayetler ilâve edilirken Süleymannâme ve Tevârîh-i Kebîr gibi eserlerden faydalanılmıştır. Hikâye üslûbuyla kaleme alınan bu tercümede geçen deyimler ve atasözleri, savaş tasvirlerindeki yansıma sözler, argo diye nitelendirilebilecek kelimeler dönemin söz varlığını ortaya koyması bakımından önemlidir.

İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet yazmaları arasında bulunan, baş tarafı eksik mensur Şâhnâme Tercümesi muhtasar bir çeviridir, mütercimi ve tercüme tarihi bilinmemektedir. Muallim Cevdet eserin bazı bölümlerinin tercümesini Şark İlyadası Şâhnâme adıyla neşretmiştir (İstanbul 1928). Eyüp Sabri Paşa'nın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki

çevirisi de (Hüsrev Paşa, nr. 370) muhtasar bir çeviri olup 1227'de (1812) istinsah edilmiştir. Rıza Nur, Türk Bilik Revüsü'nün 4. sayısını Şâhnâme'nin bazı bölümlerinin tercümesine ayırmıştır (Türk Bilik Revüsü / Revue de Turcologie, "Şahnâme, Turan-İran Cenkleri...", Şubat 1934, I, sy. 4). Şâhnâme'nin günümüz Türkçe'sine tam bir çevirisi henüz yapılmamıştır. Eserin ilk 20.000 beyti Necati Lugal tarafından Şâhnâme'nin Vullers baskısı (Leiden 1877-1884) esas alınarak Türkçe'ye çevrilmiş, bu çeviri Kenan Akyüz'ün önsözüyle birlikte yayımlanmıştır (Firdevsî, Şehnâme, I-IV, İstanbul 1945-1955, 1956, 1967, 1993).

Osmanlı sahası dışında Özbek sultanlarından Şeybânî Han'ın (1500-1510) Şâhnâme'yi tercüme ettirme teşebbüsünde bulunduğu Sâm Mirzâ'nın Tuhfe-i Sâmî'sinden naklen kaydedilmektedir (Öz, IV/3 [2002], s. 28). Şâhnâme Âzerî Türkçesi'ne XX. yüzyılın başlarında tercüme edilmeye başlanmıştır. 1906'da Mirza Alekber Sâbir, Tus ve Giv bölümlerini, Siyavuş'un doğumu, Rüstem'in onu Zâbülistan'da

terbiye etmesi, Sûdâbe'nin Siyavuş'a âşık olması gibi diğer bazı bölümlerini eserin asıl vezniyle (feûlün feûlün feûlün feûl) tercüme etmiş, bunu Reşid Bey Efendiyev, Abbas Ağa Kaibov, Ali Nazmi, Abdulla Şaik, Mikayıl Müşfik'in çevirileri izlemiştir. Eserin manzum tam tercümesi yine aynı vezinle Rûdekî, Abdurrahman-ı Câmî, Aşkî gibi İran şairlerinin şiirlerini Âzeri Türkçesi'ne çeviren Memmed Mübâriz Alizâde (ö. 1994) tarafından gerçekleştirilmiştir. Otuz yılda tamamlandığı söylenen tercümenin 17.000 beyit ihtiva eden ilk cildini mütercimin kızı Lâle Alizâde, Latin harfleriyle yayımlamıştır (Bakü 2005). Çevirinin geri kalan kısmının basılmakta olduğu belirtilmektedir. Alizâde eseri hiçbir ilâve ve değişiklik yapmadan aynen tercüme etmiştir. Şâhnâme'nin Özbekçe tam tercümesi Şahislam Şah Muhammedov, Cumaniyaz Cabbarov, Hamid Gulam ve Nazarmat tarafından yapılmış ve üç cilt halinde neşredilmiştir (Taşkent 1975-1979). Son iki tercüme Türkiye'de henüz bilinmemektedir ve tesbit edilebildiği kadarıyla herhangi bir kütüphanede kayıtlarına da rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîfî Şehnâme Çevirisi (haz. Zuhal Kültüral - Latif Beyreli), Ankara 1999, hazırlayanların girişi, s. IX-XXIX; Osman Ergin, Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 316-323; A. Zajaczkowski, "Şehname'de Atasözleri", XI. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler (1966), Ankara 1968, s.1-8; a.mlf., "La plus ancienne traduction turque (en vers) du Šāhnāme de l'état mamelouk d'Egypte (XV-XVIe siècles)", TDAY Belleten 1966 (1967), s. 51-63 (makalenin tercümesi için bk. "Mısır Memluk Devleti'nin Şahnâmesi'nin Türkçe En Eski Şiir Çevirisi: XV-XVI. Yüzyıl [trc. Necdet Bingöl]", a.e., s. 65-76); Esin Atıl, "Ahmed Nakşî, An Eclectic Painter of the Early 17th Century", Fifth International Congress of Turkish Art (ed. G. Fehér), Budapest 1978, s. 103-121; Orhan Şaik Gökyay, Destursuz Bağa Girenler, İstanbul 1982, s. 45-49; Yusuf Öz, "Şehnâme Tercümeleri ve Sözlükleri", Name-i Aşina, IV/3, Ankara 2002, s. 25-38; M. Fuad Köprülü, "Türkler (Türk Edebiyatı)", İA, XII/2, s. 549; M. Uğur Derman, "Derviş Abdî-i Mevlevî", DİA, IX, 190-191; Muallim Cevdet'in Atatürk Kitaplığı MC. 14/10 numarada kayıtlı, Şâhnâme tercümeleriyle ilgili el yazısı notları.

Zuhal Kültüral

ŞAHNE

(الشحنة)

Bir şehir veya bölgenin emniyet ve asayişinden sorumlu askerî vali.

Sözlükte “yük, azık, düşmanlık, at sürüsü” mânalarına gelen şahne (şıhne) kelimesi, III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren bir şehrin veya bölgenin muhafaza ve kontrolünden sorumlu kişiyi ifade eden terim olarak kullanılmıştır. Şahnenin yaptığı görev daha önce sâhibü’ş-şurta ve sâhibü’l-maûne tarafından yerine getiriliyordu. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh zamanında bu görevde bulunan Emîr Nâzûk’ün emrinde 14.000 süvari ve piyade kuvveti mevcuttu. Sâmânîler’de ise hem sâhibü’ş-şurta hem şahne tabirleri kullanılmaktaydı. Sultan Mesud’un Rey’e şahne tayin ettiği Hasan-ı Süleyman’a kıymetli bir hil‘at verdiğine ve halkı ona itaat etmesi hususunda uyardığına dair bilgilerden (Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 20; II, 742; III, 976) bu memuriyetin Gazneliler’de de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Şahnelik görevinin Karahanlılar’da da bulunduğu, İlig Han Nasr’ın Mâverâünnehir’i ele geçirmesinin ardından Buhara’ya bir şahne tayin ettiği bilinmektedir (Nerşahî, s. 147-148).

Büyük Selçuklular’da bir şehir veya eyaletin askerî valisine şahne deniyordu. Şahnelik bu dönemde giderek önemli bir kurum haline gelmiştir. Nizâmülmülk şahne, mukta‘ ve valilerin reâyânın hukukunu gözetmeleri gerektiğine işaret eder (Siyâsetnâme, s. 41). Bazı Arapça ve Farsça kaynaklarda bir şehrin şahnesi için emîr, vali ve mukta‘ terimleri kullanılmıştır (EI2 [İng.], IX, 437). Selçuklular’da bazı emîrlerin yönettikleri vilâyetler uhdelerinde kalmak şartıyla şahne tayin edildiği görülmektedir. Meselâ Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar, Musul ve Vâsıt Emîri İmâdüddin Zengî’yi önce Bağdat, daha sonra Irak şahneliğine bu şekilde getirmişti. Genellikle Türk soylu askerler arasından tayin edilen şahnelerin emrinde askerî birlikler mevcuttu. Tayin ve aziller genellikle hükümdar veya vezir tarafından gerçekleştirilirdi. Bunların bazı şehir ve kasabalarda nâibleri vardı. Şahnenin en önemli görevi sorumluluk alanı içinde yaşayan halkın refah ve güvenliğini sağlamaktı; ayrıca şehrin,

buraya bağlı yerlerin ve yolların güvenliğinden sorumluydu. Suçluları ve karışıklık çıkaranları takip eder, ayyâr, zorba ve hırsızları yakalayıp mahkemeye sevkeder, bazı durumlarda suçluları para cezası vermek veya sürgüne göndermek suretiyle kendisi cezalandırırdı. Irak Selçuklu Sultanı Mesud döneminde Bağdat'ta ayyârlar halka baskılarını arttırınca sultan, Bağdat şahneliğine vekâlet eden İldeniz'in bunları ortadan kaldırmak için istediği yetkiyi kendisine vermişti. Amîd ve şahne Bağdat'ta meydana gelen karışıklıkların bastırılmasında birbirleriyle yardımlaşırlardı. Şahne kadılar, fakihler, din adamları ve askerlerle istişare edip onlara saygı göstermekle yükümlüydü. Şahnenin kendisine ait bir divanı (dîvân-ı şahnegî / dîvân-ı şihnegî) vardı ve kadının verdiği kararları uygulamak onun görevleri arasındaydı. Vergilerin tahsili sırasında emrindeki memurlar vasıtasıyla âmile yardım eder, toplanan vergilerin yerine ulaştırılmasını sağlardı. Şahne âmilin güvenliğinden de sorumluydu. Ayrıca muhtesib ve mütevelli de ondan yardım isteyebilirdi.

Türkmenler için tayin edilen şahneler kabileler arasında düzeni sağlar, çıkması muhtemel anlaşmazlıkları önler, Türkmen reislerinin başkalarının mülklerini zaptetmelerine veya karışıklık çıkararak düzeni bozmalarına engel olurlardı. Türkmen reisleri nezdinde sultanı temsil etmek şahnenin önemli görevlerindendi. Sultan Sencer devrinde İmâdüddin Kamaç (Kumac) hem Belh valisi hem de Oğuz kabileleri üzerine şahne tayin edilmişti. Bağdat'taki Selçuklu şahnesi asayişten sorumlu olmasının yanı sıra halife nezdinde sultanın temsilcisi olarak görev yapardı; halife Selçuklu Devleti'yle ilgili konularda onunla istişare ederdi. Selçuklular tarafından Bağdat'a gönderilen şahnelerin en meşhurlarından Sa'düddevle Gevherâyin, Alparslan zamanında Bağdat'ta çıkan karışıklığı engellemişti. Melik Kavurd Bey, Uman'a hâkim olduğunda vali Şehriyâr b. Tâfil'i yerinde bırakıp kendi adamlarından birini onun yanına şahne tayin etmişti.

Bazı şahnelerin yetkilerini kötüye kullanarak halkı soymaya çalıştıkları, Bağdat'taki şahnelerin halifelik divanından aşırı isteklerde bulundukları, divanın geliri bunların isteklerini karşılayamadığından borçlanmak zorunda kalındığı belirtilmektedir. Abbâsî halifeleri zaman zaman şahnelerin bu tutumundan şikâyetçi olmuş ve baskılarından kurtulmak istemiştir. Muktefî-Liemrillâh bu yüzden Selçuklu şahnesini ve sultanın diğer görevlilerini Irak'tan uzaklaştırmıştır. Şahne geçimini temin için şehir halkından belirli

zamanlarda “mersûm-ı şahnegî” denilen bir vergi tahsil ederdi; Türkmen kabileleri de kendisine otlakiye öderdi. Şahnenin halka yeni bir vergi koyması yasaktı; ancak kendisine iktâ arazisi verilebilirdi.

Anadolu Selçukluları, atabeglikler, Fâtımîler ve Eyyûbîler’de de şahnelik kurumu mevcuttu. Anadolu Selçukluları döneminde şahne bir şehrin askerî valisi veya o şehirdeki garnizonun kumandanı durumundaydı. Selâhaddîn-i Eyyûbî ve ağabeyi Turan Şah Dımaşk’ta şahne olarak görev

yapmışlardı. Fâtımîler’de şahnelere tahsis edilen Dârü’l-maûne adlı binanın Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından yıkılıp yerine bir Şâfiî medresesinin yaptırıldığı bilinmektedir. Nûreddin Mahmud Zengî, “mükûs” adı verilen gayri şer‘î vergileri kaldırdıktan sonra şahneleri azledip onların görevini kādılkudâta devretmiştir (Şeşen, s. 119). Eyyûbîler’de emîrler arasından tayin edilen şahneler halkın güvenliğini sağlamakla görevliydi. Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde Kahire’de bu görevi Emîr Bahâeddin Karakuş’un, Dımaşk’ta Bedreddin Mevdûd’un yaptığı belirtilmektedir. Bu dönemde Türkmen kabilelerini kontrol eden bir şahnenin mevcudiyetinden bahsedilir. Ayrıca Cengiz Han ve halefleri işgal ettikleri şehirlere şahne tayin etmişlerdir. İlhanlılar, Delhi Sultanlığı, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Timurlular’da da şahne tabirine rastlanmaktadır. İlhanlılar’da şahne yanında daruga, baskak ve nâib terimleri de kullanılıyordu. Osmanlı Devleti zamanında bir ara “şahnegî” (resm-i şahnegî) denilen bir vergi mevcuttu, bu vergi daha sonra kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 147-148; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ḫilâfe (nşr. Mîhâil Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 9; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1348, I, 20; II, 742; III, 976; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 25, 41, 59, 70; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, V, 361-362, 364; Uzunçarşılı, Medhal, s. 50, 120,176, 201, 205, 238, 259, 264; Hasan el-

Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veżâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), II, 623-626; A. K. S. Lambton, "The Internal Structure of the Saljuk Empire", CHIr., V, 213-214, 240, 244-245; a.mlf., "Atebetü'l-Ketebe'ye Göre Sancar İmparatorluğunun Yönetimi" (trc. N. Kaymaz), TTK Belleten, XXXVII/147 (1973), s. 367-368, 371, 377, 381, 383-386, 389-392; a.mlf., "S̲h̲iḥna", EI^2 (İng.), IX, 437-438; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 225; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 119-120, 151, 171; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984-92, II, 17, 45, 186, 273, 400 vd.; III, 55, 57-58, 187-188, 218, 220-221, 227-228, 234, 238, 243, 428; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, Ankara 1989, s. 18, 56, 156; a.mlf., Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri, Ankara 2007, s. 118, 200; S. G. Agacanov, Selçuklular (trc. Ekber N. Necef - Ahmet R. Annaberdiyev), İstanbul 2006, s. 88, 216, 246, 253, 293, 299-300, 316; G. M. Kurpalidis, Büyük Selçuklu Devletinin İdarî, Sosyal ve Ekonomik Tarihi (trc. İlyas Kamalov), İstanbul 2007, s. 34, 61, 92, 109-110, 112-114, 122-128, 161; W. Hinz, "Ortaçağ Yakın Şarkına Ait Vergi Kitabeleri" (trc. Fikret Işıltan), TTK Belleten, XIII/52 (1949), s. 779-780.

Erdoğan Merçil

ŞÂHRUH

(شاهرخ)

(ö. 850/1447)

Timurlu hükümdarı (1405-1447).

14 Rebîülâhir 779’da (20 Ağustos 1377) Semerkant’ta doğdu. Timur’un dördüncü oğlu olup annesi Karahıtaylar’dan Tugay Terken Aga’dır. Timur sefere çıkarken zaman zaman Semerkant’ın idaresini ona bırakırdı. 799 (1397) yılında ağabeyi Mîrân Şah’tan boşalan, merkezi Herat olmak üzere Sîstan, Horasan ve Mâzenderan bölgelerinin valiliğine getirildi. Timur’un 801’de (1399) başlayan son ve en uzun seferine (yedi yıllık), onun Memlükler’e karşı Suriye ve Filistin’deki faaliyetlerine katıldı. Osmanlı Sultanı I. Bayezid ile yapılan Ankara Savaşı’nda bulundu (804/1402).

Timur’un doğuya Çin’e doğru çıktığı sefer esnasında Otrar’da ölümü (807/1405) kurduğu imparatorluğun kaderi üzerinde büyük etki yaptı. Timur, ölmeden önce oğlu Cihangir’den olan torunu Pîr Muhammed’i veliaht olarak vasiyet ettiği halde hiç kimse onun hükümdarlığını tanımadı. Timur’un ölümü sırasında yanında bulunan Şah Melik ve Şeyh Nûreddin gibi beyler yarıda kalan sefere devam etmek istedilerse de ölüm haberinin orduda yol açtığı karışıklık yüzünden bundan vazgeçerek Semerkant’a dönmeye karar verdiler. Bu beyler, vasiyetinin yerine getirileceğine dair Timur’a söz vermiş olmalarına rağmen Pîr Muhammed’in Kandehar’dan gelmesinin uzun zaman alacağını ileri sürerek Semerkant’ın Şâhruh’a teslim edilmesinin daha doğru olacağını söylediler.

Şâhruh vali sıfatıyla idare ettiği eyaletlerin hükümdarı olarak tanındı (807/1405). Bu arada ordunun sağ kolundaki beyler, ordu merkezinden habersiz olarak Mîrân Şah’ın oğlu Halil Sultan’ı hükümdar ilân ettiler ve Semerkant muhafızı Emîr Argun Şah’ın yardımıyla başşehri ele geçirdiler. Şâhruh, başlangıçta Halil Sultan’ın Mâverâünnehir’deki hâkimiyetini tanıdıysa da asıl taht vârisi Pîr Muhammed Kandehar’dan gelince onu

destekledi. 809 (1407) yılında Pîr Muhammed'in kendi beylerinden Pîr Ali Tâz tarafından öldürülmesi üzerine Şâhruh, Pîr Muhammed'in öcünü alma bahanesiyle Halil Sultan'la mücadeleye girişti. Mücadelede Halil Sultan esir alındı (811/1409) ve kendisiyle varılan anlaşma uyarınca savaşa son verildi. Buna göre Halil Sultan, Mâverâünnehir'deki haklarını terkederek Rey şehrine gidecekti. 27 Zilhicce 811 (13 Mayıs 1409) tarihinde hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Semerkant'a giren Şâhruh, altı ay sonra şehirden ayrılırken buranın ve Mâverâünnehir'in idaresini oğlu Uluğ Bey'e ve onun atabegi Şah Melik'e bıraktı. Semerkant'ın Şâhruh tarafından ele geçirilmesiyle Timur'un mirası için yapılan hâkimiyet mücadelesi büyük ölçüde sona ermiş oldu.

Şâhruh, 812 (1410) yılında Halil Sultan'ı Irâk-ı Acem ve Azerbaycan'ın geri alınması için Karakoyunlular üzerine gönderdi ve kendisinin de arkadan yola çıkacağını söyledi. Bu teşebbüs, Horasan ve Mâverâünnehir'de hâkimiyetini sağlamlaştırmakla vakit geçiren Şâhruh'un batıya doğru yaptığı ilk sefer oldu. Ancak Rey şehrine gelen Halil Sultan daha ileriye gidemedi. Bu sırada Güney İran'da Ömer Şeyh'in oğulları Mirza İskender ile Rüstem arasında çıkan anlaşmazlıklar yüzünden bir faaliyet gösteremedi ve 814'te (1411) Rey'de öldü. Fakat bu olaylar Şâhruh'un azmini kırmadı; Şâhruh, Hârizm bölgesini ele geçirdikten sonra (815/1413) gözünü batıya çevirdi. 815 yılının güzünde Herat'tan yola çıkan Şâhruh, Mirza İskender'e Irâk-ı Acem ve Azerbaycan'a yürüyerek buraları Karakoyunlular'dan alacağını bildirdi ve ordusu ile Rey'de kendisine katılmasını istedi. Ancak İskender'in onun hâkimiyetini tanımaması üzerine Şâhruh, Tebriz yerine İsfahan'a karşı gitmeye karar verdi. Kısa zamanda Mirza İskender'i esir aldı ve İsfahan'ı İskender'in kardeşi Rüstem'e, Luristan bölgesini Baykara'ya, Fars bölgesini de oğullarından İbrâhim Sultan'a bıraktıktan sonra Herat'a döndü (817/1414). Şâhruh ertesi yıl yine Fars bölgesine yürümek zorunda kaldı. Çünkü Baykara ayaklanarak Fars bölgesini İbrâhim Sultan'ın elinden almıştı. Şâhruh, Baykara'yı esir alıp Kandehar'a sürdü, bölgede düzeni sağlayarak burayı tekrar İbrâhim Sultan'a verdi ve Herat'a döndü (Muharrem 819 / Mart 1416). Böylece Irâk-ı Acem ile Güney İran'da Şâhruh'un hâkimiyetini tanımak istemeyen Ömer Şeyh'in oğullarının nüfuzuna son verildi.

823 (1420) yılına kadar Şâhruh, ülkenin büyük bir kısmında hâkimiyetini

pekiştirmekle birlikte batıda henüz ciddi bir faaliyette bulunamamıştı. Timur'un ölümüyle yeniden siyasî sahnede görünen Karakoyunlu Kara Yûsuf, Timur'un Irâk-ı Arab'ı verdiği oğlu Mîrân Şah'ı ve torunu Ebû Bekir'i 809 (1406) ve 810'da (1408) yenerek Mîrân Şah'ın ölümüne ve Ebû Bekir'in kaçmasına sebep olduğu gibi eski arkadaşı Celâyirli Sultan Ahmed'i bertaraf ederek

(813/1410) Azerbaycan'a hâkim olunca Timurlular'ın tehlikeli bir komşusu halini almıştı. Bunun yanında Ankara Savaşı'ndan sonra parçalanan Osmanlı Devleti'nin yeniden toparlanması ve daha önce Timur'un hâkimiyetini tanımış olan Çelebi Sultan Mehmed'in faaliyetleri Herat'ta endişe ile karşılanıyordu. Şâhruh, 1416'da gönderdiği mektubunda Osmanlı hükümdarını kardeşlerini ortadan kaldırdığı için kınamaktaydı. Ayrıca Osmanlılar'ın, Ankara Savaşı'nın ardından Timur'un canlandırdığı Anadolu beyliklerine karşı olan tutumları da hoş karşılanmıyordu. Diğer taraftan Timur zamanında olduğu gibi Şâhruh'a da Anadolu'ya gelmesi için davet mektupları gönderilmeye başlanmıştı. Çelebi Sultan Mehmed ise ikinci bir Timur tehlikesiyle karşı karşıya gelmek istemiyor ve Timurlular'la anlaşmayı tercih ediyordu. Çünkü zaman zaman Şâhruh'un, Timur'un fethettiği yerleri geri alarak Boğazlar üzerinden Balkanlar'a, Deştikıpçak ve Derbend üzerinden tekrar Azerbaycan'a dönmek niyetinde olduğu söyleniyordu. 823 (1420) yılında Şâhruh artık gücünü sülâle mensuplarına kabul ettirmiş ve imparatorluğun büyük bir kısmına sahip olmuştu. Şâhruh, hem Ortadoğu'da İslâm dünyasının en güçlü hükümdarı olduğunu ispat etmek hem de kendisine bir türlü baş eğmeyen Karakoyunlular'a kesin bir darbe indirmek amacıyla 1420 yılı güzünde batıya doğru hareket etti. İçerisinde fillerin de bulunduğu Şâhruh'un ordusu 200.000'e ulaşmıştı. Kazvin dolaylarına gelindiğinde Karakoyunlu Yûsuf'un ölüm haberi alındı. Kışı Karabağ'da geçiren Şâhruh, baharda Karakoyunlu Türkmenleri'ne karşı yürüyerek Eleşkirt'te Kara Yûsuf'un oğulları İskender ve İsfend mirzaları yenilgiye uğrattı (824/1421). Tebriz hâkimliğini Akkoyunlu Karayülük Osman Bey'in oğlu Ali Bey'e bırakıp Horasan'a döndü. Fakat onun ardından Karakoyunlu İskender, Azerbaycan'da hâkimiyeti yeniden ele geçirdi. Şâhruh, 832 (1429) ve 838 (1434-35) yıllarında Azerbaycan'a ve Doğu Anadolu'ya kalabalık askerle gittiyse de Karakoyunlu Türkmenleri onun sağlığında halledilemeyen bir mesele olarak kaldı. Bu tehlike ileriki yıllarda daha da büyüyecektir.

Şâhruh, 23 Rebîülâhir 830'da (21 Şubat 1427) Herat'ta cuma namazı çıkışında Hurûfîler'in suikastından yaralı olarak kurtuldu. 837'de (1434) oğullarından Gıyâseddin Baysungur'un, 838'de (1435) İbrâhim Sultan'ın ve 848'de (1444) Muhammed Cûkî Mirza'nın ölümleri onu çok üzdü. Böylece oğullarından yalnız Uluğ Bey kalmış oluyordu. 848 (1444) yılında ağır bir hastalığa yakalanan Şâhruh daha sonra kısmen iyileşti. Bir süre önce Irâk-ı Acem'e tayin edilen Sultan Muhammed b. Baysungur dedesinin hastalığından yararlanarak ayaklandı ve İsfahan'ı ele geçirip Şîraz'a yürüdü. Bunun üzerine Şâhruh biraz da hanımı Gevher Şad'ın teşvikiyle hasta olmasına rağmen sefere çıktı. Hiçbir zorlukla karşılaşılmadan Rey'e gelindi ve Sultan Muhammed'e karşı kuvvet sevkedildi. İsfahan'a kadar gelen Şâhruh şehrin ileri gelenlerini tutuklatıp Rey'e dönme kararı aldı. Sâve'ye varıldığında çoğunluğu seyyid ve ulemâdan olan İsfahan ileri gelenlerinin öldürülmesini emretti. Bu emir Ramazan 850'de (Aralık 1446) yerine getirildi. Kış mevsimini Rey'e bağlı Feşâbûye'de geçiren hükümdar Nevruz dolayısıyla bir şenlik düzenletti, ardından Şah Abdülazîm Türbesi'ni ziyaret için hazırlık yapılmasını istedi. Fakat yola çıktıktan az sonra rahatsızlanınca mahfe içine alındı ve 24 Zilhicce 850 (12 Mart 1447) tarihinde vefat etti. Cenazesi önce Herat'ta Gevher Şad Medresesi'ndeki türbeye gömüldü, daha sonra Timur'un ve hânedan mensuplarından bazılarının gömülü olduğu türbeye (Gûr-ı Emîr) nakledildi. Şâhruh'un dokuz oğlu ve altı kızı olmuştur. Ancak Şâhruh'un vefatı sırasında sadece Uluğ Bey ile kızı Pâyende Sultan hayatta idi. Yerine oğlu Uluğ Bey geçti.

Bütün savaşlarda galip gelen Şâhruh, Timur'un fethettiği ülkelerin çoğunu elde tutmayı başardığı gibi iç mücadelelere büyük ölçüde son vermiş, devletin kırk yıl daha devamını sağlamıştır. Onun adam seçme hususunda kabiliyetli bir kimse olduğu belirtilir. Beylerbeyi Emîr Fîrûz Şah'ın otuz dört yıl, idarî işlerine bakan, vaktiyle atabegliğini de yapmış bulunan Alike Kükeltaş'ın kırk üç yıl iş başında kalıp bunların ölümünden sonra yerlerine oğullarının getirilmesi buna bir örnek teşkil eder. Tarihçiler Şâhruh'u dindar, barış yanlısı ve cesur bir hükümdar diye nitelendirir. Mizaç itibariyle babasından ve kardeşlerinden farklı idi. Son günlerinde Sâve'de bazı seyyidleri katlettirmesi daha çok Gevher Şad'ın tesiriyle olmuştur. Herat'ta bulunduğu zamanlarda Hâce Abdullah-ı Ensârî'nin ve Hâce Ebü'l-Velîd'in türbelerini ziyaret ederdi. Timur'un Semerkant'taki tantanalı

hayatının aksine Şâhruh Herat'ta alelâde bir insan gibi yaşıyor, yanında muhafızları olmadan cuma günleri camiye gidiyordu. Oyun, eğlence vb. dinen yasaklanmış şeylerden sakınırdı. İçkiyi yasaklamıştı. Şâhruh, ölümüne kadar sarayda hizmetinde bulunan tarihçi Abdürrezzâk es-Semerkandî tarafından asrın müceddidi olarak gösterilmiş, velîlik derecesine çıkarılarak hakkında bazı kerametler nakledilmiştir. Semerkandî onun tefsir, hadis, fıkıh ve tarih kitapları okuduğunu, dinî ilimlere dair sohbetlere katıldığını belirtir. Memlük sultanına 1428 yılında gönderdiği mektupta İbn Hacer el-Askalânî'nin Ṣaḥîḥ-i Buḫarî şerhiyle Makrîzî'nin Kitâbü's-Sülûk'ünü istemesi bunu göstermektedir.

Şâhruh edip, şair ve sanatkârları himaye ederek Herat'a gelmelerini sağlamıştır (Farsça şiirin onun devrindeki durumu için bk. İhsan Yârşâtır, tür.yer.). Memlük Sultanı Çakmak'ın istediği beş adet nâdir dinî eserin Şâhruh'un kütüphanesinde bulunması ve birer nüsha istinsah edilerek Mısır'a gönderilmesi Herat'ın onun zamanında bir ilim ve kültür merkezi haline geldiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan Lutfî, Sekkâkî, Seydî Ahmed Mirza gibi Türkçe yazan şairlerin yetişmesi, Türk edebiyatının en güzel örneklerinden Bahtiyarnâme, Mi'râcnâme, Kutadgu Bilig, Tezkiretü'l-evliyâ ve Atebetü'l-hakāyık gibi eserlerin Uygur hattı ile kaleme alınması sarayda Türkçe'ye karşı olan ilgiyi göstermektedir. Bu ilgi daha sonra Hüseyin Baykara, Bâbür ve Ali Şîr Nevâî gibi şahsiyetlerle devam edecektir.

Meşhur bir hattat olan Şâhruh'un oğlu Gıyâseddin Baysungur'un Herat'ta bulunan konağının kütüphanesindeki güzel sanatlarla ilgili çalışmalar ülkede sanat hareketlerine büyük hız vermiş, özellikle minyatür sanatında ilerlemeler kaydedilmiştir. Türk mûsiki tarihinin en seçkin şahsiyetlerinden Abdülkādir-i Merâgī de eserlerini Herat'ta Şâhruh'un himayesinde yazmıştır. İslâm dünyasında tek bilgin-hükümdar olarak kabul edilen Şâhruh'un oğlu Uluğ Bey de bu döneme renk katan simalardan biridir. Minyatür ve hat sanatında Tebrizli Ca'fer, Heratlı Şemseddin Muhammed, Gıyâseddin Nakkāş, Halil Musavvir;

mimaride Kıvâmüddin; mûsikide Abdülkādir-i Merâgī, Endicanlı Yûsuf; tarihçilikte Hâfız-ı Ebrû, Şerefeddin Ali Yezdî ve tezkirelerde sayısı yüzleri aşan şairleriyle Herat, ayrıca Uluğ Bey'in başkanlığında Kadızâde-i Rûmî,

Gıyâseddin Cemşîd Kâşî ve Ali Kuşçu'nun yürüttüğü çalışmalarla Semerkant doğu dünyasında rönesansı yaşıyordu. Bu durum Batı'da "Timurlu rönesansı" sözünün ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Şâhruh, Timur'un ölümünün ardından meydana gelen karışıklıklar yüzünden başlangıçta imar faaliyetleriyle ilgilenememiş, ancak Herat şehrinin emniyetini sağlamak amacıyla İhtiyârüddin Kalesi'nin onarılmasını emretmiştir. Daha sonra bu kalenin eteğinde bir medrese ile bir hankah yapılmasını istemiş, bunlar 812 (1410) yılında tamamlanmıştır. Hanımı Gevher Şad, Meşhed'de bir cami (Meşhed Ulucamii) inşa ettirmiş ve caminin açılışında Şâhruh ile Gevher Şad da hazır bulunmuştur (821/ 1418). Herat'ta bir dârüşşifâ inşa ettiren Şâhruh, Hâce Abdullah-ı Ensârî'nin kabri üzerinde büyük bir türbe yaptırmış (829/ 1426) ve ulucaminin bitişiğindeki Ali er-Rızâ Türbesi'ne çok değerli bir kandil armağan etmiştir. Gevher Şad'ın en büyük eseri Herat'ta yaptırdığı Gevher Şad Medresesi ve Camii olup 836'da (1432-33) tamamlanmış, medresenin kuzeyinde ayrıca bir türbe inşa edilmiştir. Şâhruh'un 1403'te evlendiği diğer hanımı Milket (Meliket) Aga da Herat dışında bir medrese yaptırdığı gibi Belh'te bir medrese inşa ettirmiş ve 844'te (1440) ölünce bu medresenin bitişiğindeki türbeye gömülmüştür. Şâhruh, Herat'ı tahkim ederek güzelleştirmiş ve yaptırdığı binalarla burayı devletin merkezi haline getirmiştir. Moğol istilâsı sırasında tahrip edilmiş olan Merv şehrini 812 (1410) yılında âdeta yeniden inşa etmiş, ayrıca bütün Horasan'ın imar faaliyetleri kapsamına alınmasını istemiştir. Bu sayede yollar yapılmış, yeni köprüler inşa edilip eskileri yenilenmiştir. Şehirler cami, mescid, pazar yeri, hamam, han, hankah ve medreselerle süslenerek eski canlı iktisadî hayatına kavuşmuştur (Şâhruh zamanında inşa edilen diğer eserler için bk. Aka, s. 197-200).

BİBLİYOGRAFYA

Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü't-tevârîḫ (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1372 hş. I-II; a.mlf., Mecmûʿa, TSMK, Bağdad Köşkü, nr. 282; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed 1339 hş.; Şerefeddin, Ẓafernâme (Abbâsî); Ahmed b. Hüseyin b. Ali Kâtib, Târîḫ-i

Cedîd-i Yezd (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1345 hş.; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn (nşr. Muhammed Şefî‘), Lahor 1946-49, I-II, tür.yer.; Ca‘fer b. Muhammed el-Hüseynî, Târîḫ-i Kebîr, St. Petersburg Public Library, Pers now serija, nr. 201; a.e.: Der Bericht über die nachfolger Timurs aus dem Ta’rīḫ-i kabīr des Ğaʿferī ibn Muḥammed al-Ḥusainī (trc. Abbas Zaryab), Mainz 1960; Celâleddin Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kāinî, Neṣâʾiḥ-i Şâhruḫî, Wien, Nationalbibliothek, nr. A. F. 112 (163); Muînüddîn-i İsfizârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. M. Kâzım İmâm), Tahran 1338-39 hş., I, 218, 329; II, 123, 146, 235, 324; Tâcü’s-Selmânî, Tarihnâme (trc. İsmail Aka), Ankara 1988; Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâʾ; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1333 hş.; Browne, LHP, III, bk. İndeks; İhsan Yârşâtır, Şiʿr-i Fârsî der ʿAhd-i Şâhruḫ, Tahran 1334; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1967, s. 93-98, 119-138; R. Ferrier, “Trade from the Mid-14th Century to the End of the Safavid Period”, CHIr., VI, 412-490; B. Fragner, “Social and Internal Economic Affairs”, a.e., VI, 491-567; A. S. Kennedy, “The Exact Sciences in Timurid Iran”, a.e., VI, 568-580; B. S. Amoretti, “Religion in the Timurid and Safavid Periods”, a.e., VI, 610-655; R. Pinder-Wilson, “Timurid Architecture”, a.e., VI, 728-758; B. Gray, “The Pictorial Arts in the Timurid Period”, a.e., VI, 843-876; H. R. Roemer, “The Successors of Timur”, a.e., VI, 98-146; a.mlf., Persian auf dem Weg in die Nenzeit, Beirut 1989; J. E. Woods, The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire, Minneapolis-Chicago 1976; M. Subtelny, “The Sunni Revival under Shah-Rukh and its Promoters: A Study of the Connection between Ideology and Higher Learning in Timurid Iran”, Proceedings of the 27th Meeting of Haneda Memorial Hall Symposium on Central Asia and Iran: August 30, 1993, Kyoto 1994, s. 14-23; İsmail Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994; W. Barthold, Uluğ Beg ve Zamanı (trc. İsmail Aka), Ankara 1997, bk. İndeks; B. F. Manz, Power, Politics and Religion in Timurid Iran, Cambridge 2007, tür.yer.; a.mlf., “Shāh Rukh”, EI² (İng.), IX, 197-198. Z. Velidî Togan, “Büyük Türk Hükümdarı Şahruh”, TDED, III/3-4 (1949), s. 520-538; R. M. Savory, “The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur”, Isl., XL/1 (1964), s. 35-65; L. Bouvet, “Şahruh Mirza”, İA, XI, 286-288.

İsmail Aka

ŞAHSEVEN

İran'ın kuzeybatısında yaşayan aşiretler topluluğu.

Kelime "şahın dostları" anlamına gelmekte olup ilk Safevî şahlarından itibaren hanedana karşı sadakat ve dinî bağlarla bağlananlar için kullanılmıştır. Bu mânada özellikle XX. yüzyılda İran'ın kuzeybatısının değişik bölgelerinde, bilhassa Mugan (bugün Azerbaycan-İran sınırı) ve Erdebil ile Tahran ve Zencan arasındaki Harakān ve Hamse'de yerleşen birkaç aşiretin adıdır. Şahsevenler göçebe bir hayat tarzını benimseyerek kışları Mugan bozkırlarında, yazları 100 mil güneyde yüksek Savalan meralarında ve Erdebil, Mişkin, Serâb bölgelerinde yaşamışlardır. XX. yüzyıl sonlarında yerleşik hayata geçmişler, eski aşiret yapısını ve göçebe çoban kültürünü önemli ölçüde yitirmişlerdir. Ancak 5-6000 hâne (yaklaşık 40.000 kişi) hâlâ göçebe ve yarı göçebe hayat tarzını sürdürmektedir. Şahseven ili, her birinde sayıları elli ile birkaç yüz arasında değişen hânenin bulunduğu yaklaşık kırk kabileye ayrılmıştır. Bunlar bölgenin azınlık nüfusunu oluştururlar, Tat diye bilinen yerleşik çoğunluk gibi Şiîdirler ve Âzerî Türkçesi'yle konuşurlar.

Şahsevenlerin kökeni büyük ölçüde Türkler'e dayanır. Hayatlarının ve kültürlerinin karakteristik özellikleri İran'da ve başka yerlerdeki Türkler'inkine benzer. Bunlar daha çok XI. yüzyılda Güneybatı Asya'ya göç etmiş Oğuz Türkleri'nin izlerini taşır. Şahseven aşiret ve konfederasyonunun kökleriyle ilgili üç farklı rivayet bulunmaktadır. Bunlardan en çok bilineni Sir John Malcolm'un History of Persia (1815) adlı eserinde yer alır. Buna göre Şah I. Abbas, atası Şah İsmâil'in Safevî hânedanını kurmasına yardımcı olan âsi kızılbaşların başlattığı ayaklanmaları bastırmak için Şahseven adında bir aşiret birliği oluşturmuştur. Vladimir F. Minorsky ise onlarla ilgili bilinenlerin Malcolm'un anlattıklarından biraz farklılık gösterdiğini, çağdaş Safevî kroniklerinde Şah Abbas'ın Şahseven adıyla kurduğu düzenli bir aşiret birliğinden söz edilmediğini yazar. Ancak XVII. yüzyıl ortalarında şaha bağlı özel saray muhafızları için bu tabirin kullanıldığı bilinmektedir. Son araştırmalar Şah Abbas'ın bir aşiret birliği oluşturduğunu doğrulayacak bir

kanıta ulaşamamıştır. Buna rağmen birçok tarihçi Malcolm'un iddiasını benimsemiştir. Minorsky'nin XIX. yüzyılın sonlarına doğru onlarla görüşen bazı Rus seyyah ve araştırmacılarından naklettiği bilgilere göre Şahsevenler kendilerinin Yünsür Paşa liderliğinde Anadolu'dan geldiklerinde hemfikirdirler. Bunlar Şahseven aşiretlerinin Yünsür Paşa'nın soyundan gelen ilbeyi olarak tayin edilmiş hanlar tarafından yönetildiklerini, "beyzâde" ve "hâmpâ" (râyet / raiyyet) diye ikiye ayrıldıklarını belirtmişlerdir. Mugan ve Erdebil otlaklarının, liderlerine şahlar tarafından bağışlandığını ifade etmişlerdir. Muhtemelen aşiret liderlerinin beyanlarından kaynaklanan bu rivayetler, onların gerek halkın gerekse otlakların kontrolündeki otoritelerini meşrulaştırma gayretinin bir ürünüdür. XX. yüzyılda sıradan aşiretler arasında ve onlarla ilgili yazılarda anlatılan Şahsevenler'in kökenleri hususundaki üçüncü rivayet, bunların eşit statüde ve her biri kendi bağımsız

liderlerine sahip otuz iki cemaat / taifeye bölündükleri şeklindedir. Burada beyzâde ve ilbeylerinden söz edilmez. Ancak bunun da kaynağında belirsizlik vardır. Yine de otuz iki grup olarak sayılan XVI-XVII. yüzyıl kızılbaş aşiretleri arasında Şahseven kökenlilerin bulunduğu söylenebilir.

Çağdaş kaynaklar, XVII. yüzyılın sonlarında Mugan ve Erdebil'de Afşar (Avşar) ve Şamlû (başlıca obaları: Beydilli, İnallı, Acirli / Biçerli) gibi kızılbaş aşiret isimleri yanında milis olarak Şahseven adlı grupların ve kişilerin varlığından söz eder. Bölgenin diğer önemli aşiretleri Kızılbaş Tekeli, Kürt Şakaki ve Muganlı idi. Ancak bir sonraki yüzyıla, Nâdir Şah zamanına kadar birleşik bir Şahseven aşireti veya konfederasyonunun kurulduğuna dair bir delil yoktur. 1132'lerde (1720) Safevîler'i mağlûp eden Afganlar'ın İsfahan'a hâkim olmaları ve Kuzeybatı İran'daki Osmanlı ve Rus akınları dolayısıyla Mugan ve Erdebil bu üç gücün karşılaşma noktası oldu. Bu yıllara ait kayıtlarda ilk defa Mugan ve Erdebil bölgesindeki Şahseven ve diğer aşiret gruplarının faaliyetlerine rastlanır. Bunlar, özellikle 1726 ve 1728 savaşlarında Osmanlı hücumlarına karşı direnmek ve Savefîler'in kutsal şehri Erdebil'i savunmak için mücadele veren sadık sınır güçleri olarak tasvir edilir. Osmanlı orduları 1728 sonbaharında Mişkin'de Şakakiler'i bozguna uğrattı, diğer aşiretleri de Mugan'da sıkıştırdı. İnallı ve Afşar boyları Osmanlılar'a boyun eğerken Şahseven ve Muganlılar mahallî bir toprak ağası olan Ali Kulı Han

Şahseven liderliğinde Ruslar'a sığınmak için Kur nehrinden Salyan'a geçtiler ve Nâdir Şah'ın bölgeyi ele geçirdiği 1145 (1732) yılında İran'a döndüler. Nâdir Şah, Horasan ve Türkistan seferlerine kumandan olarak katılan Bedir Han liderliğinde Şahseven gruplarını birleşik ve merkezî bir konfederasyon halinde düzenledi. Muhtemelen Ali Kulı Han'ın oğlu olan Bedir Han XIX. yüzyılda çıkan Yünsür Paşa hikâyeleriyle özdeşleştirilmiştir. Bedir Han'ın ailesinin Saruhanbeyli'nin Urmiye Afşarları'ndan olduğuna dair sağlam deliller vardır. Kocabeyli, Îsâlı, Balabeyli, Mast-Alibeyli, Ali Babalı, Polatlı ve Demircili gibi eski beyzâde aşiretleri Saruhanbeyli Afşarı ile akrabalık izleri taşırsa da birçok aşiret Şamlû kökenlidir.

Osmanlılar'a yenilen Mugan'daki Şakaki, İnallı ve Afşar aşiretleri, Nâdir Şah'ın kendi eyaleti Horasan'a sürgün ettiği pek çok aşiret arasında yer almış olmalıdır. Nâdir Şah'ın ölümünden (1160/1747) sonra Şakakiler Miyana, Serâb ve Halhal çevresine, İnallı ve Afşarlar (her ikisi de Şahseven adını taşımaktaydı) Erdebil'in güney ve güneybatısında Harakān, Hamse ve Terîm bölgelerine yerleştiler. Nâdir Şah'a suikast yapanlardan Şahseven Mûsâ Bey Terîm'e yerleşmiş Afşarlar'dandı. Nâdir Şah'ın ölümünün ardından geçen çalkantılı yıllarda Bedir Han'ın oğlu Şahseven Nazar Ali Han, Erdebil şehri ve bölgesini yönetimi altında bulundurdu. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Saruhanbeyli ailesi, Şahseven konfederasyonunu Mişkin ve Erdebil bölgeleriyle özdeşleşecek biçimde ikiye ayırdı. Şahseven hanları, yarı bağımsız komşuları Karadağ, Karabağ, Kubbe, Serâb ve Gîlân hanlıkları, Afşar, Afgan, Zend ve Kaçar aşiretleriyle Rus güçleri ve temsilcilerin içinde bulunduğu rekabet ve ittifak politikaları sahnesinde aktif rol üstlendiler.

Kaçarlar'ın ilk döneminde Ruslar'la yapılan iki savaş Şahseven topraklarında cereyan etti ve Mugan'daki kışlıkları Ruslar'ın işgaline uğradı. Bunun üzerine aşiretler güneye doğru hareketlendi. Erdebil hanları, özellikle Nazar Ali Han'ın yeğeni Ferecullah Han ile kendisiyle aynı adı taşıyan torunu Nazar Ali Han, Kaçar hânedanını desteklediler; kuzenleri ve rakipleri olan Mişkin hanları, bilhassa Ata Han ve kardeşi Şükür Han, Rus işgalcilerle iş birliği içinde oldular. Türkmençay Antlaşması'ndan (1828) yaklaşık 30 yıl sonra Rusya, Şahseven göçebelerine Mugan'daki eski otlaklarına şartlı giriş izni verdi, ancak onlar bu şartlara uymadı. Ruslar,

yeni kazandıkları toprakları genişletmek için Şahsevenler'in başı boşluğunu siyasî bir avantaja dönüştürdü ve İran hükümetine karşı siyasî baskı aracı haline getirerek bu kural tanımaz aşiretlerin dizginlenmesini veya iskân edilmelerini istedi. İran hükümetinin aşiretler üzerinde uyguladığı politika ise yetkilerini almaktan te'dip seferleri düzenlemeye kadar değişiklik göstermekteydi. Nihayet 1860-1861 yıllarında bunların tamamını iskân etme teşebbüsünde bulundu.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Şahseven aşiret toplulukları hakkındaki bilgiler daha da ayrıntılıdır. Ruslar Mugan'ı işgal ettiklerinde Erdebil aşiretlerinin çoğu yerleşikti. Mişkin aşiretleri ise bir süre daha göçebe kaldılar, fakat onlar da XX. yüzyıl başlarında yerleşik hayata geçtiler. Bunların liderleri aşiretleri üzerindeki kontrollerini kaybettiler. Artık bir aileye dayalı tek merkezli birleşik bir konfederasyon olan Şahseven'in aşiret yapısı yeni kurallar çerçevesinde yeniden düzenlendi. Bağımlı aşiret grupları Mişkin'de Kocabeyli (özellikle Nûrullah Bey), Îsâlı, Hacı Hocalı ve Geyikli; Erdebil'de Polatlı ve Yurtçı'nın savaşçı beylerden oluşan yeni seçkinleri etrafında kümeleşti. Değişen ittifaklar ve rekabetten kaynaklanan mücadeleler Ucarulı, Alarlı, Şatranlı (Şakaki soyundan) ve Karadağlı, Çelebiyanlı ve Hacı Alili'nin güçlü beylerini de kapsayan komşu topraklara kadar yayıldı. Mugan'daki Rus sınırı 1884 yılında Şahsevenler'e kapatıldı. İran'daki kışlakları da aşiretler arasında dağıtıldı. Yine de Erdebil ve Mugan bölgesiyle sınırlı bir alanda varlıklarını sürdürdüler. Aile sayısı 10.000'i geçen Şahsevenler yaklaşık kırk yıl hemen hemen merkezî hükümetten bağımsız yaşadılar. En büyük aşiret olan Muganlı gibi bazı Şahseven cemaatleri barışçı bir şekilde kendi göçebe çobanlık hayatını devam ettirdilerse de hâkim aşiretlerin saldırı, soygun ve baskısı altında kaldılar. Bu dönem Hanhanlık veya Eşrarlık (bağımsız hanlar veya âsiler) zamanı olarak kabul edilir.

Şahseven aşiretleri XX. yüzyılın ilk yıllarında etki ve güçlerinin en faal dönemini yaşadılar. 1906 yılında başlayan İran Meşrutiyet hareketinin kritik döneminde ve Rızâ Han'ın yükselişe geçtiği yıllarda çeşitli olaylarda yer aldılar. 1908 baharında Şahseven aşiret milisleriyle Rus sınır muhafızlarının karıştığı sınır olayları Ruslar'a, Tahran'daki Meşrutiyet hükümetinin düşmesini hızlandıracak ölçüde Azerbaycan'a askerî müdahale yapmasına bahane oluşturdu. 1909 sonlarında yeni millî hükümet ülkede kontrolü ele

almak için mücadele verirken Şahseven beylerinin çoğu Meşrutiyet'e karşı olduklarını ve Tahran'a doğru harekete geçip Muhammed Ali Şah'ı tekrar tahta çıkarmak niyetinde bulunduklarını açıklayarak Doğu Azerbaycan aşiret birliğine katıldılar. Erdebil'i yağmalamaları Avrupa basınında geniş biçimde yer aldı. Ancak çok geçmeden Yeprem Han liderliğinde Tahran'dan gelen millî kuvvetler tarafından yenilgiye uğratıldılar. Şahseven savaşçılarının Erdebil'de işgalci Rus kuvvetlerine karşı gerilla savaşlarına devam etmesi, 1912'de General Fidorov kumandasında 5000 kişilik gücün onlara karşı bir harekâta girişmesine yol açtı. Bölgiyılı (bölünme yılı) diye hatırlanan bu felâkete rağmen Şahseven milisleri gerilla direnişini sürdürdüler. I. Dünya Savaşı esnasında değişik zamanlarda Rus, Türk ve İngilizler onları kendi taraflarına çekmeye çalıştılar.

Pehlevîler döneminde aşiretler, yeni ulus devlete beylerinin liderliğinde eşit birimler halinde entegre oldular. 1930'larda

yerleşik hayata geçmede zorlanmalarının bir sonucu olarak ekonomik ve soysal sıkıntılara mâruz kaldılar. 1940'larda tekrar göçebe çobanlığa başlayan ve gevşek bir biçimde de olsa aşiret konfederasyonunu ihya eden Şahsevenler Sovyet işgal güçleri ile ardından 1946'da kurulan demokratik rejime pek çok problem çıkardılar. 1960'tan itibaren bir dizi kanun aşiret organizasyonunu dağıttı. Beylerin yetkileri ellerinden alındı ve şahın toprak reformu beylerin gücünü sarstı. Aynı zamanda dağlık araziler devletleştirildi. Eski otlaklarına dönmek için izin almaya mecbur kalmaları ve göç esnasında deve yerine kamyon kullanmaları göçebeleri daha geniş ekonomik ve politik bir yapının içine çekti. Mugan'da yeni sulama şebekesi inşa edildi. 1970'lerde tarım endüstrisinin gelişmesi göçebelerin büyük kısmının yerleşik hayata geçmesini kolaylaştırdı.

1978-1979 İran İslâm Devrimi'ne Şahseven göçebelerinin az bir kesimi iştirak etti. Yerleşik aşiret halkları Mişkinşehr gibi yerlerdeki olaylara ve Mugan'daki grevlere katıldılar. Bu olaylarda Şahsevenler'den birçok kişi öldü. Pek çok eski bey öldürüldü, bazısı sürgüne gönderildi. Şahseven ismi resmî olarak İlseven şeklinde değiştirildi. Ancak kendileri hiçbir zaman bu yeni adı kabul etmediler. 1992'den itibaren resmiyette de az kullanılır oldu. Göçebe çobanlık İran'ın diğer yerlerinde olduğu gibi Şahsevenler arasında da kısmen canlandı. 1986 göçebelerin sosyoekonomik sayımında Şahseven

göçebelerinin sayısı 1960'lı yıllarda olduğu gibi 6000 aile civarındaydı. 1990'ların ortalarında Mugan'da ve dağlık bölgedeki Şahsevenler'in otlaklarının başkaları tarafından ele geçirilmesi üzerine hayvancılıkla uğraşan göçebelerin artık varlığını eskisi gibi sürdüremediği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Schweizer, "Nordost-Azerbaidschan und Shah Sevan-Nomaden", Strukturwandlungen im Nomadisch-Bäuerlichen Lebensraum des Orients (ed. E. Ehlers v.dğr.), Wiesbaden 1970, s. 83-148; N. Tapper, "The Women's Sub-Society among the Shahsevan Nomads", Women in the Muslim World (ed. L. Beck - N. Keddie), Cambridge 1978, s. 374-398; R. Tapper, Pasture and Politics: Economics Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran, London - New York 1979; a.mlf., Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan, Cambridge 1997; a.mlf., "Shahsevan in Safavis Persia", BSOAS, XXXVII/2 (1974), s. 321-354; a.mlf., "Shāhsewan", EI² (İng.), IX, 221-225; A. A. Shamim, "Shahsevan", Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. Kr. Sing - A. M. Khan), Delhi 2001, VI, 1288-1291.

Rıchard Lıonel Tapper

ŞAHSİYET

(الشخصيّة)

Sözlükte “fert, kişi, birey” anlamındaki şahstan oluşturulmuş yapma masdar olan şahsiyyetin kökü şuhûs “yükselmek, uzaktan görünmek”, şahâset ise “irileşmek, büyümek” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “şḫṣ” md.). Şahıs bu anlamlarıyla felsefe ve mantık kitaplarında kullanılırsa da (meselâ bk. İbn Sînâ, s. 341, 387, 595-596, 705, 708) şahsiyet kelimesi modern psikolojinin bir terimi olup buna klasik İslâmî kaynaklarda rastlanmaz. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde bu kökten türemiş kelimeler geçmekle birlikte (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şḫṣ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “şḫṣ” md.) bunların şahsiyetle anlam ilişkisi yoktur. Öte yandan gerek Kur’an’da ve hadislerde gerekse İslâm kaynaklarında insan kişiliğiyle ilgili bazı kavramlar yer alır. Bunların en kapsamlısı olan nefs sözlükte “kişi, şahıs, zat, benlik” gibi anlamlarda kullanılmakta (Lisânü’l-ʿArab, “nfs” md.), terim halinde kişiliğin iç yapısını, bedenî ve ruhî boyutuyla insan benliğinin eğilimlerini, ruhsal hayatın bütününü ve beşerî kişiliği ifade etmektedir. Benlik ve kişiliği oluşturan bütün yapılar, yeti (meleke) ve yetenekler, fonksiyon ve süreçler nefis kavramına girer (Muʿcemü elfâẓi’l-Ḳurʾân, I, 521-522; İbn Kayyim, s. 218-219). Bunun yanında tab‘, garîze, mizâc, hulk, seciyye, şâkile gibi kişiliğin çeşitli yönlerini anlatan kelimeler İslâm kaynaklarında geçmektedir. Sözlükte “yaratılış, tabiat; içgüdü” gibi anlamlara gelen garîze terim olarak “kişilik özelliklerinin kaynağını meydana getiren meleke, bir canlının tabiatından kaynaklanan eğilimlerinin bütünü” diye tanımlanır. Garîze gibi tab‘ ve tabiat da kişiliğin doğuştan gelen temel unsurlarını ifade eder. Fahreddin er-Râzî’ye göre insan akıl, hikmet, tabiat ve şehvetten oluşan bir varlıktır (en-Nefs ve’r-rûḥ, s. 4). İslâm ahlâkçıları insanın her bakımdan gelişip olgunlaşmasının tabiat ve sanat denilen iki temele dayandığını söyler. Allah vergisi ve irade dışı olan tabiat doğuştan sahip olunan özellikler, yetenekler ve davranış eğilimleridir, bunların her birine garîze denir. Sanat ise kişinin kendi tercihleri, yaşantıları ve etkileşimleri sonucu elde ettiği ikinci tabiat ve karakterdir (Kınalızade, I, 150-153; Mehmed Fâzıl, s. 66-67). Şahsiyetle ilgili diğer bir terim hulktur (çoğulu ahlâk) ve “tabiat, yaratılış, seciye” anlamlarına gelir (Lisânü’l-

ʿArab, “ḫlḳ” md.); daha çok “yerleşik huy, karakter, tabiatın gelişmiş şekli” diye tanımlanır. Kur’ân-ı Kerîm’de bir âyette geçen şâkile (el-İsrâ 17/ 84) sözlükte “hissî ve mânevî sûret” demektir (Muʿcemü elfâẓi’l-Ḳurʾân, II, 30); terim olarak “tabiat, âdet, ahlâk, seciye, mizaç, karakter” gibi daha çok ahlâkî kişilikle ilgili anlamlarda kullanılmaktadır (Elmalılı, V, 3197).

Batı dillerinde şahsiyet kavramı “personality” (İng.), “personalité” (Fr.) kelimeleriyle ifade edilir. Şahsiyet ve onunla ilgili benlik, kendilik, kimlik gibi kavramlar Türkçe’de ve modern Arapça’da kullanılmaktadır. Karakter ise daha çok ahlâk ağırlıklı bir anlam içerir. Şahsiyetle karakterin en önemli farkı, şahsiyetin bir kişiyi tanımlayan ve hem doğuştan gelen hem de sonradan kazanılan özellikleri ihtiva etmesi, karakterin ise kalıtımsal etkiler, soydan gelen özellikler ve olgunlaşmanın bütününden oluşmasıdır (Sillamy, s. 52-53). Buna göre karakter şahsiyet kavramına dahildir. Karakterli insan davranışlarını toplumun değer yargılarına uygun biçimde yönetebilen, değerler sistemini içselleştirmiş olan kimsedir. İslâmî literatürde yeni bir kavram olan karakteri müslüman müelliflerin bazıları seciye (İsmail Fenni, s. 77-78; Tunç, s. 315), bazıları hulk ile karşılamıştır. Ahmed Naim’e göre karakter Arapça’daki hulk kelimesinin tam karşılığıdır, bunu seciye ile karşılamak doğru olmaz; çünkü karakterler gibi ahlâkın da iyisi ve kötüsü bulunur, seciyenin ise kötüsü yoktur (Fonsegrive, s. 55). Modern Arapça sözlüklerde karakterin hulk kelimesiyle karşılandığı görülmektedir (meselâ bk. Hifnî, I, 132; Bedevî, s. 56, 279). Bu yaklaşımdan hareketle ahlâk ilmini “insan karakterinden bahseden ilim” diye tarif edenler olmuştur (Kam, s. 9, 11).

Başta ahlâk ilmiyle ilgilenenler olmak üzere müslüman âlimler insan şahsiyetinin yapısı, gelişimi ve bununla ilgili kavramlar üzerinde günümüzde de geçerli olan görüş ve değerlendirmeler ortaya koymuşlardır. Nitekim şahsiyetin ve karakterin hem doğuştan getirilen hem de çevre ile etkileşim içerisinde geliştirilip kazanılan özelliklerden meydana geldiğine dair zamanımızdaki anlayış müslüman âlimler tarafından da benimsenmiştir. Gazzâlî’ye göre insan tabiatı dört unsurdan oluşur ve bunlar onun bütün psikolojik eğilimlerinin, ilgi ve davranışlarının kaynağını teşkil eder. Rabbâniyet, behîmiyet (hayvâniyet), sebûiyet ve şeytâniyet diye sıralanan bu unsurlardan rabbâniyet bağımsızlık, üstünlük, başarılı olma, engelleri aşma, amacına ulaşma, önder olma, sevilme ve

beğenilme gibi istek ve eğilimlerin çıkış kaynağı, psikolojinin adlandırmasıyla “kendini gerçekleştirme” melekesidir. Behîmiyet beslenme, boşaltım, teneffüs, cinsellik gibi fizyolojik ihtiyaçların tatmini yönündeki davranışların esasıdır; bütün bu istekler şehvet kelimesiyle ifade edilir. Sebûiyet öfkelenme, saldırma, tahrip etme gibi davranışların kaynağıdır; buna gazap gücü de denir; günümüz psikolojisi bunu “saldırganlık dürtüsü” diye adlandırır. Şeytâniyet aldatma, hile yapma, kötülüğü iyilik gibi göstermeye çalışma, akıl ve düşünceyi kötülük yolunda kullanma eğilimlerini meydana getirir. Gazap ve şehvet bakımından hayvanla insan tabiatı ortak iken benlik bilinci, akıl ve düşünce ile kötülük yapma gücü yönünden insan tamamen kendine özgü bir türdür (İḥyâʾ, III, 10). Aynı şekilde İbn Haldûn’un, çeşitli ırk ve milletlerde görülen farklı mizaç ve karakter tiplerinin oluşmasında iklimler, besinler, geçinme ve beslenme biçimleri gibi faktörlerin etkisinin bulunduğu yönündeki tezi bugün geçerliliğini korumaktadır. Ona göre kişilerin uğraştıkları iş ve meslek kollarının, toplumsal konumlarının kişilik ve karakterinin şekillenmesinde önemli etkileri bulunmaktadır. İbn Haldûn bu açıdan çeşitli mesleklere göre şahsiyet ve karakter tahlilleri yapmaktadır. Ayrıca toplumdaki yönetim tarzının insanların kişilik ve karakter yapıları üzerine önemli etkileri vardır. Eğer yönetim âdil ve yumuşaksa böyle bir yönetim altında yaşayan kimselerde kendine güven duygusu gelişir. Buna karşılık zulme, zor ve baskıya dayanan, aşırı otoriteye ve cezaya başvuran bir yönetimde yaşayan kimselerde korku hâkim olur; direnme ve metanet gücü ortadan kalkar, aşağılık duygusu, kendine güvensizlik ve bağımlılık eğilimi gelişir. Böyle bir şahsiyet yapısıyla yetişen bireylerin oluşturduğu toplulukta yenileşme ve gelişme olmaz; tutuculuk, katılık ve gerilik hâkim olur (Muḳaddime, s. 82-91, 123-127, 372-374, 394, 396, 399).

İslâm âlimleri eski milletlerin geliştirdiği, insan şahsiyeti ve karakteri konusuna yoğunlaşan bazı bilgi dallarına da ilgi duymuşlar, bunları kendi geleneklerine katmışlardır. Aristo’ya atfedilen Phsionomica adlı eserde insandaki sabit yüz çizgileri incelenerek şahsiyet ve karakter şekilleri hakkında sonuçlar çıkarılmaya çalışılmıştır. Yunan filozofları arasında yerleşmiş olan bu görüşte hâkim eğilim hayvanların çehre biçimleri, onlarda bâriz şekilde görülen mizaç ve karakter vasıfları ve bunlara tekabül eden bedenî özelliklerle insanların aynı türden özellikleri arasında bir uygunluk bulmaya çalışma ve bu sayede insanların karakterleri hakkında bir

hüküm verme yönündedir. Bazı fizyonomi bilginleri, bu araştırmaları çeşitli milletlere ve ırklara genelleştirip ortak çehre şekillerinden onlara has millî karakterleri meydana çıkarmaya uğraşmışlardır. İslâm dünyasında “ilm-i sîmâ, ilmü’l-esrâr, ilmü kıyâfeti’l-beşer, ilmü’l-firâse” gibi isimler altında birçok eserin varlığı bilinmektedir. Bunların konusu insanın organlarının özelliklerinden ve dış görünüşünden onun huy, mizaç, şahsiyet ve karakter özelliklerini tesbit etmektir. Yarı ilmî, yarı edebî olan, istidlâl ve akıl yürütmeden çok sezgi, tahmin, şahsî gözlem ve tecrübeye dayanan bu bilgilerin yer aldığı çalışmalar yakın zamanlara kadar sürdürülmüştür. Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin Risâle fi’l-firâse adlı eseri bu konuda yazılmış ilk örneklerden biridir. Fahreddin er-Râzî’nin Kitâbü’l-Firâse’si türün en iyi eserlerinden kabul edilmektedir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’nin 148 ve et-Tedbîrâtü’l-ilâhiyye’nin sekizinci bölümünü bu konuya ayırmıştır. Erzurumlu İbrâhim Hakkı’nın Kıyâfetnâme’si bu türdeki eserlerin en ünlüsüdür (bk. KIYAFETNÂME). Bu eserler günümüz bilim çevreleri tarafından benimsenmemektedir. Bugün şahsiyet araştırmaları psikanalitik, ayırıcı özellik, biyolojik yaklaşım, insancıl yaklaşım, davranışsal / sosyal öğrenme yaklaşımı, bilişsel yaklaşım gibi teoriler çerçevesinde sürdürülmektedir. Bedenle irtibatlı yorumlara ise en çok psikanalitik teoride içgüdüler ve dürtüler, biyolojik teoride genetik kalıtıma bağlı mizaç karakterleri seviyesinde yer verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muʿcemü elfâẓi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1390/ 1970, I, 521-522; II, 30; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 341, 387, 595-596, 705, 708; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, İstanbul 1318, III, 10; Fahreddin er-Râzî, en-Nefs ve’r-rûḥ (nşr. M. Sagīr Hasan el-Ma‘sûmî), Lahor 1388/1968, s. 4, 51-74; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ, Riyad 1386/1966, s. 218-219; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 82-91, 123-127, 372-374, 394-396, 399; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, I, 58-65, 150-153; Mehmed Fâzıl, İlm-i Ahlâk, İstanbul 1329, s. 66-67; G. L. Fonsegrive, Mebâdî-i Felsefeden Birinci Kitap: İlmü’n-nefs (trc. Ahmed Naim), İstanbul 1332, s. 55, ayrıca bk. Lugatçe; Ömer Ferit

Kam, Mebâdî-i Felsefeden İlm-i Ahlâk, Ankara 1339-41, s. 9-11; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 77-78; Mustafa Şekip Tunç, Felsefe Dersleri: Ruhiyat, İstanbul 1926, s. 314-324; Elmalılı, Hak Dini, V, 3197; E. Kretschmer, Beden Yapısı ve Karakter (trc. Mümtaz Turhan), İstanbul 1949; H. Piéron, Vocabulaire de la psychologie, Paris 1963, s. 56-57, 291, 396; N. Sillamy, Dictionnaire de la psychologie, Paris 1967, s. 52-53, 216-217, 276; Feriha Baymur, Genel Psikoloji, İstanbul 1978, s. 254 vd.; Abdülmün'im el-Hifnî, Mevsûʿatü ʿilmi'n-nefs ve't-taḥlîlü'n-nefsî, Beyrut 1978, I, 132; Ahmet Zekî Bedevî, Muʿcemü muṣṭalaḥâti'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye, Beyrut 1982, s. 56, 279, 311-312, 422; Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı, İstanbul 1991, s. 403-407; Ahmet Avni Konuk, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 217-226; E. Spranger, İnsan Tipleri: Bir Kişilik Psikolojisi (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001, s. 271 vd.; Hayati Hökelekli - Turgay Gündüz, "Üstün Yetenekli Çocukların Karakter Özellikleri ve Değerler Eğitimi", 1. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi: Bildiriler Kitabı, İstanbul 2004, s. 131 vd.; J. M. Burger, Kişilik (trc. İnan Deniz - Erguvan Sarıoğlu), İstanbul 2006, s. 22-25; J. Feist - G. J. Feist, Theory of Personality, New York 2006; Âmil Çelebioğlu, "Kıyâfe(t) İlmi ve Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdi ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kıyâfetnâmeleri", EFAD, sy. 11 (1979), s. 305-323.

Hayati Hökelekli

ŞAİR

(الشاعر)

Sözlükte “bir şeyi bütün incelikleriyle bilmek, sezerek vâkıf olmak; ölçülü ve âhenkli söz söylemek” anlamlarındaki şi‘r kökünden türeyen şâir kelimesi “nesne ve olaylara bilerek ve sezerek vâkıf olan, ölçülü ve âhenkli söz söyleyen” demektir. Terim olarak “bilgi, seziş, duygu ve heyecanlarını ölçülü ve âhenkli biçimde ifade eden kimse” şeklinde tanımlanabilir. Zamanımıza şiirleri ulaşan kadîm Arap şairleri İslâmiyet’ten 150-200 yıl öncesine dayanırsa da mevcut örneklerin gelişme süresi 2000 yıldan az değildir. Dil bilginleri II. (VIII.) yüzyılın sonlarından başlayarak şairleri tabakalara ayırmışlar, İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846 [?]) başta olmak üzere bazı edipler bu konuda müstakil eserler yazmışlardır. Ebû Ubeyde ile Asmaî’nin şairleri Câhilî, İslâmî ve muhadramî diye üç grup halinde ele aldıklarını söyleyen İbn Sellâm Câhiliye şairlerini on üç, İslâm şairlerini on tabakaya ayırmıştır. Onun çağdaşı Ebû Temmâm’ın Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ adlı eserinde de yukarıdaki üç grup yer alır. Muhadram, Câhiliye devrinde ve İslâmî dönemde yaşayıp şiir yazmış olanlar, İslâmî şairler ise sadr-ı İslâm’da ve Emevî devrinde yaşayanlardır. Uzun Abbâsî dönemi içinde şairler, saf Arap olma veya yabancılaşma ölçülerine göre şiirlerinin dilde delil sayılıp sayılmayacağı tartışmalarıyla müvelled (saf Arap olmayan), muhdes (çağdaş) veya müteahhir (son dönemde yaşayan)

gibi sınıflandırmalara tâbi tutulmuş, Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) muhdes veya müvelled şairlerin ilki kabul edilmiştir. Modern edebiyat tarihçileri Arap edebiyatı tarihini siyasî dönemlerle sınırlayıp inceleme yoluna gitmişlerdir. İhtilâflı olan bu yönteme göre Arap edebiyatı tarihi Câhilî, İslâmî, Emevî, Abbâsî gibi devirlere bölünmüş, şairler de bu devirler içinde değerlendirilmiştir. Arap edebiyatı tarihçilerinin bir kısmı Arap şairlerini şiirlerinin niteliğine göre dörde ayırmıştır: Hınzîz şair (kaliteli şiir yazan ve şiir rivayet eden şair), müfliḳ şair (orijinal düşünce, tema ve figürlere yer vererek kaliteli şiir yazan, ancak şiir rivayet etmeyen şair), şair (kötünün bir derece üstünde şiir yazan kimse), şu‘rûr (şiiri değersiz olan şair).

Câhiliye Dönemi. İslâm öncesi Arap toplumunda şairin çok önemli bir yeri vardı. Genellikle göçebe hayatı yaşayan kabilelerin duygularını terennüm eden, düşman kabileyi yerip kendi kabilesinin üstün niteliklerini dile getiren şair kabilesi için yegâne güç kaynağıydı. Şairlerin tabiat üstü bir kaynaktan bilgi aldıklarına, hatta ilham veren karîn (insanı etkileyen görünmez varlık) ve cinlerinin bulunduğuna inanılırdı. Şair kendi kabilesinin sözcüsü, savunucusu, bazan da başkanı olur, kabileler arası savaşlarda kendi mensuplarına moral verirdi. Milâdî IV. yüzyılda Filistin sınırında Roma kuvvetleriyle savaşıp onları yenilgiye uğratan Arap prensesi Mâviye bunların en eski örneği sayılır (EI2, IX, 226). Şairin bu yeteneği kabilesi içinde ona seyyid unvanını kazandırabilirdi. Şairi olmayan kabile değersiz sayılırdı. Şairin ilham perisi vasıtasıyla madde dünyasının ötesinden faydalanabilmesi için savaş, gazap, korku, içki, arzu, özlem, aşk, acı, keder, şiddetli heyecan gibi gerçek etkenlerin bulunması zaruri kabul edilirdi. Câhiliye devrinde şairler şiirlerini kendi lehçeleri de etkili olmakla birlikte ortak dil diye benimsenen Kureyş lehçesiyle söylüyorlardı. Toplumun değerleri çerçevesinde bütün belâgat unsurları ile birlikte ince bir sanata dönüşen eserleriyle şairler, yılın belli mevsimlerinde kurulan panayırlarda şiir konusunda otorite sayılan şairlerin hakemliğinde yarışıyordu. İslâmî dönemde şiirleri derlenen ve edebiyatın şaheserleri kabul edilen el-muallakātü's-seb' şairleri İmruülkays b. Hucr (ö. 540 civarı), Tarafe b. Abd, Hâris b. Hillize, Amr b. Külsûm, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Antere b. Şeddâd ve Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 40/660) bu yarışmalarda seçilmiş şairler olduğu rivayet edilir. İbn Abdürabbih'in verdiği (el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 269-270) bu listedeki şairlerin sayısı ve adları diğer bazı kaynaklarda farklı şekillerde yer almıştır (İbn Kuteybe, I, 268; İbn Reşîk, I, 96 vd.; ayrıca bk. MUALLAKĀT). İslâm öncesi Arap şiirinde başta tasvir olmak üzere medih ve fahr, fürsân (kahramanlık), hicâ (yerme), risâ (ağıt) gibi konular işlenmekteydi. Nesîb (aşk) şairin ilgisine bağlı olarak kasidenin başında yer alıyordu. Dinî konular eski Arap şiirinde fazla yer almamaktadır. Bununla birlikte Hanîf dininin izlerini taşıyan konuların az da olsa Ümeyye b. Ebü's-Salt ile Varaka b. Nevfel gibi şairler tarafından ele alındığı görülmektedir. Klasik şiir mecmualarında Câhiliye devrinde yaşamış birçok kadın şairin adı geçmektedir. Kadın şairlerin en önemlisi daha çok kardeşi Sahr için yazdığı mersiyeleriyle tanınan Hansâ'dır (ö. 24/645). Ukâz panayırında dönemin şiir müsabakalarının hakemi Nâbiga ez-Zübyânî'nin çadırında yarışmaya katılan Hansâ onun takdirini kazanmış, hatta, "Şu âmâ (Aʻşâ b.

Meymûn) senden önce şiir okumasaydı seni bu dönem şairlerinin hepsine tercih ederdim" şeklindeki iltifatlarına mazhar olmuştur. Kasidenin bilinen şekli oluşmadan önce kâhin ve şairlerin kabile üyelerini etkileyen secili sözleri sebebiyle recezin şiirin en basit şeklini teşkil ettiği hususunda görüş birliği vardır. Kısmen uzun şiir olarak ilk kaside nazmeden şair Mühelhil b. Rebîa'dan (ö. m. 525) (Cumahî, I, 39) İslâmî döneme kadar Arap şairlerinin ilgi alanları ve şiirlerinin muhtevaları pek değişmemiştir. Câhiliye, erken İslâm ve Emevî devirlerinde şairler arasında yaygın gelenek irticâlen şiir söylemekti. Ancak Nâbiga ez-Zübyânî, A'şâ b. Meymûn ve Züheyr b. Ebû Sülmâ gibi şairlerin elinde şiirin geçim kaynağı haline gelmesi ve memdûh tarafından beğenilip daha fazla câize kazanma kaygısı gibi etkenler şairleri tekellüf yoluna sevketmiş, tabiilik ve irticâl bozulmuştur (bk. İRTİCÂL).

Erken İslâm ve Emevî Dönemi. İlk İslâmî devirde dinin şiire ve şaire bakışı lehte olmamış, sonraki dönemlerde şiirin muhtevasının değişmesine paralel şekilde bu bakış yumuşamakla birlikte olumsuz bakışı temsil eden âlimler de olagelmiştir (İbn Bessâm, I, 18). Müşriklerin Hz. Peygamber'i mecnun, kâhin ve şair diye nitelemesine (el-Enbiyâ 21/5; es-Sâffât 37/35-37; et-Tûr 52/29-30) Kur'an'da karşılık verilmiş, Câhiliye şairlerinin hayalî işler peşinde koştukları, yapmadıkları şeyleri söyledikleri, bunların peşinden bâtıl ehlinin gidebileceği (eş-Şuarâ 26/224-226), Resûl-i Ekrem'in tebliğlerinin ise yalnızca vahiy ürünü olup onun şiir söylemesinin yakışık almayacağı (Yâsîn 36/69-70) ifade edilmiştir. İslâmiyet'in, Medine döneminde güçlenip Arap yarımadasının her yerinde otoritesini hissettirmesiyle birlikte şiirde duraklama başlamış, ancak İslâm'ı benimseyen bazı Câhiliye şairleri söyledikleri şiirlerle Resûl-i Ekrem'in beğenisini kazanmıştır. Daha önce Lahmî ve Gassânî saraylarında methiyeler yazan Hassân b. Sâbit bu şairlerin başında yer alıyordu. İslâm şairleri Resûlullah'ı ve İslâmiyet'i övmek suretiyle müslümanlara moral vermiş, küfür ve inkârda direnen Kureyş ileri gelenlerini yererek Arabistan yarımadasındaki otoritelerini zayıflatmıştır. Şiirin yol açtığı sosyal gelişmeye Resûlullah'ın Hassân b. Sâbit'e hitaben söylediği şu söz de şahitlik etmektedir: "Müşrikleri şiirlerinle eleştir, şunu bil ki Cebrâil seninle beraberdir" (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Edeb", 91; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 153; ayrıca bk. Şevkī Dayf, et-Teṭavvur ve't-tecdîd, s. 15). İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i şiirleriyle savunan diğer şairler arasında Kâ'b b. Züheyr, Kâ'b b. Mâlik, Amr b. Ehtem, Âtike bint Zeyd, Abdullah b.

Revâha, Abdullah b. Ziba‘râ, Amr b. Ma‘dîkerib, Amr b. Sâlim de görülür.

Bazı şairlerin Câhiliye âdetlerini yaşatmada ısrar etmeleri ve bir kısmının bu yüzden cezalandırılması dışında Hulefâ-yı Râşidîn devrinde genel olarak şairler İslâmî ölçülere riayet etmişlerdir. Büyük fetihler neticesinde elde edilen ganimet ve ticaret gelirleriyle zenginleşen Emevî sarayı ile otorite çevreleri etrafında yeniden dirilen kabilecilik taassubu (asabiyet), şehir kültürü almış olsalar da çölle bağlantıları daha kuvvetli olan şairlerin yararlanabileceği bir ortam oluşturmuştur. Kabilecilik taassubunun bir yansıması şeklinde dönemin meşhur şairleri Cerîr b. Atıyye, Ferezdak ve Ahtal arasında cereyan eden ve yıllarca süren atışmalar “nekāiz” türü hicvin doğmasına ve gelişmesine imkân vermiş, bu şiirlerde kabilelerin faziletleri ve kötülükleri ayrıntılarıyla dile getirilmiştir. Emevîler zamanında hilâfet meselesi yüzünden doğan siyasî hiziplerle şiir gelişmiş; Cerîr, Ferezdak, Ahtal ve Nâbiga eş-Şeybânî gibi çok sayıda şair Emevîler’i, Tırımmâh ve Katarî b. Fücâe gibi şairler Hâricîler’i, Kümeyt el-Esedî ve Küseyyir gibi şairler Şîa’yı, İbn Kays er-Rukayyât da Abdullah b. Zübeyr taraftarlarını (Zübeyrî) savunan şiirler yazmışlardır. Bu dönemde Cemîl, Küseyyir, Kays b. Mülevvah (Mecnûn), Kays b. Zerîh ve Urve b. Hizâm’ın elinde afîf (uzrî) gazel, Ömer b. Ebû Rebîa

ile de sarih gazel büyük gelişme kaydetmiştir.

Abbâsîler Dönemi. Bu dönemin şairleri genellikle çölün kasvetli hayatından kurtulmuş, Bağdat’ta veya eyalet merkezlerinde halife, vezir yahut valilerin saraylarındaki sohbetlere katılmış, kendileri sohbet meclisleri düzenlemiş ve entelektüel bir konuma yükselmiştir. Artık şiir tam anlamıyla bir geçim kaynağı haline gelmiştir. Halifeler, vezirler huzurlarında kendilerini öven bir övgü şiirine binlerce dinar veriyordu. Medihte mübalağa Câhiliye dönemine oranla aşırı biçimde artmıştı. Eleştirmen dilciler, Abbâsîler’in ilk devirlerinden itibaren kozmopolit şehir hayatının etkisi altında kalan Arap dilinin bozulduğunu söylemiş, bu sebeple Beşşâr b. Bürd’den itibaren şairlerin şiirlerini lugat ve gramer kitaplarında şâhid olarak kullanmayı sağlıklı bulmamıştır. Edebiyat tarihçileri beş yüzyıllık Abbâsî tarihini dört döneme ayırarak incelemiştir. 1. İlk dönemde (132-233/749-847) Beşşâr b. Bürd ile Ebû Nüvâs gibi şairlerin elinde edep ve hayâ dışı (mücûn) şiir türü gelişme kaydetmiş, buna karşılık Ebü’l-Atâhiye, hapis hayatında eskiden

yazdığı hamriyyât şiirlerine tövbe edip zühdiyyâta dair şiirleriyle tanınmıştır. Klasik kasideye eski konak yeri kalıntılarını anmakla giriş yapılmasını gereksiz bularak yenilikçi kimliğini öne çıkaran Ebû Nüvâs'ın elinde, klasik kaside bünyesinde yer alan hamriyyât ve tardiyyât temaları müstakil şiir konusu haline gelmiştir. Özellikle Beşşâr b. Bürd, Sarîulgavânî lakabıyla tanınan Müslim b. Velîd, Ebû Nüvâs ve Ebû Temmâm "yeni tarz şiir" anlamında "bedî'" adı verilen, bedîî sanatların yoğun biçimde kullanıldığı şiirler yazmıştır. Ayrıca Ebû Temmâm, ince şair zevkiyle eski şairlerden seçip oluşturduğu antolojilerle hamâse türü antoloji yazarlarının öncüsü sayılmıştır. İlk dönemde afîf gazelin tek temsilcisi İbnü'l-Ahnef olmuştur. Beşşâr b. Bürd ile Mutî' b. İyâs'ın öncülüğünü yaptığı bazı şairler zındıklık belirtisi taşıyan şiirler ortaya koymuştur. Şehir mersiyeleri ise Emîn ile Me'mûn'un hilâfet mücadelesinde harabeye dönen Bağdat üzerine Türk asıllı Hureymî'nin nazmettiği uzun kaside ile başlamış, daha sonra Zenc isyanında yakılıp yıkılan Basra hakkında İbnü'r-Rûmî'nin kasidesiyle devam etmiştir. Halîl b. Ahmed'e nisbet edilen nahiv manzumesiyle bilhassa Ebân b. Abdülhamîd'in 14.000 beyitlik Kelîle ve Dimne'si ve diğer birçok eseriyle didaktik şiir türü bu devirde başlamıştır. 2. Yaklaşık 233-334 (847-945) yılları arasındaki ikinci dönemde bedîî sanatların yoğunluğu devam etmiş, bu döneme İbnü'r-Rûmî, Buhtürî ve İbnü'l-Mu'tez gibi üç büyük şair ve edip damgasını vurmuştur. Daha çok Arap olmayanlara övgüler yazan İbnü'r-Rûmî şiirde mânayı lafza tercih etmiş ve bedîî sanatlara ağırlık vermiştir. Devlet ricâli için nazmettiği övgülerle servet sahibi olan Buhtürî şiirde bedîe önem vererek akıcı bir üslûp geliştirmiş, daha ayrıntılı temalara ayırdığı şiir mecmuasıyla (184 bölüm) hamâse türü antolojide Ebû Temmâm'ın takipçisi olmuştur. Özellikle gazel ve hamriyyât temalarında bedîî sanatlarla işleyip süslediği şiirleriyle modernist ekolün önemli temsilcilerinden sayılan İbnü'l-Mu'tez, aynı zamanda el-Bedîʿ, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, el-Âdâb, Eşʿârü'l-mülûk gibi eserler kaleme almıştır. 3. 334-447 (945-1055) yılları arasındaki üçüncü dönemde sosyal ve kültürel yapının değişip gelişmesine paralel şekilde şiir sadece Irak ve Suriye ile sınırlı kalmamış, devletin her bölgesinde çok sayıda şair yetişmiş, dostluk-arkadaşlık, şakalaşma, bağ bahçe tasviri, zühdî, felsefî, ilmî vb. birçok yeni tema şiirlere konu olmuş, şiirde anlam ön plana çıkmış, kasideler uzamış, mübalağa artmış, dile ve şiire yabancı sözler ve kavramlar girmiştir. Arap şiirinin önde gelen temsilcilerinden Mütenebbî ile Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve Ebû Firâs el-Hamdânî bu döneme damgasını vurmuştur. Şiirlerinde derin

felsefî düşüncelere yer veren Mütenebbî, Seyfüddevle'nin saray şairi olarak onun Bizans'a karşı düzenlediği savaşlara katılmış, zaferlerini destanlaştırdığı, "seyfiyyât" adı verilen şiir dizisiyle hamâse, şecaat ve fahr türünün en güzel örneklerini vermiştir. Seyfüddevle'nin amcasının oğlu Ebû Firâs'ın İstanbul'da Bizans'ın esiri iken yazdığı, Rûmiyyât denilen şiir dizisi ince duygularla vatan özlemini dile getiren en güzel örneklerdendir. Bahçe ve çiçek tasvirleriyle (ravziyyât) ünlü Sanevberî dönemin önde gelen şairlerindendir. Arap şiirinin en önemli temsilcilerinden olan âmâ filozof ve şair Maarrî gençlik şiirlerini Saḳṭü'z-zend adlı divanında, felsefî ve dinî görüşlerini yansıtan şiirlerini iki harfli kafiye esasına dayanan, lüzûm-i mâ lâ yelzem sanatını icra ettiği Lüzûmiyyât adlı divanında toplamıştır. Bu şiirlerde inançsızlık gibi görünen bazı hususların, şairin içinde yaşadığı çok zor hayat şartlarına ve olumsuzluklara karşı gösterilen bir tepki şeklinde değerlendirilmesi daha uygun görünmektedir. Maarrî, Risâletü'l-ġufrân'ı ile İtalyan şairi Dante'nin İlâhî Komedya'sına ilham kaynağı olmuştur. Dönemin usta şairlerinden Şerîf er-Radî eşraftan olduğu için sanatını maddî menfaat için kullanmamış, Hicazlı kadınlara dair yazdığı "Hicâziyyât" adlı ince gazelleriyle tanınmıştır. 4. Abbâsîler devrinde şairlerin sayısı artmakla birlikte eski dönemlere göre kalitenin düştüğü genellikle kabul edilir. Yabancı ırklara mensup grupların Araplaşması oranında yabancı unsurlar dile girmiş, saf Arap hissiyatının kaybolmasıyla ilk döneme ait şair duyguları da azalmıştır. Abbâsîler'in ikinci döneminden itibaren askerî ve siyasî güç başta Türkler olmak üzere Arap olmayan unsurların eline geçmekle birlikte câize almak için hükümdarla valilerin övüldüğü şiir geleneği devam etmiştir. Ancak edebî nesrin gittikçe gelişmesi şiirle bu alanı bölüşürken bedîî sanatlarda mübalağa ve şeklî sanat gösterileri şairleri duygusallıktan uzaklaştırmıştır. Ebîverdî, Tuğrâî, Kadı Nâsıhuddîn-i Errecânî, Muhammed b. Nasr İbnü'lKayserânî ve İbnü'l-Fârız bu dönemin önde gelen şairlerindendir.

Hz. Peygamber'e Methiye Yazan Şairler. Câhiliye şairi Meymûn b. Kays el-A'şâ, Kâ'b b. Züheyr ve Hassân b. Sâbit'in kasideleriyle erken İslâm döneminde başlayan Peygamber methiyeleri, Eyyûbîler ve Memlükler zamanında yaşanan siyasî çalkantılar ve Haçlı seferleri sebebiyle mâneviyata yönelmeler olduğundan sayı ve nitelik bakımından doruk noktasına ulaşmıştır. VII. (XIII.) yüzyılda Yahyâ b. Yûsuf es-Sarsarî ve Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin kasideleri, VIII. (XIV.) yüzyılda

Bûsîrî'nin "Kasîde-i Bürde"sinden ilham alınarak Safiyyüddin el-Hillî, İzzeddin el-Mevsılî, İbn Câbir el-Endelüsî ve daha sonra İbn Hicce, Âişe el-Bâûniyye gibi şairler tarafından yazılan ve "bedîiyye" adı verilen uzun methiyeler, ayrıca Abdürrahîm el-Burâî ve Muhammed b. Ebû Bekir el-Vitrî gibi şairlerin kasideleriyle Peygamber methiyeleri başka devirlerde görülmeyen bir canlılık yaşamıştır (bk. BEDÎİYYÂT; METHİYE; NA'T).

Endülüs. Endülüs'ün görkemli hayatının bir yansıması olarak doğan müveşşah türü şiir klasik kasidenin katı kalıplarını kırmış, kasideye tek vezintek kafiye yerine birden fazla vezin ve kafiye sistemi getirmiştir. III. (IX.) yüzyılda Mukaddem b. Muâfâ ile İbn Abdürabbih tarafından ilk örnekleri verilen müveşşahâtta Ubâde b. Mâüssemâ, Muhammed b. Ubâde el-Kazzâz, Ebü'l-Abbas el-A'mâ et-Tütîlî, İbn Zühr el-Hafîd, İbnü'l-Lebbâne, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb,

İbn Zümrek, İbn Hâtime gibi şairler tarafından zengin ürünler verilmiştir. Müveşşahâtın popüler taklidi olan zecel türünün önde gelen temsilcisi Dîvânü'l-ezcâl sahibi İbn Kuzmân'dır. Endülüs'ün Sanevberî'si diye tanınan İbn Hafâce kır, çiçek, tabiat ve bahçe tasvirleri, Muhyiddin İbnü'l-Arabî de tasavvufî şiirleriyle Endülüs şiirinin önemli temsilcileri kabul edilmiştir. Endülüs'te ekseriyeti saraylı olan çok sayıda kadın şair yetişmiştir. Meriye (Almeria) Hükümdarı Mu'tasım et-Tücîbî'nin kızı Ümmü'l-Kirâm, Son Abbâdî emîri Mu'temid-Alellah'ın kızı Büseyne ile câriyesi Abbâdiyye, Müstekfî-Billâh'ın kızı Vellâde, ayrıca Hamdûne bint Ziyâd el-Vâdîâşî, Hafsa er-Rekûniyye bunlardan bazılarıdır.

Modern Dönem. Bu dönemde Batı şiirinin etkisiyle doğan özgür şiir, mensur şiir, nesir kasidesi gibi yeni anlayışlara taraftar olan veya eskiyi devam ettirmeyi tercih eden birçok şiir ekolü ve şair topluluğu ortaya çıkmıştır. Mahmûd Sâmî Paşa el-Bârûdî'nin kurduğu İhyâ Topluluğu, eskinin en iyi ürünlerini biçim ve üslûpta taklit etmeyi amaçlamakla muhafazakâr bir yaklaşım sergilerken içerik ve konu bakımından çağdaş sorunları dile getirmekle yenilikçi bir çizgi izlemiştir. Ahmed Şevkī, Hâfız İbrâhim ve İsmâil Sabri Paşa topluluğun önde gelen temsilcilerindendir. Bu topluluğun şiirlerini gerçek dışı, abartılı ve hayalî bulan Abbas Mahmûd el-Akkād, İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî ve Abdurrahman Şükrî, 1921 yılında Divan Topluluğu'nu oluşturmuş, şiirde realizmin, yeni ve çağdaş türlerin ve

derin felsefî fikirlerin ele alınmasını benimsemiştir. Ahmed Zekî Ebû Şâdî başkanlığında 1932'de kurulan ve hocası Halîl Mutrân'ın romantizminin etkisinde kalan Apollo Topluluğu eskiye savaş açmış, çağdaş şiir türlerine taraftar olmuştur. Kuzey ve Güney Amerika'ya göç eden Araplar'ın kurduğu mehcer edebiyatı mensuplarının meydana getirdiği birçok şiir ve edebiyat topluluğu arasında 1920'de New York'ta oluşturulan, Cibrân Halîl Cibrân, Mîhâîl Nuayme, Emîn er-Reyhânî'nin öncülüğünü yaptığı er-Râbıtatü'l-kalemiyye ile 1933'te Brezilya'da Şükrullah el-Cur ve Mişel Ma'lûf'un öncülüğünde kurulan el-Usbetü'l-Endelüsiyye en kalıcı olanlarını teşkil etmiştir. Bu topluluklar eskiye savaş açmış, Amerika ve Batı şiirinin etkisiyle çağdaş şiir türlerini savunmuştur. 1957'de Beyrut'ta oluşturulan Mecelletü'ş-şi'r etrafındaki şairler topluluğu da yenilik taraftarı olmuştur. Bunların en önemli temsilcileri Yûsuf el-Hâl, Halîl el-Hûrî, Nizâr el-Kabbânî ve Ali Ahmed Saîd Adonis'tir.

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 24 vd., 39; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I-IV, tür.yer.; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, I, 7-49; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 269-270; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1401/1981, I, 96 vd.; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, I, 18; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XIX, 145-151; Cl. Huart, Littérature arabe, Paris 1902, s. 9-65, ayrıca bk. tür.yer.; J. M. Abd - el-Jalil, Brève histoire de la litérature arabe, Paris 1946, s. 29-35, 157-160, 255, ayrıca bk. tür.yer.; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris 1952, s. 243-245, 530-535, 593-597, ayrıca bk. tür.yer.; Ch. Pellat, Language et littérature arabes, Paris 1952, s. 66-85, 96-101, 168, 190, ayrıca bk. tür.yer.; Amjad Trabulsi, La critique poétique des arabes, Damas 1955, tür.yer.; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, I-VI, tür.yer.; a.mlf., et-Teṭavvur ve't-tecdîd fi'ş-şiʿri'l-Ümevî, Kahire 1977, s. 15; Hannâ el-Fâhû-rî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1960, s. 58-195, 210-312, 369-433, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, I, 93-288, 427-610; II, 284-521; III, 148-274, 352-376, 476-505; IV, 442-725; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü'l-edeb, Kahire 1385/

1965, II, 23-100, ayrıca bk. tür.yer.; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 9-17, 22-28, ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîẖu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, I, 351-372; III, 15-25; ayrıca bk. tür.yer.; Butrus el-Büstânî, Üdebâʾü'l-ʿArab, Beyrut 1979, I, 87, 265-267, 282-284, 310-360; II, 19-114, 211-258, 301-364, 423; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1979, s. 71-140, 258, ayrıca bk. tür.yer.; As'ad E. Khairallah, Love, Madness and Poetry: An Interpretation of the Mağnūn Legend, Beirut 1980, s. 37-43; Ömer Ferruh, Târîẖu'l-edeb, I, 45-47, 74-86, 256-257, 360-371; IV, 410-447; Ömer Mûsâ Bâşâ, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî ve'l-ʿaṣri'l-ʿOṣmânî, Dımaşk 1402-1403/1982-1983, I, 67-70; ayrıca bk. tür.yer.; C. Zeydân, Âdâb, I, 61, 67-72, 91, 92, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmet Savran - Kenan Demirayak, Arap Edebiyatı Tarihi: Cahiliye Dönemi, Erzurum 1993, s. 34-99; Ali el-Cündî, Fî Târîẖi'l-edebi'l-Câhilî, Kahire 1998, s. 274-280, ayrıca bk. tür.yer.; Sâdık İbrâhim Arcûn, "Teḥâkümü'ş-şuʿarâʾ", ME, VIII (1356/1937), s. 513-516; Abdülhafîz Fergalî el-Karenî, "Ḥînemâ yüciddü'ş-şuʿarâʾü'l-ʿâbişûn", a.e., LIV/11 (1982), s. 1590-1596; Hurshid Rizvi, "The Satus of Poet in Jahiliyya", HI, VI/2 (1983), s. 97-110; Velîd Mahmûd Hâlis, "Menziletü'ş-şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ fi't-tefkîri'n-naḳdiyyi'l-ʿArabî", el-Câmiʿatü'l-İslâmiyye, I/ 3, London 1415/1994, s. 133-172; F. Krenkow - [Nihad M. Çetin], "Şâir", İA, XI, 291-294; T. Fahd, "Shāʿir", EI² (İng.), IX, 225-228; S. Moreh, "Shāʿir", a.e., IX, 228-230; A. Ben Abdesselem, "Shāʿir", a.e., IX, 230-233; D. F. Reynolds, "Shāʿir", a.e., IX, 233-236.

Nasuhi Ünal Karaarslan

Fars Edebiyatı.

İslâm öncesi Fars şiiri hakkında bilinenler son derece sınırlıdır. Bu dönem Fars şiiri içerisinde değerlendirilen metinler çoğunlukla dinîdir; dinî olmayan şiir şifahî biçimde varlığını sürdürmüştür. Şifahî şiir mûsiki ile iç içe olup şairler şiirlerini mûsiki eşliğinde söylüyorlardı. Bundan dolayı o dönem şairlerinin aynı zamanda mûsikişinas olduğunu söylemek mümkündür. Bu şairlere "hunyâger" ya da "gôsân" denilmekteydi (Ferheng-i Fârsî, III, 3124).

İslâm'dan sonra Fars şairleri büyük ölçüde Arap şiirinin etkisi altında

kalarak Arap şiirinden aldıkları kalıp ve vezinleri daha da geliştirip yeni bir dönem başlatmışlardır. Bu devirde ilk Farsça şiir söyleyenlerin Ebû Hafs-ı Suğdî ile Ebü'l-Abbâs-i Mervezî olduğu rivayet edilir. Şiirin mûsiki eşliğinde terennüm edilmesi geleneği İslâmiyet'ten sonra bir süre daha devam etmiştir. İslâmî dönemin ilk büyük şairi kabul edilen Rûdekî'nin (ö. 329/941) şiirlerini "rûd" adı verilen bir müzik aleti eşliğinde söylediği kaydedilir. Sâmânîler'in hâkimiyet kurduğu IV. (X.) yüzyılda Farsça'nın edebî dil olarak güçlenmesiyle birlikte şairlerin konumları da belirginleşmiştir. Sâmânî dönemi şairleri devlet adamlarından himaye görmüş, bazan devlet teşkilâtında kâtiplik veya danışmanlık gibi görevler üstlenmiştir. Bu bakımdan ilk dönem şairlerinin saray şairi diye nitelendirilmesi yanlış olmaz. Ferrûhî-i Sistânî, Gazneli sarayının itibarlı bir şairi olduğu kadar mûsikideki yeteneği ve çeng çalmasıyla da meşhurdu.

Farsça'nın ilk nesir örneklerinde şairlerle ilgili değerlendirmelere az da olsa rastlanmaktadır. Bazı ahlâk, tarih ve coğrafya kitaplarında bir kısım şairler hakkında bilgilerin yanı sıra şair telakkisine dair ipuçları bulunmaktadır. Şuara tezkireleri de bu alanda önemli kaynaklardandır. Şairliği derli toplu biçimde ele alan ilk eser Ziyârî Emîri Keykâvus'un oğluna yol göstermek amacıyla yazdığı Ḳābûsnâme'dir. V. (XI.) yüzyılda kaleme alınan eserde şairin niteliğine, şiir dallarına ve şiirin bölümlerine ilişkin bilgiler yanında genç şairlere bu konuda öğütler yer almaktadır (Ḳābûsnâme, s. 189-192). Keykâvus'un, eserinde şairlikle müzisyenliği (hunyâgerî) ayrı başlıklar altında ele alması dikkat çekicidir. Şairliğe dair en kapsamlı değerlendirmeler Nizâmî-i Arûzî'nin (VI./XII. yüzyıl) Çehâr Maḳāle adlı eserinde görülmektedir. Dört bölümden oluşan eserin ikinci bölümünde şairin tanımına ve niteliklerine geniş yer ayrılmıştır. Kendisi orta derecede bir şair olan Nizâmî-i Arûzî'nin şairin hangi niteliklerle donanması gerektiğine dair söyledikleri, hem o devir şairlerinin nitelikleri

hem de o dönemde şairden beklenen şeyler hakkında ipuçları vermektedir (Çehâr Maḳāle, s. 42, 47). Klasik dönemin şair telakkisi konusunda şuara tezkireleriyle bazı şiirlerde de değerlendirmeler vardır. Muhammed el-Avfî'nin Lübâbü'l-elbâb'ı tezkireler arasında en dikkat çekici olanıdır. Bir kısım tezkirelerde şairler gruplandırılmış, şair olarak tanınmamakla birlikte şiir yazanlar asıl şairlerden ayrı tutulmuştur. Şiire ve şairliğe özellikle yer veren daha sonraki tezkireler, Çehâr Maḳāle ve Lübâbü'l-elbâb'a paralel

görüşler ortaya koymuştur. Bütün bu eserlerden klasik dönemde şairliğin başlı başına bir meslek kabul edildiği anlaşılmaktadır.

İran'da hüküm süren birçok devlet nezdinde şairlerin özel bir yeri olmuş, melikü'ş-şuarâlık çoğu zaman devlet teşkilâtında önemli bir makam olarak yer almıştır. Şairler intisap ettikleri hükümdara nedimlik, danışmanlık ve kâtiplik yapmış, bazıları da hükümdarın maiyetinde savaşlara katılmıştır. Şairlerin bir devlete veya güç merkezine intisap etmeleri geleneği özellikle Moğol istilâsından sonraki dönemde yavaş yavaş zayıflamıştır. Bunda ülkede yaşanan kargaşalar, devlet adamlarının şairlere karşı ilgisizliği ve Safevîler'de olduğu gibi şahların dünya görüşü rol oynamıştır. Safevîler'in övgü şiirine iltifat etmemesi şairleri farklı arayışlara itmiştir. Muhteşem-i Kâşânî, Ehl-i beyt'in övgüsüne ya da imamların şehâdetlerine tahsis ettiği şiirleriyle şöhrete ulaşırken Örfî-i Şîrâzî ve Sâib-i Tebrîzî gibi pek çok şair sebk-i Hindî akımını geliştirmiştir.

Devlet adamlarının ve güç sahiplerinin hizmetinde olmayan şairlerin sayısı zamanla artmıştır. Meşhur İsmâiliye dâîsi Nâsır-ı Hüsrev bu şairlerin ilki olarak zikredilebilir. Özellikle Senâî, onun izinden giden Ferîdüddin Attâr ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıf şairler şiiri apayrı bir mecraya taşıyarak farklı şair portrelerinin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Bunlar şairliği bir meslek şeklinde görmemişler, şiirden sadece düşünce ve duygularını aktarmada etkili bir araç diye yararlandıklarını ima etmişlerdir. Bilhassa Mevlânâ Mes̱nevî'sinde bir öğretmen ve yol gösterici konumundadır. Bununla birlikte devlet adamlarının şairler nezdinde önemi sürmüş, bazı mutasavvıf şairler eserlerini devlet adamlarına takdim ederek onların dolaylı yoldan himaye ve desteklerini alma geleneğini devam ettirmiştir. Tasavvuf geleneği içerisinde yer almamakla birlikte devlet adamlarına intisap etmeyen, fakat şiiriyle devlet adamlarının ve toplumun saygısını kazanan şairler de vardır. Etkileri günümüze kadar gelen bu şairlerin başında Sa'dî-i Şîrâzî ile Hâfız-ı Şîrâzî gelmektedir. Bunların şiirleri klasik dönemde şiir sanatının zirvesi kabul edilmektedir. Klasik dönemde pek çok şair şairliğe ve şiire yaklaşımını yine şiirlerinde ortaya koymuştur. Senâî, Evhadüddîn-i Enverî, Ferîdüddin Attâr ve Abdurrahman-ı Câmî şiirlerinde dönemin şiir anlayışına ilişkin görüşlerini açıklamışlardır.

Modern dönemde şairin konumu ve rolü eskiye oranla oldukça değişmiştir.

1906 İran Meşrutiyeti’ne varan süreçte şair kalemini toplumu geri kalmışlıktan kurtarmaya, istibdadı bertaraf etmeye adamış bir özgürlük savaşçısı görünümündedir. Meşrutiyet devri şairleri, biçim olarak geleneksel şiiri sürdürmekle birlikte konu bakımından artık eski şiir sona ermiştir. Meşrutiyet dönemi ve sonrası şairlerin yenilik arayışlarının ivme kazandığı dönemdir. Muhammed Takī Bahâr’ın öncülük ettiği bir grup şair aruz kurallarını olduğu gibi koruyarak sınırlı bir yeniliğe taraftar olurken Takī Rifʽat gibi aydınlar şiirde biçimin de tamamen değişmesi gerektiğini savunmuşlardır. Şiirde biçim açısından ilk ciddi yeniliği Nîmâ Yûşîc gerçekleştirmeyi başarmıştır. Aruzdan tamamen kopmamakla birlikte aruzun kısıtlayıcılığını en aza indiren Nîmâ Yûşîc açtığı çığır sebebiyle yeni şiirin babası olarak anılmıştır. Yeni şiir akımına mensup olan şairler şiirde daha çok ferdî tecrübelerini ele almaya yönelmişler ve şiirin iç unsurları üzerinde daha fazla durmuşlardır. İran’da modern dönemde biçim açısından aruz şiirine bağlı olan şairlerin yanı sıra serbest şiirin çeşitli eğilimlerinde çalışmalarını sürdüren şairler de önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle 1979 İran İslâm Devrimi’nden sonra klasik kalıpları oldukça yeni bir anlayışla kullanan şairlerin varlığı dikkat çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferheng-i Fârsî, III, 3124; Keykâvus b. İskender, Ḳābûsnâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1380 hş./2001, s. 189-192; Râdûyânî, Tercümânü’l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 2-3; Nizâmî-yi Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1341 hş./1962, s. 42, 47-48; Enverî, Dîvân (nşr. Pervîz Bâbâî), Tahran 1376 hş./1997, s. 537, 597, 628, 657; Ferîdüddin Attâr, Muṣîbetnâme (nşr. Nûrânî Visâl), Tahran 1338 hş., s. 47, 50; Avfî, Lübâb, I, 11-12; Nasîrüddîn-i Tûsî, Esâsü’l-iḳtibâs (nşr. M. Takī Müderris Razavî), Tahran 1361 hş., s. 586-595; Abdurrahman-ı Câmî, Bahâristan (trc. M. Nuri Gençosman), İstanbul 1985, s. 129; a.mlf., Heft Evreng (nşr. Âgā Murtazâ Müderris Gîlânî), Tahran 1337 hş., s. 62-64, 567-569, 571, 927; Devletşah, Teẕkire, s. 4-11; Rypka, HIL, s. 135-136, 143-144; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Naḳd-i Edebî, Tahran 1361 hş./1982, s. 185-199, 209-211; a.mlf., Seyrî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1363 hş./1984, s. 1-

211, 458-462; Mehdî Ehavân-i Sâlis, Bedâyiʿ ve Bidʿathâ-yi Nîmâ Yûşîc, Tahran 1369 hş./ 1990, s. 29-38; Muazzama İkbâlî (A‘zam), Şiʿr ve Şâʿirî der Âs̱âr-i Ḫâce Naṣîrüddîn-i Ṭûsî, Tahran 1370 hş., s. 66-68; Nîmâ Yûşîc, Taʿrîf ve Tebṣıra ve Yâddâşthâ-yi Dîger, Tahran 1375 hş./1996, s. 28-32; Nasrullah Pürcevâdî, "Attar ve Avfî'ye Göre Şiirin Felsefî Eleştirisi" (trc. Hicabi Kırlangıç), DDl., V/1 (1992), s. 239-254; J. T. P. de Bruijn, "Shāʿir", EI² (İng.), IX, 236-239.

Hicabi Kırlangıç

Türk Edebiyatı.

Türk edebiyatının bilinen ilk şairleri kopuz çalarak irticâlen şiir söyleyen ozanlardır. Göçebe Türk toplulukları arasında ilden ile, obadan obaya gezerek haber ve bilgi akışını sağlayan, düğün ve şölenlerde destanlar düzenleyip şiirler söyleyen ozan saygın bir yere sahiptir. Uygurlar'da mûsiki eşliğinde terennüm ederek sihir yapan, gaipten haber veren, hastaları tedavi eden bahşı (bakşı) veya kam da şaman gibi bir şairdir. Destanî dönemlerden itibaren toplum içinde bir şaman gibi gizli güçlere sahip olduğuna inanılan ozanlar, Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmesinden sonra uzun müddet halk arasında aynı kimlikle yaşamış, nihayet "âşık" kimliği kazanarak saz şairi veya halk şairi diye anılmıştır. Eski Arap şiirinin mûsiki ile terennüm edilen hidâ, ağıt ve ninnilerini söyleyen meçhul şairleriyle, Türk edebiyatında hece ölçüsüyle dörtlükler yazan ve daha ziyade yarım kafiye kullanan saz şairleri ve anonim ürünler ortaya koyan meçhul sanatçılar birbirine benzemektedir.

Türk edebiyatında XIII. yüzyıldan sonra Arap ve Fars edebiyatının etkisiyle aruz vezniyle ve beyit esasına dayalı şiirler yazıp tam ve zengin kafiyeyi önemseyen şairler yetişmeye başlamıştır. Divan şairi denilen bu sanatçılar başlangıçta Fars edebiyatının etkisinde eser vermişlerse de XV. yüzyıldan itibaren kendilerine has kimlik ve duyuşlar çerçevesinde şiirler yazmış, XVI-XVIII. yüzyıllarda şaheser sayılabilecek eserler vermiş, nihayet XIX. yüzyılda itibardan düşmüşlerdir (bk. DİVAN EDEBİYATI). Şiirin "manzum ve mukaffâ söz" olarak tarif edildiği bu dönemde şiir kelimesi yanında nazım da kullanılmıştır. Nazmın "inciyi delip ipliğe dizmek" şeklindeki sözlük anlamından şairin de bir kuyumcu gibi çalışması gerektiği sonucu

çıkar. İncinin delinmesi zor olduğu gibi delerken israf da edilmemelidir. Bütün inciler (şiirdeki kelimeler) aynı güzellikte delinir ve öylece sıralanırsa güzel bir dizim sağlanmış olur. İncileri dizmek (şiir yazmak)

ustalık ister ve ustasının adıyla (mahlas) anılır. Şairler hakkında bilgi veren tezkirelerde ve edebiyat nazariyatına dair eserlerde kaydedildiğine göre iyi bir şairin doğuştan şairane bir yaratılış ve yeteneğe sahip bulunması, şiir çevrelerinde uzun tecrübelerden geçmesi, öğrenim, bilgi ve kültüre önem vermesi gerekir. Bunun için iyi bir üstadın yanında eğitim görmesi, büyük şairlerin divanlarını ve şairlerin güzel şiir örneklerinden binlerce beyti ezberlemesi, şiirin çeşitli türlerini ve edebî sanatlarını tanıması önem taşır. Klasik Türk edebiyatının ardından Tanzimat döneminde yeni bir şair kimliği ortaya çıkmış, Batı edebiyatı kural ve anlayışıyla şiir yazan bu sanatçılar da uzunca bir süre yine aruz veznine ve kafiyeye bağlı kalmıştır. Cumhuriyet’le birlikte başlayan Türk edebiyatının modernleşme sürecinde biçim ve düşünce bakımından tamamen özgür hareket eden şairler yetişmiştir.

Türk edebiyatının bütün zamanları içinde en çok şairi kendine özgü sanat anlayışı ve dile hâkimiyeti olan şekilci, kuralcı, idealist divan edebiyatı yetiştirmiş, en sanatkârane eserleri bu çevreden şairler vermiştir (tezkirelerde adı geçen, divan sahibi yahut divanı bulunmayan veya ele geçmemiş olan divan şairlerinin sayısı 1000 kadardır). Divan edebiyatında şiirin biçimi gibi içeriği de belirli bir çerçeveyle sınırlandırılmış, şairler bu geleneğin imkânlarıyla yetinmiş, edebî zevk ve anlayışta mevcudun dışındaki anlayışlara yönelme düşünceleri olmamıştır. Divan edebiyatı gibi birer gelenek edebiyatı olan âşık ve tekke edebiyatlarında da durum aynı olup bu şiir dairelerinden birine giren şairin edebiyat kültürü, edebî zevki ve değer ölçüleri ona göre şekilleniyor, edebiyat terbiyesini kendisinden önceki üstatların eserlerinden alarak yetişiyordu. Gelenek içinde tasavvufî düşüncenin de etkili olduğu klasik şairler yanında tasavvuf muhitlerinde tıpkı halk şairleri gibi terennüm ederek veya yazarak şiiri devam ettiren tekke şairleri ilâhî aşkla şiir söylemiş, bu şairlerin diğerlerinden ayrıldıkları nokta yalnızca şiirin konusu (tasavvuf) olmuştur, ancak âşık sıfatını birlikte kullanmışlardır. Nitekim kendilerini âşık diye niteleyen saz şairleri genelde bir pîrden el alıp (bâdeli âşık) mânevî ilhamla söylediklerini iddia ederler. Belirli bir gelenek içinde yetişen bu şairlerde şiir bilgisi ve yeteneğinden

başka mûsiki ve hikâye anlatma yeteneğinin de bulunması şarttır. Ayrıca usta bir âşığın yanında uzun süre kalıp kendini yetiştirmesi gerekiyordu. Pek çok şairin gelenekten yetiştiği, eski Arap şairlerinin söyledikleri şiirleri ezberleyip okuyan râviler gibi şiir tecrübesinden geçerek yeteneklerini geliştirdikleri bilinmektedir. Bu ilişkiler, tıpkı divan şiirinin nazîrecilik geleneğinde olduğu gibi şairin şiir bilgisi ve tecrübesini arttırmakta ve onu bir tür şair mektebinde eğitime tâbi tutmaktaydı. Yine divan şairlerinin şiirleri tartıştıkları sohbetler gibi (meselâ Zâtî'nin Beyazıt'taki dükkânı veya XIX. yüzyılın Encümen-i Şuarâ toplantıları) şiir anlayışlarının tartışıldığı meclisler de şairlerin yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Merkezde padişah sarayı olmak üzere vezir, paşa konaklarında kurulan meclisler (bezm), taşra vilâyetlerinde eşraf ve âyan konakları, kahvehaneler, dükkânlar, meyhaneler, hamamlar şairler için birer meclisti (İpekten, bk. bibl.). Bu meclislerde usta şairler genç şairlerin şiirleriyle ilgilenerek onlara bir mahlasnâme ile mahlas verirlerdi. Daha ziyade halk şairleri tarafından yazılan şâirnâmeler ise belli bir çağa ait şairlerle onların etkilendikleri şairler hakkında düzenlenmiştir (ayrıca bk. ÂŞIK).

Osmanlılar'da şairlik bir meslek kabul edilmediği gibi sadece geçimi sağlamaya yarayan bir sanat dalı olarak da düşünülmemiştir. Daha önceki İslâm devletlerinde görüldüğü gibi Osmanlılar'da da âlim ve sanatkârlar hükümdar ve diğer devlet adamlarından himaye görmüş, onların in'âmına nâil olmuştur. Usta şairler sarayın itibarını yükselttikleri için padişahların gözdeleri haline gelmiş, onlara yakınlıkları ölçüsünde uygun bir makama tayin edilmiş ve yüklü câizelerle ödüllendirilmiştir. Padişahların takdir ve desteği, şairlerin tanınıp şöhretlerinin yayılmasında en az onların yetenek ve meziyetleri kadar önem taşırdı. Padişaha ve saraya yakınlık tezkirelerde "nedimlik, müsâhiblik, mahremlik, bendelik, mülâzemet, maiyet, intisap" gibi tabirlerle ifade edilmiştir (Tolasa, s. 84-89). İn'âmat defterlerinde bazı şairlerin aldıkları câizeler hakkında kayıtlar mevcuttur (Erünsal, bk. bibl.). Şuarâ tezkirelerinin kayıtlarında da şairlerin timar, zeâmet, has, ulûfe, sâlyâne, zevâid, ihsan, nakd vb. adlar altında câizeler aldıklarından söz edilir (Tolasa, s. 112). Bazı özel günler ve olaylar dolayısıyla (nevruz, bayram, ramazan, doğum, ölüm, bir yapının inşası, fetih, zafer vb.) büyüklere sunulan kaside ve tarihler birer gelir kaynağıydı. Tezkirelerde adı geçen şairlerin meslek dökümünün yapıldığı bir araştırmada ilmiye sınıfından kadı, müderris ve kâtiplerin ilk sırayı aldığı (% 36), bunu

bürokrat (% 28), şeyh ve dervişler, askerler, esnaf, din görevlileri gibi meslek gruplarının izlediği görülür (İsen, s. 224). Divan şairleri çoğunlukla eğitimli zümre içinden çıksa da halk şairleri gibi okuma yazma bilmeyen divan şairleri de yetişmiştir.

Gerek tezkirelerde gerekse edebiyat tarihlerinde divan şairlerinin sistematik bir tasnifi yahut derecelendirilmesi yapılmamıştır. Bu sebeple Arap şairlerinde olduğu gibi Türk divan şairlerinde sanat değerlerine göre bir tabakalaşma söz konusu değildir. Tezkirelerin çoğunda şairler hükümdar, şehzade, devlet adamı gibi daha çok sosyal tabakalarına ve mesleklerine göre gruplandırılmış ve kronolojik sıralamayla yetinilmiştir. Yalnız Latîfî, tezkiresinin mukaddimesinde şairleri gerçek ve mukallit şeklinde ikiye ayırmış, kendine özgü hayal ve fikirleri, yaratıcı gücü olanları gerçek şair kabul etmiş, bu ustaların dünyada az bulunduğunu söylemiştir. Buldukları her sözü vezinli ve kafiyeli olarak söyleyenler de alt tabakayı teşkil eder. Şairlerin çoğu mukallittir. Bunlar da başkalarının beyitlerini çalanlar veya önceki şairlerin sözlerini değiştirerek tekrarlayanlar yahut tercüme edip kendisine aitmiş gibi gösterenler şeklinde tabakalara ayrılır.

Tanzimat'tan ve özellikle II. Meşrutiyet'ten itibaren kaleme alınan edebiyat tarihlerinde de çok defa şairlerin kronolojik esasa göre sıralandığı görülür. Bununla beraber Harabât mukaddimesinde divan şairlerini kudemâ, evâsıt ve evâhir diye üç tabakaya ayıran Ziyâ Paşa ve onu takip eden edebiyat tarihçi ve tenkitçilerinin hemen istisnasız usta şair olarak üzerinde birleştikleri isimler vardır. Her biri kendinden sonrakilere öncülük etmiş, şiirlerine nazîreler yazılmış, kendilerine has dil, üslûp ve orijinal imajları olan Necâtî, Fuzûlî, Bâkî, Zâtî, Nef'î, Nâilî, Nâbî, Nedîm ve Şeyh Galib divan şiirinin birinci sınıf ustaları kabul edilmiştir. Bunlara Ahmedî, Şeyhî, Ahmed Paşa, Hayâlî, Rûhî, Taşlıcalı Yahyâ, Râgıb Paşa gibi ikinci bir tabaka eklenebilir. Bu tür bir değerlendirme antolojilere ve ders kitaplarına da yansımıştır.

Şair her çağda toplumda itibar görmüştür. Şiirine bakarak şaire kimlik veren toplum onu ya şen şakrak ya tamamen gama gömülmüş kabul eder; şiirinde verdiği görüntü ile gerçek hayatı arasında bir bağ olmadığı sanılır. Bu sebeple şairler kudretlerinden ziyade zaafları ile dile düşerler. Tezkirelerde pek çok şairin şiir görüşleri, şiire katkılarıyla değil başlarından geçen

olaylar veya kişilikleri dolayısıyla anılması bundandır. Gerçekte ise bir şairin

şiiriyle anılması gerekir ve bunun için şiirde aranan öğelerin bulunması şarttır. “Düşelden ders-i aşka hâtırımdan nahv mahv oldu / Okuyup yazdığım hep şimdi eş‘âr-ı mahabbettir (Rûhî).” Hatta, “Şair asabî bir âşık olmalıdır ki âsârı dâima ve herkesçe kabul görsün” (Ahmed Hikmet, bk. bibl.). Eski şairler sanatçı kimlikleriyle birbirinden ayrılır, söyledikleri şiirin gücü ölçüsünde seçkin veya sıradan şairler arasında sayılırdı. Bunlardan üslûplarıyla öne çıkanlar (âşıkāne, rindâne, şûhâne, hikemiyâne, sûfiyâne vb.) sıkça taklit edilir ve şiirlerine nazîreler yazılırdı.

Günümüzde şair kelimesinin anlamı genişlemiştir. Belli kurallar çerçevesinde manzumeler nazmetmesi umulan nâzımın yerini artık hayal ve çağrışımlara dayalı mısralar ortaya koyan söz sanatçısı almıştır. Bu serbest ortam, şair adayının gerek şiir eğitim ve birikimini gerekse tarihsel süreçteki usta şairleri inceleyip taklit etme mecburiyetini olumsuz etkilemiş, şiirin sanat alanını daraltmış, eski meslektaşlarına göre şairin işini daha da zorlaştırmıştır. Çünkü artık şair, kelimeleri sesler ve ses uyumlarıyla en güzel biçimde kullanmak zorundadır; duygu, hayal ve düşünce buluşlarıyla insanın gönlüne ve ruhuna hitap etmelidir; muhatabını farklı duygulanmalar, izlenimler ve heyecanlara yönlendirmelidir. Bütün bunları yaparken de kafiyelerin mûsikisinden, veznin âhenk ve ritminden yahut edebiyat sanatlarının derinliğinden yoksun olmasını bir kayıp sayanlar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Harun Tolasa, Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983, s. 84-89, 98-122, 306-314, ayrıca bk. tür.yer.; Halûk İpekten, Divan Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul 1996; İskender Pala, Şairlerin Dilinden, İstanbul 1996, s. 2-5; a.mlf., Ah Mine’l-Aşk, İstanbul 2004, s. 3-11; Mustafa İsen, Ötelerden Bir Ses: Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler,

Ankara 1997, s. 221-229; Filiz Kılıç, XVII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler, Ankara 1998, s. 304-312; J. Derrida, Şiir Nedir (trc. Ahmet Sarı - M. Abdullah Arslan), Erzurum 2002, s. 35-41; Cemal Kurnaz, “Divan Şairi Kimdir?”, Eski Türk Edebiyatı El Kitabı, Ankara 2002, s. 359-360; Halil İnalcık, Şâir ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme, Ankara 2003, s. 41-53; Mahmut Erol Kılıç, Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası, İstanbul 2004, s. 19-34; Cihan Okuyucu, Divan Edebiyatı Estetiği, İstanbul 2004, s. 70-72, 108-119; Ahmed Hikmet, “Muhâsebe-i Edebiyye”, SF, sy. 298 (1312), s. 178; Ali Bahâ, “Şiirin Menşeine Dair”, İctihad, sy. 141, İstanbul 1922, s. 2975-2976; İsmail E. Erünsal, “Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları-I: II. Bayezid Devrine Ait Bir İn’âmât Defteri”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 303-342; a.mlf., “Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları-II: Kanuni Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn’âmât Defteri”, Osm.Ar., sy. 4 (1984), s. 1-17; Orhan Şaik Gökyay, “Şiir ve Şairler Hakkında”, TT, XVIII/104 (1992), s. 9-12; Adnan Karaismailoğlu, “Osmanlı Dönemi Türk Şiiri ve Şairi Üzerinde Tenkitli Bir Değerlendirme”, TK, XXXVIII/445 (2000), s. 282-290; Nihat Öztoprak, “Ruhî’nin Şiir Anlayışı”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 12, İstanbul 2005, s. 101-136; Talat Sait Halman, “Shāʿir”, EI^2 (İng.), IX, 239-240; “Şair”, TDEA, VIII, 94-96.

İskender Pala

ŞAİR EŞREF

(1846-1912)

Hiciv şairi.

Manisa’nın Kırkağaç ilçesi Gelenbe kasabasında doğdu. Asıl adı Mehmed Eşref olup Gelenbevî İsmâil Efendi’nin soyuna ve aynı ailenin Usûlîzâdeler koluna mensuptur. Dedesi Yayaköylü Râşid Efendi, Sünbülzâde Vehbî’nin Nuhbe-i Vehbî’sini şerhetmekle tanınan bir din âlimi, babası Hâfız Mustafa Efendi de nüktedan ve hoşsohbet bir din bilginiydi. Annesi Ârife Hanım’ın hâfız ve şair olduğu rivayet edilir. Kültürlü bir aileden gelen Eşref’in düzenli bir tahsil gördüğü söylenemez. İlk eğitimini aldığı Gelenbe’den sonra Manisa’da Hatuniye Medresesi’nde kısa bir süre Arapça, Farsça okudu ve hıfza çalıştı. Özel öğretmenlerden matematik ve tarih dersleri aldı. Ardından herhangi bir okula gitmeyerek gençliğini zeybeklikle ve serâzat bir şekilde geçirdi. 1870’ten itibaren Manisa sancağı tahrirat kalemine mülâzım olarak devam etmeye başladı. Daha sonra Turgutlu’da tahrirat kâtipliği, Akçahisar ve Alaşehir’de mal müdürlüğü yaptı. 1878’de İstanbul’da bir imtihana girerek üçüncü sınıf kaymakamlık ehliyetnamesi aldı ve Haziran 1879’dan Aralık 1902’ye kadar Fatsa, Çapakçur, Hizan, Ünye, Tirebolu, Akçadağ, Garzan, Garbîkaraağaç, Buldan, Kula, Kırkağaç ve Gördes kazalarında kaymakam olarak çalıştı. İçkiye düşkünlüğü ve hicivleri sebebiyle memuriyet hayatı pek başarılı geçmeyen Eşref, yine bu hicivleri ve Jön Türkler’le münasebeti dolayısıyla bir jurnal sonucu Jön Türkler’den Tevfik Nevzat ve Hâfız İsmâil ile birlikte İzmir’de tutuklanarak İstanbul’a gönderildi (1902). Muhakeme neticesinde Prens Sabahaddin’in babası Damad Mahmud Celâleddin Paşa’nın Avrupa’ya kaçmadan önce gönderdiği mektupları ve bazı devlet adamlarına yazdığı hicviyeler yüzünden bir yıl hapse mahkûm edildi. Cezasını tamamlayarak gittiği İzmir’de çevresinin boşalması ve tekrar bir jurnalle hapsedilme korkusuyla Ağustos 1903’te Mısır’a kaçarak Meşrutiyet’in ilânına kadar orada ikamet etti. Kısa sürelerle Fransa, İsviçre ve Kıbrıs’ta da kaldığı bu dönem Eşref’in edebî hayatının en verimli yıllarıdır. Sultan Abdülhamid ve istibdat aleyhinde şiddetli bir mücadeleye girdiği Mısır’da 1904-1908 yılları

arasında altı kitabı neşredildi. Ayrıca bazı arkadaşlarıyla birlikte çıkardığı Curcuna ve Zuhûrî gibi mizah gazetelerinde şiirleri yayımlandı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra büyük ümitlerle yurda dönüp önce Turgutlu kaymakamlığına, ardından Adana vali muavinliğine tayin edildiyse de vali muavinliklerinin lağvı üzerine açıkta kalarak Ağustos 1909'da emekliye sevkedildi. Aşırı içki sebebiyle yakalandığı verem hastalığından 22 Mayıs 1912'de son yıllarını geçirdiği Kırkağaç'ta öldü.

Önceleri şair olarak tanınmakla beraber Eşref'in bilinen ilk şiiri İzmir gazetesinde çıkan bir kıtasıdır (nr. 3, 3 Haziran 1312). Bu tarihten ölümüne kadar İzmir, Âhenk, Yeni Gazete, Hizmet gibi gazetelerde ve Şu'le-i Edeb, Muktebes, Edep Yâhû, Eşref (Musavver Eşref) dergilerinde gazel, kıta, tarih ve diğer şiirleri neşredilen şairin eserlerinin büyük kısmı hiciv alanına girer. Gerçekte Eşref, eski Türk edebiyatında Nef'î ve Sürûrî gibi şairlerin şahsında şöhret bulan hiciv tarzının XIX. yüzyılda yetiştirdiği en önemli temsilcilerinden biridir. Yer yer dinî motifler taşımasına rağmen gazellerinde bile hicve yönelmekten kendini alamayan Eşref dönemin meseleleriyle yakından ilgilidir. Devletin işleyişi ve toplumdaki aksaklıklardan çok defa Sultan Abdülhamid'i ve çevresini sorumlu tutar, eserlerinde onları hakarete ve müstehcenliğe varan bir dille eleştirir. Devlet ve toplum hayatında görülen zulüm, suistimal, rüşvet, iltimas, cehalet ve miskinlik gibi bozukluklara vatan, millet, meşrutiyet, hürriyet, adalet ve liyakat gibi fikirlerle karşı

koymaya çalışır. Muhteva açısından yeni olan şiiri şekil ve üslûp bakımından büyük ölçüde eskiye bağlıdır ve bu açıdan Nâmık Kemal ile Ziyâ Paşa'nın şiirleriyle aynı çizgidedir.

Eserleri: Deccâl (1 ve 2. kitap, Kahire 1904, 1907), İstimdâd (Mısır 1323), Şah ve Padişah (Kahire 1324), Hasbihal yahut Eşref ve Kemal (1. kitap, 1908), İran'da Yangın Var (İstanbul 1324/1908), Şair Eşref'in Külliyâtı (1. kitap, İstanbul 1928, haz. Hüseyin Rifat). Külliyatın ikinci kitabını oluşturan diğer şiirleri 1928-1929 yılları arasında Vakit gazetesinde tefrika edilmiştir. Şerife Baş, Şair Eşref'le ilgili bir yüksek lisans çalışması yapmış (Şair Eşref'in Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme, 1999, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), daha sonra da iki kitap

yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 333-345; Mustafa Şatım, Meşhur Şair Eşref'in Hayatı, İzmir 1943; Fahri Uzun, Bütün Eşref, İstanbul 1964; Cevdet Kudret, Eşref-Hicviyeler, Ankara 1970; Hilmi Yücebaş, Şair Eşref: Bütün Şiirleri ve 80 Yıllık Hatıraları, İstanbul 1978; Önder Göçgün, Şair Eşref, Ankara 1988; J. Schmidt, "The Poet Mehmed Eşref Between Sultan and Shah", The Joys of Philology: Studies in Ottoman Literature, History and Orientalism (1500-1923), İstanbul 2002, I, 73-104; Ömer Faruk Huyugüzel - Şerife [Baş] Çağın, Eşref-Bütün Eserleri, İstanbul 2006; Şerife [Baş] Çağın, Bir Hiciv Ustası: Şair Eşref, İstanbul 2007; Adnan Akgün, "Mehmet Eşref Efendi (Sicill-i Ahval Kayıtları)", Yedi İklim, sy. 34, İstanbul 1993, s. 77-82; "Eşref, Mehmet", TA, XV, 473; Sedat Yenigün, "Eşref", TDEA, III, 113-114.

Ö. Faruk Huyugüzel

ŞAK

(الشق)

Bir kitapta yanlış olarak veya fazladan yazılmış kısmın iptal edilmesi anlamında Mağribli âlimlerin kullandığı terim

(bk. DARB).

ŞAKA

(bk. HEZL; MİZAH).

ŞAKÎ

(الشقي)

İnkârcılığı ve kötü ameller işlemesi yüzünden âhirette bedbaht olup cehenneme girecek kâfir veya fâsık

(bk. SAÎD).

ŞAKĪK-ı BELHÎ

(شقيق البلخي)

Ebû Alî Şakīk b. İbrâhîm el-Ezdî el-Belhî (ö. 194/810)

Horasanlı sûfî.

Belh'te doğdu. Ticaretle uğraştığı ve hayli zengin olduğu, ticaret için Türkistan'a gittiğinde karşılaştığı bir putperestle aralarında geçen konuşmanın onu zühd hayatına yönelttiği nakledilmektedir. Rivayete göre Şakīk putpereste, kendisine hiçbir faydası olmayan putlara tapmaktan vazgeçip alîm ve kādir olan Allah'a iman etmesini söylemiş, putperestin, "Eğer böyle ise Allah kendi şehrinde sana rızık vermeye kādir değil miydi?" diye karşılık vermesi üzerine ticareti bırakıp memleketine dönmüştür (Kuşeyrî, s. 90). Daha sonra hacca gitmiş, ilim tahsili için seyahat etmiş, İmam Ca'fer es-Sâdık'la görüşmüş, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Züfer'den ders almış, başlangıçta Irak re'y ekolüne mensupken daha sonra hadis ehli olmuştur. İsrâîl b. Yûnus es-Sebîî, Abbâd b. Kesîr, Kesîr b. Abdullah'tan hadis aldığı ve sünnete titizlikle uyduğu kaydedilir (Ebü'ş-Şeyh, IV, 307). Şakīk-ı Belhî, Mâverâünnehir bölgesindeki savaşlara katılmış ve Kûlân savaşında (194/810) şehid olmuştur (İbnü'l-Esîr, V, 370).

Şakīk-ı Belhî tevekkülün mahiyetini, sebeplerini, hikmetlerini, tevekküle ulaşmanın yollarını inceleyerek bunun müridin sülûküne yapacağı tesir üzerinde duran ilk zâhid olarak tanınır (Ferîdüddin Attâr, s. 262, 266). Rivayete göre hac sırasında karşılaştığı İbrâhim b. Edhem'e geçimini nasıl temin ettiğini sormuş, İbrâhim b. Edhem eline bir şey geçerse şükrettiğini, geçmezse sabrettiğini söyleyince, "Belh köpeklerinin de yaptığı budur" demiş, bunun üzerine aynı soruyu İbrâhim b. Edhem kendisine sorunca, "Bulduğumuzda dağıtırız, bulamadığımızda şükrederiz" karşılığını vermiştir (İbn Hallikân, I, 32). Şakīk bu olayın ardından İbrâhim b. Edhem'in müridi olmuştur. Onun Râbia el-Adeviyye ile görüştüğü ve Mâlik b. Dînâr ile sohbet ettiği kaydedilir.

Şakīk'ın tevekkül anlayışında çalışıp kazanç elde etmeye karşı olumsuz bir bakış vardır. Çarşıda efendisinin zenginliğinden dolayı sevinen bir köleyi görünce bütün mülkün sahibi Allah'ın kendisinin de rızkına kefil olacağını düşünüp dünya meşgalesiyle ilgilenmeyi terkettiği rivayet edilir. "Kazanmayı, sebeplere sarılmayı istemeyi terkedip âhirete hazırlan, Allah'a tevekkül et" diyen Şakīk'a göre (Ebû Nuaym, VIII, 58-59) rızık peşinde koşmak tevekküle aykırıdır. Bâyezîd-i Bistâmî, iki somun ekmeği sağlamaktan kaçınan ve bunu tevekkül anlayışının bir gereği sayan Şakīk-i Belhî'yi eleştirmiştir (Hücvîrî, s. 433). I. Goldziher, özellikle bu bakış açısından hareketle onun Hint mistisizminin etkisinde kaldığını ileri sürer. Kulun Allah'a karşı mutlak bir varlık ve mülkiyet iddiasında bulunamayacağını ifade eden Şakīk, bu sebeple ihtiyaçların sadece mülkün gerçek sahibi olan Allah'tan istenmesi gerektiğini ifade eder. Zira tevekkül Allah'ın vaadine gönlün tamamen güvenmesidir (Sülemî, s. 63). Şakīk'a göre bir kişiyi tanımanın yolu, onun Hakk'ın vaad ettiğine mi yoksa halkın vaad ettiğine mi daha çok güvendiğini bilmekten geçer. "Allah nasıl sizi yarının namazından sorumlu tutmuyorsa siz de yarının rızkını Allah'tan isteyemezsiniz, belki yarına varamayacaksınız" diyen Şakīk'a göre (Ebû Nuaym, VIII, 69) kişi yarını düşünmemeli, yarının rızık kaygısını taşımamalıdır.

Horasan'da tasavvufî hallerden bahseden ilk sûfî olan Şakīk fütüvvetin tasavvufî bir muhteva kazanmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Müridi Hâtim el-Esam onu fütüvvet ehlinden sayar. Kuşeyrî, Şakīk-ı Belhî ile İbrâhim b. Edhem arasında geçtiği nakledilen olayı Ca'fer es-Sâdık ile Şakīk arasında fütüvvetle ilgili olarak zikreder. Buna göre Ca'fer es-Sâdık, Şakīk'a fütüvvetin ne demek olduğunu sormuş, o da "verilince yemek, verilmeyince sabretmek" demiş, bunun üzerine Ca'fer es-Sâdık, "Bunu bizim Medine köpekleri de yapıyor" karşılığını vermiş ve fütüvveti "verilince dağıtmak, verilmeyince şükretmek" şeklinde tanımlamıştır (Kuşeyrî, s. 329).

Şakīk-ı Belhî'nin zühd anlayışının temelini Allah'ın iradesine aykırı hareket etmeme, şöhretten sakınma, sükût etme, az yeme, uzlet, havf ve fakr kavramları oluşturur. Ona göre zâhid kendi kusurlarıyla ilgilenmekten başkasının kusurlarını görecek fırsat bulamaz. Bunun aksi bir tavır içinde olan kişi zâhid değildir, onun yaptığı zâhidlik taslamaktır (Sülemî, s. 64).

“İbadet on parçadır, bunun dokuzu halktan kaçmak, biri sükût etmektir” diyen Şakīk, insanlardan uzaklaşmayı kötülüklerden korunmanın bir yolu diye kabul eder ve, “İnsanlarla ateşle arkadaş olur gibi arkadaş ol; faydalı taraflarını al, alevlerinden kaç” tavsiyesinde bulunur.

Sûfînin yaşadığı mânevî tecrübeler hakkında konuşmasını âfet olarak nitelendiren Şakīk-ı Belhî müridi Hâtim’e dilini

korumasını, konuşmadan önce iyi düşünmesini tavsiye eder. Onun suskunluğu tercih etmesi zühd anlayışının en önemli unsurlarından biridir. Ona göre zâhidin zühdü fiiliyle, zâhid geçinenin zühdü sözüyledir (a.g.e., a.y.), Nefsin sıkı bir riyâzetle terbiye edilmesinin ardından kalbin dünya arzularından temizlenmesi nisbetinde mârifete ulaşılabileceğini düşünen Şakīk-i Belhî’nin mârifet anlayışında dört unsur bulunmaktadır: Allah’ı, nefsini, Allah’ın emir ve nehiylerini, Allah’ın ve kendisinin düşmanlarını bilmek. Ona göre bilgi Allah’a yaklaşmaya vesile olduğu ölçüde değer ifade eder. Şakīk’in mârifetle ilgili bu yaklaşımı sadece Horasan sûfîliği ile sınırlı kalmamış, Bağdat sûfîliğini de etkilemiştir. Bağdat sûfîliğinin önemli temsilcilerinden Hâris el-Muhâsibî anılan unsurları sistemli bir şekilde işlemiştir (Şerḥu’l-maʿrife, s. 20-22, 43-49; er-Riʿâye, s. 126, 158, 197). Muhâsibî’nin mârifet anlayışıyla Şakīk-ı Belhî’nin görüşlerinin örtüşmesi onun tasavvuf anlayışının çerçevesini ve etki alanını göstermesi açısından önemlidir.

Şakīk-ı Belhî fakr konusunu mârifet anlayışının bir parçası olarak değerlendirir. Ona göre kişi zenginliğini kaybedeceğinden korktuğu gibi fakirliğini kaybedeceğinden de korkmadıkça gerçek anlamda fakir olamaz (Şa‘rânî, I, 76). Mârifet Allah’ın kudretini bilmekle orantılıdır. İnsan elindeki varlığı Allah’ın alıp başkasına vermeye ve kendisinin ihtiyaç duyduğu, fakat elde edemediği şeyi ona ihsan etmeye gücü yettiğini bilirse Allah’ın kudretini de bilmiş olur. Bu bilince ulaşan kişi nefsinde bir varlık görmez, bütün mülkün sahibinin ve mülkiyetinde dilediği tasarrufu yapacak olanın Allah olduğunu bilir. Şakīk-ı Belhî’ye nisbet edilen Âdâbü’l-ʿibâdât adlı bir risâle Paul Nwyia tarafından neşredilmiş (Nuṣûṣ ṣûfiyye ġayru menşûre içinde, Beyrut 1982, s. 17-22), Nasrullah Pürcevâdî bu risâleyi Farsça’ya çevirmiştir (“Risâle-i Âdâbi’l-ʿibâdât-ı Şaḳīḳ-ı Belḫî”, Maʿârif,

IV/1 [Tahran 1987], s. 106-118).

BİBLİYOGRAFYA

Muhâsibî, Şerḥu'l-maʿrife ve beẕlü'n-naṣîḥa (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid), Tanta 1993, s. 20-22, 43-49; a.mlf., er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut, ts., (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 126, 158, 197; Ebü'ş-Şeyh, Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Beyrut 1992, IV, 307; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 61-64; Ebû Nuaym, Ḥilye, VIII, 37, 53, 58-59, 64, 66, 69, 72-73; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 311; VIII, 42; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 90-91, 329; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 138, 141, 210-211, 433; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, IV, 160; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 262-269; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, II, 86; III, 81, 242; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1995, V, 370; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 26, 32; II, 475, 476; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 313, 314, 316; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Beyrut 1406/1986, s. 12-14; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 20, 21; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 103; Şaʻrânî, et-Ṭabaḳāt, I, 76; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 341; A. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History, Leiden 1999, s. 32-35; Ali Bolat, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik, İstanbul 2004, s. 59-65; Christopher Melchert, "The Transition from Ascetism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century", St.I, LXXXIII/1 (1996), s. 51-70.

Ali Bolat

ŞAKĪK b. SELEME

(شقيق بن سلمة)

Ebû Vâil Şakīk b. Seleme el-Esedî (ö. 82/701)

Kûfeli muhadram hadisçi ve sûfî.

Câhiliye döneminde yedi yıl yaşadığına, risâletin ilk yıllarında on yaşlarında bir çocuk olduğuna ve 100 yaşında vefat ettiğine dair rivayetler dikkate alındığında 600 yılının başlarında dünyaya geldiği söylenebilir. Hicretin I. yılında (622) doğduğuna dair rivayet (İbn Hibbân, IV, 354) isabetli görülmemiştir. Annesinin hıristiyan olduğu belirtilen Şakīk (İbn Kuteybe, s. 255), Hz. Peygamber'i müslüman olarak göremediği için muhadramûndan sayılmıştır. Onun, Resûl-i Ekrem'in zekât toplama görevlisine bir koç getirip zekâtını almasını istemesinden Resûlullah hayatta iken İslâm'ı kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Ebû Bekir devrinde Benî Esed'den peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid üzerine giden Hâlid b. Velîd'in ordusundan kaçması onun geçici bir süre irtidad ettiğini düşündürmektedir. Esasen kendisinin, "O gün ölseydim cehennemliktim" dediğinin rivayet edilmesi (İbn Ebû Şeybe, XIII, 55), Abdullah b. Mes'ûd'un da hakkında "tövbekâr" ifadesini kullanması (İbn Sa'd, VI, 100) bu ihtimali güçlendirmektedir. Ebû Bekir döneminde samimiyetle İslâm'a sarılan Şakīk, Ömer'in hilâfeti yıllarında Şam ve Filistin fetihlerinde bulundu. Kûfe şehrinin kurulmasından sonra buraya yerleşti. Hz. Osman devrinde Belencer Savaşı'na (32/652-53) katıldı. Sıffîn (37/657) ve Nehrevan (38/658) savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer aldı. Emevîler döneminde Yezîd'in Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd tarafından şehrin malî işlerine bakmakla görevlendirildiyse de ölçüsüz harcamalara karşı çıktığı için görevinden alındı. Irak genel valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî de ilerlemiş yaşına rağmen ona görev teklif etti, ancak Şakīk bu görevi kabul etmedi. Şakīk, 82 (701) yılında Kûfe'de vefat etti. 99'da (717) öldüğüne dair rivayetler doğru bulunmamıştır.

Zâhidane bir hayat süren Şakīk b. Seleme'nin Kûfe'de atını ve kendisini

barındıracak büyüklükte kamıştan yapılmış bir kulübesi vardı. Tek geçim kaynağı devlet hazinesinden yıllık olarak tahsis edilen 2000 dirhemdi. Bunun ailesine bir yıl yetecek miktarını ayırır, geri kalanını fakirlere dağıtırdı (Ebû Nuaym, IV, 101). Biri ticaretle uğraşan, diğeri Bağdat'ta kadılık yapan iki oğlunun kazancından eve getirdiklerine haram karıştığı düşüncesiyle onları yemez, çarşı pazardan uzak durmaya çalışırdı. Çocuklarının da kendisi gibi cihada önem vermelerini ister, "Allah yolunda savaşan bir çocuğumun olması benim için 100.000 dirhemden daha değerlidir" derdi (a.g.e., IV, 105). Ehl-i re'ye önem vermez, talebelerine de onlarla görüşmemelerini tavsiye ederdi (İbn Sa'd, VI, 101).

Kütüb-i Sitte'de rivayetleri bulunan Şakīk b. Seleme aralarında Hz. Ömer, Osman, Ali, Muâz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Âişe ve Ebû Hüreyre'nin de bulunduğu elliye yakın sahâbîden hadis rivayet etmiştir. Onun Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd'un hadislerini en iyi bilen kişi olduğu belirtilir (Mizzî, XII, 552). Hz. Ebû Bekir'den nakledilen rivayetleri ise mürseldir. Kendisinden Mesrûk b. Ecda' ve Alkame b. Kays gibi akranları yanında Amr b. Mürre, Hammâd b. Ebû Süleyman, A'meş, Âsım b. Behdele, Amr b. Şürahbîl ve Şa'bî gibi pek çok âlim rivayette bulunmuştur. Büyük imam ve Kûfe'nin muhaddisi olarak anılan Şakīk hadis münekkitlerince sika ve kesîrü'l-hadîs diye nitelendirilmiştir. Yahyâ b. Maîn onun hakkında, "lâ yüs'elü an mislih" (onun gibisi bulunmaz) ifadesini kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 96-102; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Muhtâr Ahmed en-Nedvî), Karaçi 1406/1986, XIII, 55, 62, 76; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 245-246; İbn Kuteybe, el-Maʿârif, Beyrut 1407/1987, s. 255; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 371; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 354-355; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 101-113; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 268-271; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 710; IV, 1774; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 527-528; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XII, 548-555; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 161-166; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 60; İbn Hacer, el-İṣâbe

(Bicâvî), III, 386-387; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, II, 508-509; M. Hişâm en-Na‘sân, “İbn Seleme el-Esedî, Ebû Vâil Şaḳīḳ”, Mv.AU, XIII, 118-121.

Erdinç Ahatlı

ŞÂKİR AĞA

(1779-1840)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

Kırım’dan göç eden Tatar Osmanoğlu ailesinden olup asıl adı İzzet Şâkir’dir. Hızır İlyas Ağa’nın Târîh-i Enderûn’undaki ifadesine göre Köprü (günümüzde Vezirköprü) kasabasında, torunu Musâhibzâde Celâl’in naklettiğine göre ise İstanbul’da Zeyrek civarındaki Haydar mahallesinde doğdu. Babası Hayriye tüccarlarından Ahmed Emin Ağa’dır. Küçük yaşta annesini kaybedince teyzesi (bazı kayıtlarda halası) tarafından büyütüldü. On iki yaşında Enderûn-i Hümâyun’a alındı. Burada hazine kethüdâsı Sâlih Bey’in dairesinde yetişti. IV. Mustafa’nın kısa padişahlık döneminde saraydan ayrıldı. II. Mahmud’un tahta çıkışı üzerine tekrar saraya döndü ve Enderun’da Hazine Odası çalışanları arasında yer aldı. Bu sırada artık yetişkin bir mûsikişinas olan Şâkir Ağa bir süre sonra mûsâhib-i şehriyârîliğe, 15 Safer 1235 (3 Aralık 1819) tarihinde müezzinbaşılığa getirildi. Burada iken 1828’de beklediği sultan imamlığı görevine getirilmeyince istifa ederek saraydan ayrıldı ve kendisine hâcegânlık pâyesi verildi. Bir süre vergi tahsildarlığı yaptı. Ardından Maçka’da Valide Çeşmesi meydanındaki evine çekilip hayatının son yıllarını mûsiki meraklılarına eser meşketmekle geçirdi. Hayri Yenigün kaynak göstermeden onun son görevinin kereste gümrükçülüğü olduğunu söyler. Bir ara hacca giden Şâkir Ağa vefatında Eyüp Sultan Camii mihrabının önüne defnedildi. Torunu Musâhibzâde Celâl 1914’te mezar taşını aradığını, fakat bulamadığını ifade etmiştir. Ünlü hânende ve bestekâr Kemânî Mustafa Ağa, Şâkir Ağa’nın kardeşidir.

Şâkir Ağa, renkli ve parlak sesiyle dönemin meşhur hânendeleri arasında şöhret bulmasının yanı sıra bestelediği eserlerle de bu sahadaki bilgisini ortaya koymuştur. Keman dersleriyle başlayan ilk mûsiki çalışmalarına babasının bir ara karşı çıkmasına rağmen sonraları Enderun’da devam etmiş, ilk mûsiki bilgilerini burada hânende Başçavuş Mustafa Efendi’den almıştır. Hocaları arasında Hamâmîzâde İsmâil Dede’nin bulunduğu

Enderun'daki bu öğrenimi sonunda iyi bir hânende, tamburî ve kemanî olarak yetişmiştir. İsmâil Dede Efendi ile zaman zaman mûsiki konusunda rekabet etmekten kaçınmayan, dönemlerinde yaşadığı padişahlardan büyük iltifat gören Şâkir Ağa sarayda kaldığı müddetçe padişahların yaptığı gezintilere, küme fasıllarına sesi ve eserleriyle katılmış, bu mûsiki meclislerinin vazgeçilmez sanatkârları arasında yer almıştır. Müezzinbaşı olduktan sonra Kadir geceleri onu dinlemek için Ayasofya Camii'nde büyük kalabalıkların oluştuğu kaynaklarda anlatılır. III. Selim'in Şâkir Ağa'yı takdir ettiği ve okuyuşunu çok beğendiği söylenir. Mûsikideki en parlak dönemi II. Mahmud devri olup 1812'de bizzat tertip ettiği ferahnâk makamından İsmâl Dede Efendi ile ortaklaşa bir fasıl oluşturmuştur. Bu faslın kâr, birinci beste ve yürük semâisi Şâkir Ağa'ya, ikinci beste ve ağır semâisi İsmâil Dede Efendi'ye aittir. Ta'lik hattında usta olan ve bazı şiirler kaleme alan Şâkir Ağa'nın ilâhi, kâr, beste, semâi ve şarkı formlarında yetmiş üç eseri tesbit edilmiş olup bunlardan altmış sekizi şarkıdır (Öztuna, II, 330-331). Klasik tavrın benimsendiği görülen, şekil ve üslûp bakımından III. Selim'in etkisinde kalan eserlerinde sanat değeri yüksek melodik cümlelerle ifade edilen ince bir duygu sezilir. Tanbûrî Mustafa Çavuş dışında Hacı Ârif Bey'den önce gelen şarkı bestekârlarının en büyüklerinden biri kabul edilen Şâkir Ağa'nın ferahnâk makamındaki eserleri ve özellikle, "Bir dilbere dil düştü ki mahbûb-i dilimdir" mısraıyla başlayan ferahnâk yürük semâisi klasik Türk mûsikisi repertuvarının en karakteristik bestelerindendir. Ayrıca yürük aksak usulünde, "Görmedim sen gibi yâr" mısraıyla başlayan bayatî-araban, devr-i revân usulünde, "Sabâh olmuş tan yerleri atıyor" ve düyek usulünde, "Gül mevsimidir seyredelim bahârı" mısralarıyla başlayan mâhur, aksak usulünde, "Evvel benim nazlı yârim severim kimseler bilmez" mısraıyla başlayan müstear, düyek usulünde, "Her telden ol meh çalmıyor" ve ağır aksak usulünde, "Mûy-i jülîdem oluptur serde anka lânesi" mısraıyla başlayan rast, semâi usulünde, "Gelmiş değil böyle perî" mısraıyla başlayan sabâ, Türk aksağı usulünde, "Bu ettiğin düşmez sana" mısraıyla başlayan sabâ-zemzeme şarkılarıyla, sofyan usulünde, "Olmayıcak senden atâ kul n'eylesin yâ rabbenâ" mısraıyla başlayan sabâ ilâhisi günümüzde sıkça icra edilen eserlerinden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 74, 178-179, 336, 456-457; Tayyarzâde Atâ, Târih, İstanbul 1293, IV, 305-306; V, 364-365; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 57; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 402; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 267-268; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 69-78; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, s. 284; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 274; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 110-115; Erol Sayan, "Dede Efendi, Şakir Ağa ve Ferahnâk Olayı", I. Balıkesir Türk Müziği Sempozyumu: 19-21 Aralık 1997, Balıkesir 1998, s. 159-166; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 527-530, 537; Ruşen Ferit Kam, "Müezzinbaşı Şakir Ağa", Radyo, sy. 58, Ankara 1946, s. 3; Emin Ongan, "Ebedileşen Dehalarımız: Şâkir Ağa", TMD, sy. 3 (1948), s. 8, 15, 20; Hayri Yenigün, "Klasik Türk Musikisi Bestekârları: Şakir Ağa", MM, sy. 123 (1958), s. 85-86; sy. 124, s. 109, 120; Öztuna, BTMA, II, 329-331; Mehmet Güntekin, "Şakir Ağa", DBİst.A, VII, 132.

Nuri Özcan

ŞÂKİR EFENDİ

(bk. MEHMED ŞÂKİR EFENDİ).

ŞÂKİR PAŞA

(1838-1899)

Osmanlı devlet adamı, müşir.

30 Mayıs 1838'de İstanbul'da doğdu. Asıl adı Ahmed Şâkir olup Bozulus aşiretinden Bozok âyanı Çapanoğlu ailesine mensuptur. Babası Yozgatlı Çapanzâde Ömer Hulûsi Efendi, ağabeyi Yeni Osmanlılar Cemiyeti üyesi, ilk gazetecilerden, Postahâne-i Âmire nâzırı ve Atina ortaelçisi Çapanzâde Âgâh Efendi'dir. İlk ve orta öğreniminden sonra Mektebi Fünûn-ı Harbiyye'den mezun oldu (1856). Mülâzım rütbesiyle Mirlivâ Nusret Paşa'nın maiyetinde Köstence'deki İskân-ı Muhâcirîn Komisyonu'nda görevlendirildi. Ardından Nusret Paşa'nın muavinliğine getirildi ve Vidin'deki muhacir iskânı ile arazi düzenlemesi için kurulan komisyona katıldı (3 Kasım 1863). Tuna vilâyetinin teşkilinden (1861) sonra buraya taşınan komisyonla birlikte vilâyetin merkezi Rusçuk'a geldi. Rusçuk'ta

Muhâcirîn Komisyonu başkanlığı, Tuna Nehri İdaresi reisliği ve yüzbaşı rütbesiyle Rusçuk belediye müdürlüğü gibi vazifelerde bulundu. Şehrin imarına katkıları sebebiyle, Avrupa seyahatinden dönerken Rusçuk'a uğrayan Sultan Abdülaziz tarafından taltif edilerek rütbesi binbaşılığa yükseltildi.

Askerî vazifesi mülkî memuriyete çevrilen Şâkir Paşa (28 Şubat 1869) Rusçuk mutasarrıflığına tayin edildi. Tuna vilâyetinde Midhat Paşa ile birlikte çalıştı, onun Bağdat valiliğine tayini üzerine onunla birlikte Bağdat'a gitti ve yine mutasarrıf olarak görevlendirildi (11 Nisan 1869). İki yıl bu memuriyette kaldıktan sonra Midhat Paşa'nın ayrılmasıyla Bağdat vali muavinliğine getirildi (13 Mart 1871). Bu görevde iken vilâyetin imar işleri, ulaşım, Fırat'ın ıslahı ve gemi işletmeciliği gibi önemli projelerle uğraştı. 1872'de Bağdat'taki görevinin nihayete ermesiyle İstanbul'a gelerek Bulgar ihtilâlcilerini yargılamak için Tophane Müşiri Ali Sâib Paşa başkanlığında kurulan komisyona katıldı (Kasım 1872). Daha sonra Anadolu Demiryolu Umum İnşaat reisliğini (Nisan 1873) ve Demiryolları

İnşaat reisliğini, ardından Haydar Paşa Demiryolu işletmesinde görülen yolsuzluğun halli için bu işletmenin idaresini üstlendi. Daha sonra Hersek sancağı mutasarrıflığına tayin edildi (2 Eylül 1874). Oradan Teskîn-i İzhân-ı Ahâlî memuriyetiyle Tuna vilâyetine gitti (1875).

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sebebiyle memuriyeti tekrar askerî sınıfa aktarıldı. Mirlivâlık rütbesiyle Hersek ordusu kurmay başkanlığına (24 Temmuz 1877), ardından general rütbesiyle Karapınar kumandanlığına (30 Temmuz 1877), iki ay sonra Şıpka'dan Orhaniye tarafındaki birliklerin başkumandanlığına (26 Ekim 1877) getirildi. Savaş bitince İstanbul'da Umûm-ı Erkân-ı Harbiyye reisi oldu, Dîvânıharp ve Tensîkāt-ı Askeriyye Komisyonu üyeliklerinde bulundu. Bu arada mareşallik rütbesi verilerek büyükelçi sıfatıyla ve on iki yıl süreyle görev yapacağı Saint Petersburg'a tayin edildi (10 Mayıs 1878). Bu görevi esnasında gerçekleştirdiği Bulgaristan ve Ermeni faaliyetlerinin takibiyle Osmanlı-Japonya ticaret anlaşmasına dair çalışmaları kayda değer faaliyetleridir.

Başarılı bir diplomatik memuriyetin ardından o sırada ortaya çıkan Girit adası krizinin çözümü maksadıyla, Halepa nizamnâmesini değiştiren yeni bir ferman verilerek Girit vali vekilliğine ve Fırka-ı Askeriyye fevkalâde kumandanlığına tayin edildi (5 Temmuz 1889). Adada düzen ve asayişi sağladıktan sonra İstanbul'a çağrılan Şâkir Paşa, II. Abdülhamid tarafından yâver-i ekremlik sıfatıyla danışman olarak Yıldız Sarayı'na alındı (5 Temmuz 1890). Sarayda kendisine ayrılan dairede beş yıl boyunca dış politika, Ermeni, Mısır, Bulgaristan, demiryolları, Irak aşiretleri ve Boğazlar'ın tahkimi, Hamidiye Alayları, Lübnan, Yemen, Fas, Karadağ, Girit, dış ticaret ve Dersim meselelerinde padişaha danışmanlık yaptı; bunların halli için Yıldız'da kurulan komisyonlarda görev aldı. Ayrıca Teftîş-i Askerî Komisyonu üyesi olan Şâkir Paşa âdeta II. Abdülhamid'in sağ kolu durumundaydı.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Ayastefanos Antlaşması'nın 16 ve Berlin Antlaşması'nın 61. maddeleri gereğince gündeme gelen Ermeni sorunu dolayısıyla Avrupalı devletlerce teklif edilip II. Abdülhamid'in direktifleri doğrultusunda kararlaştırılan reformları denetlemek üzere Anadolu ıslahatı umum müfettişi sıfatıyla vilâyât-ı sitteye tayin edildi (27 Haziran 1895). Çok geniş yetkilerle getirildiği bu görev II. Abdülhamid'in

deyimiyle pek büyük bir memuriyetti ve devletin, İslâm'ın saadetini temin edeceği gibi harabiyetine dahi sebep olabilecek nitelikteydi. Heyetiyle birlikte, gözden geçirilerek tekrar düzenlenen otuz iki maddelik bir reform programını uygulatıp teftiş etmek için Trabzon, Ankara, Kastamonu ile Halep vilâyetleri dahil olmak üzere vilâyât-ı sitteyi kazalarıyla birlikte iki defa dolaştı (29 Aralık 1896, 23 Ocak 1898). Bu proje, Avrupalı devletler tarafından verilmiş kırk maddelik bir ıslahat programına göre hazırlanmıştı. Beş yıl boyunca bir daha İstanbul'a dönme imkânı bulamayan Şâkir Paşa yoğun bir tempoyla çalışmalarını sürdürdü; bu esnada Osmanlı hükümetinin ilân ettiği üzere reform projesinin iki üç maddesi dışında bütünüyle uygulanma ve yürürlüğe konmasında (15 Kasım 1897) birinci derecede rol oynadı. Müfettişliği esnasında söz konusu vilâyetlerin kalkınması, tarım, Reji İdaresi, madenler, ağaçlandırma, ulaşım, üretim, imar, askerî işler, idare, eğitim, maliye, adliye ve misyonerlik sorunlarıyla ilgili projeler hazırlayıp hayata geçirilmesi için saray ve hükümetle bağlantılı şekilde çalışmalarını sürdürdüğü bir sırada geçirdiği kalp krizi sonucu Sinop'ta vefat etti (20 Ekim 1899). II. Abdülhamid mezarının yapılması için ödenek çıkarttı ve cenazesi Sinop'ta defnedildi. Şâkir Paşa gerek Osmanlı Devleti gerekse birçok yabancı devlet tarafından çeşitli madalya ve nişanlarla taltif edilmiştir.

Takvime Dair Sene-i Mâliyye Hakkında Mütâlaât (İstanbul 1308) ve Takvîm-i Nücûm (İstanbul 1309) adlı iki eseri, bazı neşredilmiş lâyihaları ile yayımlanmamış birçok lâyihası bulunan Şâkir Paşa, astrolojiyle de ilgilenen iyi bir matematikçi ve orta derecede bir tarih yazarı olarak nitelendirilir. Seçkin eserlerin yer aldığı kütüphanesinin bulunduğu Nişantaşı'ndaki konağında edebî ve fikrî konuların tartışıldığı müzikli toplantılar düzenleyen, bazı tiyatro ve opera eserleri yazıp çeviren paşayı Ahmed Midhat Efendi asker, şair ve filozof diye tanımlar. Döneminin ileri gelen bazı aydınları ve devlet adamlarınca güzel ahlâklı, mert tabiatlı, açık yürekli, terbiyeli, vefakâr, nazik, zarif ve nüktedan, mevki hırsı taşımayan mahir bir diplomat, sağlığını ihmal edecek kadar vazifeşinas bir kişi olarak nitelendirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, I, 606; Yâver-i Ekremlerin Hal Tercümeleri ve Resimleri, İÜ Ktp., TY, nr. 9064-9068; Salnâme-i Nezâret-i Hâriciyye, İstanbul 1302, s. 214, 215-246; Ahmet Rasim, Osmanlı Tarihi, İstanbul 1330, IV, 2199-2216; Mehmet Zeki Pakalın, Sicill-i Osmânî Zeyli: Son Osmanlı Büyükleri, TTK Ktp., XVII, 4119-4120; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, II, 1476, 1521; Ziya Demircioğlu, Kastamonu Valileri 1881-1908, Kastamonu 1973, s. 65-69; Ali Karaca, Anadolu Islahâtı ve Ahmet Şâkir Paşa: 1838-1899, İstanbul 1993.

Ali Karaca

ŞÂKİRİYYE

(الشاكريّة)

Abbâsîler’de muhafız alayını oluşturan birliklerden biri.

Farsça’da “hizmetçi” mânasına gelen çâker kelimesinin Arapça’ya şâkir olarak geçtiği ve paralı askerlerden oluşan muhafız birliğine şâkiriyye denildiği kaydedilir. Kelimenin “av ve avlanmak” anlamındaki Farsça şikârdan türediğini söyleyenler de vardır. V. Minorsky ise şâkiriyyenin Soğdca olduğu görüşündedir. Câhiz’e göre birliğin aslî görevi halifeleri koruyup desteklemektir. Kelimenin Farsça veya Soğdca kökenli oluşundan hareketle İslâm öncesine dayanan bir geçmişinin bulunduğu, Sâsânîler döneminde Orta Asya bölgesinde prens ve kumandanların maiyetindeki özel muhafız alaylarına şâkiriyye adı verildiği ileri sürülmektedir.

Sâbit b. Kutbe ve Hureys b. Kutbe el-Huzâî adlı iki kardeşin Buhara bölgesinde Zübeyrîler ile Emevîler arasındaki mücadeleden faydalanarak yanlarında olan 300

kadar şâkiriyye askeriyle birlikte yarı bağımsız hareket ettikleri, Tirmiz’deki yerliler arasında büyük itibar kazanan Sâbit b. Kutbe’nin mahallî hükümdarlar gibi etrafında şâkiriyyenin yer aldığı kaydedilmektedir. Ancak bu şâkiriyyenin etnik kökenine dair kaynaklarda bilgi yoktur. Abdullah b. Zübeyr’in ortadan kaldırılmasından sonra (73/692) Tirmiz’de Emevîler’e karşı mücadelesini sürdüren Mûsâ b. Abdullah ile şâkiriyyenin arası açılınca (85/704) bunların Türgiş tarhanından (tarhûn), Soğd ihşîdinden ve Eftalitler’den yardım istemeleri Türk asıllı olmaları ihtimalini güçlendirmektedir. Sürekli biçimde efendilerinin yanında bulunan şâkiriyyenin bir kısmı liderleri öldürülünce tarhanın hizmetinde çalışmaya devam etmiştir. Orta Asya’daki Türk prensleri nezdindeki şâkiriyye birlikleri bölgeye gelen Emevî emîrleri tarafından benimsenmiş, onlar da düşmana âni saldırı düzenleme ve kuşatmalar için özel eğitimli şâkiriyye birlikleri oluşturmuştur. Hâşim b. Amr b. Kays’ın hizmetindeki şâkiriyyenin Buhara ve Soğd tarhanı ile yapılan savaşa (111/729) katıldığı, yine Türk

hakanı ile Belh yakınlarında cereyan eden bir savaşta (119/737) Emevî ordusunun sağ kanadında müstakil bir bölük halinde yer aldığı kaydedilmektedir. Emevîler devrinde Horasan bölgesine gelen Arap emîrleri de İran soylularına özenerek savaşlara şâkiriyye birlikleriyle katılmıştır. 96 (714-15) yılında Kûfe yakınlarında Hâricîler'le yapılan bir savaşta şâkiriyyeye mensup bir askerin efendisini korumak için kahramanca savaştığı belirtilmektedir. Bu olaydan şâkiriyyenin Irak bölgesinde faal olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda şâkiriyye kelimesinin çoğunlukla Türkler'e dair bahislerde geçmesi konunun eski bir Türk geleneği boyutu olduğuna işaret sayılabilir. Nitekim Oğuz hükümdarlarının emrinde 1000 şâkirin bulunduğu bilinmektedir (Barthold, s. 195).

Şâkiriyye Abbâsîler döneminde ordunun resmî birimi haline gelmiştir. Abbâsîler'de muhafız ordusu "eş-şâkiriyye, el-memâlîkü'l-hucriyye, el-muhtârûn, es-sâciyye, el-ebnâ" gibi birliklerden oluşuyordu. İlk defa Hârûnüreşîd zamanında sarayda şâkiriyyeden özel bir muhafız alayı teşkil edilmiştir. Me'mûn ve Mu'tasım-Billâh devrinden itibaren Türkler'in nüfuzlarının artmasıyla birlikte şâkiriyye birlikleri askerî sistemin içine alınmıştır. Taberî, 225 (840) yılı olaylarını anlatırken Yemen Valisi Ca'fer b. Dînâr'ın şâkiriyye alayına saldırmasına öfkelenen Halife Mu'tasım'ın valiyi görevinden azlettiğini kaydeder. Şâkiriyye özellikle Mütevekkil-Alellah'tan (847-861) sonraki iç karışıklıklar döneminde Mısır, Azerbaycan, Fars, Ahvaz, Kûfe ve Sugūr'da idareci ve kumandanların emrinde bulundurulmuş eyaletlerde çıkan isyanları bastırmak için kullanılmıştır. Azerbaycan'da başlatılan bir isyanı bastırmak için Halife Mütevekkil tarafından 4000 şâkiriyye askeri gönderilmiştir. Bu dönemde, özel eğitilmiş askerî birim haline dönüştürülen şâkiriyye birlikleri halifelik üzerinde nüfuz kuran Türk kumandanlarına karşı verilen mücadeleye aktif şekilde katılmıştır. Mu'tez-Billâh'ın hilâfet merkezini Sâmerrâ'dan Bağdat'a taşıma çağrısına sadece şâkiriyye askerleri katılmıştır. Mu'tezz'in Türk kumandanları tarafından öldürüldüğü ve Mühtedî-Billâh'a biat edildiği haberi üzerine şâkiriyye askerleri halk ile birlikte Bağdat ve Sâmerrâ'da ayaklanmıştır. Şâkiriyye, emîrler arasındaki iktidar mücadelesinde Boğa el-Kebîr'e karşı mücadele eden Boğa es-Sagīr ve Vasîf'in yanında yer almıştır. Abbâsî ordusunda Mağribli ve Türk askerlerinden daha imtiyazlı bir grubu oluşturan şâkiriyyenin maaşları diğer askerlere göre yüksekti. Dört ayda bir aldıkları maaşlarıyla ilgili işleri takip eden özel bir divanları vardı (Ya'kūbî, II, 488).

Şâkiriyye genellikle Abbâsî sarayının hizmetinde bulunduğundan halifelerin cülûs merasimlerine özel kıyafetleriyle katılırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, al-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, Kahire 1344, II, 63; Tâcü'l-ʿarûs, "şkr" md.; Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Beyrut 1991, III, 190, 317; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 488, 596; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, V, 322-323, 343, 345, 354, 357, 360, 365-366, 372, 383, 390, 411, 413, 418-420, 433, 436-438, 458, 471, a.e.: The History of al-Ṭabarī (trc. C. E. Bosworth), Albany-New York 1991, XXXIII, 179, 506; Şerefüzzamân Tâhir el-Mervezî, el-Fuṣûl ḥavle'ṣ-Ṣîn ve't-Türk ve'l-Hind münteḫabe min kitâbi Ṭabâʾiʿi'l-ḥayevân (nşr. ve trc. V. Minorsky), London 1942, trc. s. 94; C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1328-29, I, 145; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 236; Ramazan Şeşen, İbn Fazlan Seyahatnâmesi, İstanbul 1975, s. 96; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 114-116, 121, 139, 152; Mustafa Zeki Terzi, Abbâsîler Döneminde Askerî Teşkilât (doktora tezi, 1986), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 195, 198; Nu'mân Sâbit, el-ʿAskeriyye fî ʿahdi'l-ʿAbbâsiyyîn, Bağdad 1998, s. 180; Khalīl 'Athāmina, "Non-Arab Regiments and Private Militias During the Umayyad Period", Arabica, XLV, Leiden 1998, s. 347-378; a.mlf., "al-S̲h̲ākiriyya", EI² (İng.), IX, 249-250.

Mustafa Demirci

ŞAKK-ı SADR

(شقّ الصدر)

Hz. Peygamber'in göğsünün melekler tarafından açılıp kalbinin üstün niteliklerle bezenmesini ifade eden tabir.

Sözlükte "yarmak" anlamındaki şakk ile "göğüs" mânasına gelen sadr kelimelerinden meydana gelen terkip "göğsün yarılması" demektir. Kaynaklarda şerh (açmak) kelimesiyle oluşan şerh-i sadr da geçer. Biyolojik hayatın merkezi olan kalp dinî terminolojide kişinin hem zihin hem duygu hayatıyla ilişkilendirilir. Şakk-ı sadr da Hz. Peygamber'in beşerî arzularının yok edilip üstün niteliklerle bezenmesi için Cebrâil tarafından bir ameliyeye tâbi tutulmasıdır. Bu tabirle ilgili olarak siyer ve hadis kaynaklarında yer alan açıklamalar şöylece özetlenebilir: Bir gün Cebrâil veya insan şekline girmiş iki melek Resûl-i Ekrem'in yanına gelip göğsünü yarmış, kalbini çıkardıktan sonra ondan bir kan pıhtısı almış, ardından kalbi yıkayıp yerine koymuş, yarığı da kapatmıştır (Müsned, III, 121; Müslim, "Îmân", 261, 265). Kaynaklarda olayın Hz. Muhammed sütannesinin yanında iken dört beş yaşlarında (Müsned, IV, 184-185; Dârimî, "Muḳaddime", 3; İbn İshâk, s. 27-28), on küsur yaşında (Müsned, V, 139), ilk vahiy almaya başladığı sırada Hira'da (Tayâlisî, s. 215-216) ve İsrâ gecesi mi'raca çıkmadan önce (Müsned, IV, 208; V, 143; Buhârî, "Ṣalât", 1, "Bed'ü'l-ḫalḳ", 6; "Enbiyâ'", 5; "Tevḥîd", 37; Müslim, "Îmân", 263, 264; Tirmizî, "Tefsîr", 94) vuku bulduğuna dair rivayetler mevcuttur.

Şakk-ı sadrın Hz. Muhammed sütannesinin yanında iken, ayrıca mi'raca çıkmadan önce gerçekleştiğini belirten rivayetler hadis tenkidi açısından muteber kabul edilmiştir. İki ayrı dönemi anlatan rivayetlerdeki muhteva farklılığı hadisenin tekrarlandığı intibaını güçlendirmektedir. İbn Hazm ve Kādî İyâz gibi âlimler, Buhârî'nin konuyla ilgili rivayetlerinin bir senedinde yer alan ("Tevḥîd", 37) Şerîk b. Abdullah sebebiyle şakk-ı sadrın İsrâ gecesi meydana geldiğine dair nakilleri eleştirmiş ve çocukluğunda geçen bu olayın mi'rac hadisleriyle karıştırıldığını ileri sürmüştür. Fakat Buhârî'nin

mi‘racı anlatan, senedinde Şerîk’in yer almadığı başka rivayetlerinin bulunduğu dikkate alınırsa bu

iddianın isabetli olmadığı anlaşılır. Öte yandan Şiblî şakk-ı sadr olayının mi‘rac öncesinde meydana geldiğini, dolayısıyla olayın çocukluğunda geçtiğini ifade eden rivayetlerin muteber sayılmadığını belirtmiştir (bk. bibl.).

Konuyla ilgili rivayetler şakk-ı sadrın cismanî ve ruhanî boyutlarına işaret etmektedir. Bu olayın misâl âlemi ile şehâdet âlemi arası bir hal üzere vuku bulduğunu ileri süren Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’ye göre şakk-ı sadr “göğsün yarılıp imanla doldurulması, melekî nurların üstün gelmesi, beşerî duyguların zayıflatılması ve kalp yapısının mukaddes âlemden gelecek feyizleri kabule hazır duruma getirilmesi” demektir (Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, II, 557, 561). Bazı müfessirler İnşirâh sûresinde geçen (94/1), “Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?” meâlindeki âyetin şakk-ı sadr hadisesine işaret ettiğini belirtmişlerdir. Ancak anılan âyetin tefsiriyle ilgili olarak zikredilen hadislerin metninde buna dair bir ifade yoktur. Bazı muhaddislerin bu âyetin tefsiriyle ilgili babda şakk-ı sadra dair rivayetlerden birine yer vermeleri, tefsir kaynaklarında da anılan âyetle şakk-ı sadr arasında bir ilişki kurulmasına yol açmış olmalıdır. Elmalılı Muhammed Hamdi cismanî şakk-ı sadrın âlimler arasında tartışıldığını, buna karşılık Resûlullah’ın kalbini iman, hikmet ve hakikatle dolduran ruhanî şerh-i sadr hususunda ittifak bulunduğunu söyler (Hak Dini, VIII, 5914-5916). İbn Âşûr da müfessirlerin çoğunun İnşirâh sûresi ilk âyetindeki şerh-i sadrı ilim, hikmet ve risâlet nuru ile yorumladığını nakleder (et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, XXX, 360-361; ayrıca bk. İNŞİRÂH SÛRESİ).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 121, 149, 288; IV, 184-185, 208; V, 139, 143; Buhârî, “Ḥac”, 76; “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 42; Nesâî, “Ṣalât”, 1; İbn İshak, es-Sîre, s. 27-28; Tayâlisî, Müsned, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 215-216; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1392/1972,

V, 317-318; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1410/1990, I, 134-135; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 90, 119, 120; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/ 1985, I, 135, 138, 145-146, 147; II, 7-8, 373-374, 379; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, I, 235; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 2-5; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī - Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), VII, 204-205; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1413/ 1992, II, 557, 561; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5914-5916; Şiblî Nu'mânî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1978, II, 468-469; III, 178; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 40; Gülgün Uyar, Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivâyet Farklarının Tesbiti (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 39-42; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Beyrut 1421/2000, XXX, 360-361; Erdinç Ahatlı, Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği, Ankara 2007, s. 150-170; Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", Diyanet İlmi Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) özel sayısı, Ankara 2000, s. 38-44.

Erdinç Ahatlı

ŞAKKU'l-KAMER

(bk. İNŞİKĀKU'l-KAMER).

ŞALLIOĞLU, Mehmet Feyzi

(1912-1989)

Son dönem gönüllü halk eğitimcilerinden.

28 Mart 1912’de Kastamonu’nun Hepkebirler mahallesinde doğdu. Babası İzzet Efendi, annesi Hâfize Ayşe Hanım’dır. Mahalle mektebindeki tahsilinden sonra Hâfız Ömer Fâzıl’dan (Aköz) hıfzını tamamladı ve kıraat dersleri aldı. Ayrıca Hâfız Tevfik, Hâfız Abdurrahman ve Reîsülkurrâ Hoca Kâmil efendilerden temel İslâmî ilimlerle ilgili dersler okudu. Muvazzaf ve ihtiyat askerlik görevleri sebebiyle İstanbul’da bulunduğu 1935-1937 yılları arasında Nevşehirli Hacı Hayrullah Efendi, Hüsrev Hoca ve Abdülhakim Arvâsî gibi âlimlerin tefsir ve hadis derslerine katıldı. Askerliği süresince erata Kur’an öğretti, tâlim ve tecvid dersleri verdi. Annesinin vefatından sonra teyzesi tarafından evlât edinilen Mehmet Feyzi’nin Pamukçu olan soyadı Şallıoğlu şeklinde değişmiştir. Askerlik dönüşünde o yıllarda Kastamonu’da ikamet eden Said Nursi’den ders aldı, onun hizmetinde bulundu. Said Nursi ile olan yakınlığı sebebiyle açılan davalarda yargılandı. 1943’te Denizli Cezaevi’nde dokuz ay, 1948’de Afyon Cezaevi’nde on ay süreyle mahpus kaldı. Ancak her iki davadan temyiz yoluyla beraat etti. 1957’de Muallim İbrâhim Efendi’nin kızı Melek Hanım’la yaptığı evlilikten biri erkek olmak üzere beş çocuğu dünyaya geldi. Uzun yıllar yüksek tansiyondan mustarip olan Mehmet Feyzi Efendi 1975’te ciddi bir böbrek rahatsızlığı, 1983’te de kısmî felç geçirdi. Mi‘rac kandiline denk gelen 4 Mart 1989 tarihinde Kastamonu’da vefat etti ve Gümüşlüce Mezarlığı’ndaki aile kabristanına defnedildi. Ömrünü Kur’an öğretimiyle geçiren, çevresindekileri daima millî ve mânevî değerler etrafında birleştirmeye çalışan, kendisini ziyarete gelenleri, tavrı ve sohbetleriyle etkileyen Mehmet Feyzi Efendi gönüllü bir halk eğitimcisi ve yörenin bir kanaat önderi olarak tanınmıştır.

Her yıl mart ayının ilk haftasının sonunda Kastamonu’da çeşitli etkinliklerle anılan Mehmet Feyzi Efendi hakkında bazı araştırma ve yayınlar yapılmıştır. Musa Özdağ’ın Mehmed Feyzi Efendi’den Feyizler (I-VIII,

İstanbul 1992-1995; Adapazarı 2002; Kastamonu 2007), Feyizler Sultanı Mehmed Feyzi Efendi (Kastamonu, ts.) ve Feyizlerden Damlalar (İstanbul 1996) adlı derlemeleriyle Şaban Kalaycı'nın Karanlıktan Aydınlığa (İstanbul 1996), Karanlıktan Nur'a (İstanbul, ts.) ve Rafet Küllüoğlu'nun Feyizli Sözler (İstanbul 1996) isimli çalışmaları bunlar arasında sayılabilir. Hakkında yapılan panel ve sempozyum şeklindeki etkinliklerden birinde sunulan bildiriler (8 Mart 1998, Kastamonu) Mehmed Feyzi Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1998). Yine onunla ilgili olarak Aysun Duysak tarafından bir lisans tezi hazırlanmıştır (1995, AÜ İlâhiyat Fakültesi).

BİBLİYOGRAFYA

Fazıl Çifci, Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihî Eserler, Ankara 1995, s. 249-252; Ethem Cebecioğlu, "Mehmed Feyzi Efendi", Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1996, X, 291-293; Necati Kertiş, Kastamonu Yatırlarının Sosyal Bütünleşme Açısından Bölge Halkı Üzerinde Etkileri (yüksek lisans tezi, 1999), MÜ Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Enstitüsü, s. 137-141; Hamdi Mert, Türk Dünyasına Açılan Şehir Kastamonu, Ankara 2001, s. 42-44; Ahmet Yaşar Zengin, Kastamonu Velileri, İstanbul 2003, s. 143-163.

Burhan Baltacı

ŞAM

(دمشق)

İslâm dünyasının önemli tarihî şehirlerinden biri, günümüzde Suriye'nin başşehri.

Bilâdüşşâm (Suriye, Filistin, Lübnan ve Ürdün) bölgesinin en önemli merkezlerinden biri Dımaşk'tır (Dımaşkuşşâm). Şehir 927 (1521) yılından itibaren kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine geçti ve bir süre sonra Osmanlı Devleti'nin bir paşalık merkezi oldu. Dımaşk olarak bilinen adını da Arapça kaynaklarda bütün Suriye bölgesini ifade etmek için kullanılan Şam'a terketti (İA, XI, 306). Günümüzde de Türkçe'de Şam adıyla kaydedilir. Ülkenin güneybatısında bulunan şehir, Antilübnan (Cebelüşarkī) dağlarının doğu eteklerindeki Kāsiyûn dağı ile Bâdiyetüşşâm adı verilen çöl sahası arasındaki bir vahada (Gūta vahası) kurulmuştur. Çölün yanı başındaki bu yeşil alan varlığını, Antilübnan'lardan doğarak Uteybe bataklıklarında kaybolan ve şehrin ortasından geçen Beredâ suyuna borçludur. Üzerinde kesintisiz yerleşim görülen en eski şehir olduğu iddia edilen Dımaşk'ın Hz. Nûh'un oğlu Sâm veya torunları tarafından tesis edildiğine ve Hz. İbrâhim'in burada doğduğuna dair rivayetler mevcuttur. Dımaşk çevresinde milâttan önce 4000'lere kadar giden yerleşim olduğuna dair arkeolojik kanıtlar vardır. Şehrin isminin kökeni hakkında araştırmacılar farklı yorumlar ileri sürmüştür. Tarihî kayıtlarda Dımaşk milâttan önce 1500 yılından itibaren zikredilir. İlk defa Luksor'da Karnak Tapınağı'ndaki yazıtlarda Ta-ms-ku şeklinde kaydedilmiştir. Amarna tabletlerinde ise Akkadca Di-maş-ka olarak geçmekte ve bu ismin Semitik öncesi bir kökene sahip olduğu kabul edilmektedir.

İslâm fetihlerinden önce Bizans'ın hakimiyetinde bulunan Dımaşk 613 yılında Sâsânîler tarafından işgal edildi, ancak 628'de Bizans İmparatoru Herakleios şehri geri aldı. Arabistan halkı, İslâm'dan önce de kendileriyle aynı etnik kökene sahip olan Bilâdüşşâm halkıyla ticarî ilişkiler kurmuşlardı ve bölgedeki merkezlere ticaret kervanları düzenliyorlardı. Hz. Ebû Bekir, isyan hareketlerinin bastırılmasından birkaç ay sonra bölgeye üç ordu

gönderdi. Onun zamanında kazanılan Ecnâdeyn zaferiyle birlikte Suriye ve Dımaşk'ın kapıları müslümanlara açılmış oldu (13/634). Hz. Ömer devrinde Fihl ve Mercüssuffer savaşlarının (14/635) ardından Dımaşk'ın fethi önünde herhangi bir engel kalmadı. Hâlid b. Velîd, Mercüssuffer'den kaçan Bizans birliklerinin peşine düşerek onların sığındığı Dımaşk'ı fethetti (Receb 14 / Eylül 635). Ancak Herakleios'un bölgeye büyük bir ordu göndermesi üzerine Dımaşk'ı boşaltıp Yermük vadisine geldi ve Bizans ordusunu bu defa da hezimete uğrattı (12 Receb 15 / 20 Ağustos 636). Yermük zaferinden sonra Dımaşk kuşatılarak ikinci defa fethedildi (Zilkade 15 / Aralık 636).

Dımaşk'ı ele geçiren müslümanlar şehir dokusuna herhangi bir zarar vermediler. Bizans memurları şehirden ayrılmakla birlikte Arap olmaları sebebiyle müslümanlarla ortak yönleri Bizanslılar'dan daha fazla olan Dımaşk halkının büyük bölümü şehri terketmedi. Fetihlerle bölgeye gelen sahâbîlerin bir kısmı şehre ve özellikle yakınlardaki Dâriyyâ'ya yerleşti. Daha sonra gelenlerle müslümanların nüfusu hızla arttı. Diğer bölgelerde olduğu gibi büyük ölçüde hıristiyanlaşmış Dımaşk halkına din özgürlüğü tanındı. Hiçbir baskıya mâruz kalmayan hıristiyanların zaman içinde ihtidâ ettiği anlaşılmaktadır. Müslümanlar şehir idaresinde bazı değişiklikler yaptılar. Hz. Ömer, Câbiye'de alınan kararlar neticesinde Suriye'nin orta ve güney kesimlerini Dımaşk cündüne bağladı. Dımaşk valiliğine tayin edilen Yezîd b. Ebû Süfyân'ın 18 (639) yılında ölümünün ardından kardeşi Muâviye b. Ebû Süfyân onun yerine geçti.

Hz. Osman'ın isyancılar tarafından öldürülmesi ve ardından Suriye Valisi Muâviye'nin Medine'de halife seçilen Hz. Ali'ye karşı bir iktidar mücadelesi başlatmasıyla birlikte Dımaşk siyasî açıdan önem kazandı. Bu mücadelenin sonunda Emevî Devleti'ni kuran Muâviye'nin başşehir olarak Dımaşk'ı seçmesi şehrin kaderini değiştirdi (41/661). Uzun süreden beri Suriye valiliği yapan Muâviye kendine bağlı güçlü bir ordu oluşturmuştu. Onun döneminde hıristiyan memurlar şehirde görev yapmaya devam ettiler. Şehrin nüfusunun artması dolayısıyla surların dışındaki Gūta gibi bölgeler yerleşime açıldı. Şehrin sulama kanalları Halife I. Yezîd döneminde şehrin dışına doğru genişletildi. II. Muâviye'nin halifeliği bırakmasıyla ortaya çıkan siyasal kriz sürecinde şehirde önemli sıkıntılar yaşandı. Bu sırada devlet işlerini tedvir eden Dımaşk'taki Kaysîler'in reisi Dahhâk b. Kays,

Emevî devlet ricâli tarafından halife seçilen I. Mervân'a biat etmedi ve Abdullah b. Zübeyr lehine isyan başlattı. Ancak Mercirâhit'te cereyan eden savaşta mağlûp olarak öldürüldü; böylece Mervân Dımaşk'a hâkim oldu (65/684).

Abdülmelik b. Mervân döneminde devlet dairelerinde mahallî dillerle tutulan divanların Arapça'ya çevrilmesiyle birlikte hıristiyan memurların yerini müslümanlar almaya başladı. Devletin güçlenmesi Dımaşk'ın İslâm dünyasındaki merkezî konumunu daha önemli hale getirdi. I. Velîd zamanında hilâfet topraklarının genişlemesine paralel olarak Dımaşk'ta yeni bir yapılanma başladı. I. (VII.) yüzyıl sonlarına gelindiğinde şehirde müslümanların oranı büyük ölçüde artmıştı. Bu dönemde, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın inşa ettirdiği Hadrâ Sarayı genişletildi. I. Velîd, fethin ardından yerini Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın belirlediği caminin ihtiyacı karşılayamaması üzerine şehrin ortasında hıristiyanlara ait büyük kilisenin olduğu aynı yerde şehrin sembolü konumundaki Emeviyye Camii'ni yaptırdı. Emevîler, Dımaşk'ı İslâm dünyasının din, siyaset ve kültür merkezi haline getirmek için büyük çaba gösterdiler ve bunu başardılar.

İbrâhim b. Velîd'e isyan ederek Dımaşk'ı ele geçiren II. Mervân'ın Emevî başşehrini Harran'a taşımak zorunda kalmasıyla (127/ 744) Dımaşk başşehir olmaktan çıktı. II. Mervân'ın Zap Suyu Savaşı'nda Abbâsîler'e yenilmesinin ardından Dımaşk da diğer Suriye şehirleri gibi Abbâsîler'in eline geçti (Ramazan 132 / Nisan 750). Abbâsîler'in başşehir olarak Bağdat'ı seçmelerinden sonra Dımaşk sıradan bir vilâyet haline geldi. Ayrıca Abbâsîler, Emevîler'e karşı besledikleri düşmanlık sebebiyle şehirdeki bazı eserleri tahrip ettiler. Hadrâ Sarayı hapishaneye çevrildi, şehir surları yıkıldı, Emevî halifelerinin mezarları tahrip edildi. Abbâsîler yeni hükümet konağını sur dışında Bâb-ı Câbiye'nin karşısına inşa ettiler. Abbâsî yönetimine karşı Dımaşk'ta bazı isyanlar çıktı. Bu isyanlarda Abbâsîler'in Emevî mensuplarına yaptıkları zulümlerin yanı sıra Suriye'de yerleşik Kaysî ve Kelbî kabileler arasındaki mücadele önemli rol oynadı. Halife Emîn döneminde, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın soyundan geldiği iddiasıyla isyan ederek Abbâsîler'in Dımaşk Valisi Süleyman b. Ebû Ca'fer'i şehirden çıkarıp hilâfetini ilân eden Ali b. Abdullah üç yıl sonra Kays kabilesi karşısında tutunamadı ve bertaraf edildi (198/813). Yine Emevîler'e mensup olduğunu iddia eden Ebû Harb el-Müberka'ın isyanına

katılan Şamlı İbn Beyhes'in ayaklanması Abbâsî birlikleri tarafından bastırıldı (227/841-42).

Türk kumandanlarının nüfuzundan bunalan Halife Mütevekkil-Alellah, devlet merkezini Arap unsurunun ağırlıkta bulunduğu Dımaşk'a taşımaya karar vermişti

(Safer 244 / Mayıs 858). Bu amaçla Dımaşk'a giden halife, Türk askerlerinin Irak'a dönmek için çıkardığı huzursuzluk yüzünden bir ay sonra Sâmerrâ'ya döndü. Mu'temid-Alellah devrinde isyan edip Dımaşk'ı ele geçiren Îsâ b. Şeyh'e karşı bölgeye gönderilen Türk kumandanı Emâcûr et-Türkî isyanı bastırarak Dımaşk valisi oldu (256/870). Onun ölümünün ardından yerine geçen oğlu Ali'nin Ahmed b. Tolun'a tâbi olmasıyla şehirde Tolunoğulları dönemi başladı (264/878). Abbâsîler devri boyunca Dımaşk'ta çok az imar faaliyeti yapıldı. Bunlar arasında Emeviyye Camii'nin avlusunda vali tarafından camiye ait malların korunması için yaptırılan beytülmâl ile Halife Me'mûn'un Kāsiyûn dağı eteklerinde inşa ettirdiği günümüze ulaşmayan saray anılabilir. Ahmed b. Tolun'un ölümünün (270/884) ardından oğlu Humâreveyh, Tolunoğulları hâkimiyetini devam ettirdi. Abbâsîler tekrar bir ordu göndererek şehri ele geçirdilerse de Humâreveyh Dımaşk'a bizzat gelip şehri geri aldı (272/886). Karmatî tehlikesine karşı Dımaşk'ı koruyan Humâreveyh'in öldürülmesinden (282/896) sonra Karmatî kuvvetleri Dımaşk'a saldırdılarsa da şehri işgal edemediler (290/903). 319'da (931) Dımaşk ve ardından Mısır valiliğine tayin edilen Muhammed b. Tuğç 324 (936) yılında Suriye'yi yönetimine kattı. Suriye hâkimiyetini elinde tutabilmek için emîrü'l-ümerâ İbn Râiḳ ile mücadele eden İhşîdî hükümdarı onun 330'da (942) ölümünden sonra Suriye'ye ve bu arada Dımaşk'a hâkim olabildi. Bu dönemde Suriye'nin kuzeyinde Halep merkezli Hamdânîler'in kurucusu Seyfüddevle el-Hamdânî, Dımaşk'ı ele geçirmekle birlikte Muhammed b. Tuğç karşısında tutunamayıp geri çekildi (334/945-46). Dımaşk'taki İhşîdî hâkimiyeti Karmatîler'in 357 (968) yılında şehri işgaliyle sona erdi. Karmatî işgalinden yedi yıl sonra Türk Emîri Aftegin, Dımaşk'a hâkim olarak burada bağımsız bir beylik kurdu (364/975).

Bu yıllarda bölgede önemli bir güç haline gelen Fâtımîler birkaç başarısız teşebbüsün ardından Dımaşk'ı ele geçirdiler (372/ 982-83). Halife Azîz-

Billâh devrinde sakin ve istikrarlı bir dönem geçiren şehir Hâkim-Biemrillâh zamanında çeşitli isyanlara sahne oldu. Bu isyanlar Fâtımîler'in şehirde bulundurdukları Berberî birlikleri tarafından bastırıldı (388/998). Dımaşk'ın kuzeyinde çıkan kabile isyanlarını bertaraf eden Fâtımîler'in Türk kökenli Dımaşk Valisi Anuş Tegin (1023-1042), bir müddet sonra şehirde Fâtımîler'den bağımsız bir politika izlemeye başladı. Onun ölümünün ardından 452 (1060) yılına kadar şehir hakkında kaynaklarda bilgi bulunmaması Dımaşk'ın bu dönemde siyasî olaylara sahne olmadığını düşündürmektedir. Fâtımîler'in son yıllarında şehir bir süre Bedr el-Cemâlî vasıtasıyla yönetildi. 461'de (1069) Fâtımîler'e karşı çıkan isyan neticesinde şehirde pek çok bina yandı veya tahrip edildi. Bu sırada Emeviyye Camii'nin bir kısmı yandı. Dımaşk'ta günümüze ulaşan hiçbir Fâtımî eserinin bulunmaması Fâtımî hâkimiyetinde şehrin ihmal edildiğini göstermektedir. Zira Fâtımîler, Dımaşk'ı sadece Bizans'a karşı bir üs ve tahıl deposu şeklinde kullandılar. Bu dönemde şehrin ekonomik yapısı zayıfladığı gibi nüfusu da azaldı. Öte yandan Abbâsîler devrinde ilim merkezinin Bağdat olması sebebiyle Dımaşk ulemâsının bir kısmının Bağdat'a gittiği ve şehirde ilmî hayatın sönükleştiği bilinmektedir.

Türkmen beyi Atsız b. Uvak'ın Suriye'yi ele geçirip hutbeyi Abbâsî Halifesi ve Sultan Melikşah adına okutmasıyla Dımaşk'ta Türk hâkimiyeti dönemi başladı (468/ 1075). Fâtımîler'in Dımaşk'ı kuşatmaları üzerine Atsız, Selçuklu beylerinden Tutuş'tan yardım istedi. Dımaşk'a gelen Tutuş şehre girdikten sonra Suriye Selçuklu Devleti'ni kurdu (471/1079). 475'te (1082-83) Müslim b. Kureyş'in şehri kuşatma teşebbüsü başarısızlıkla neticelendi. Tutuş'un 488'de (1095) vefatının ardından oğlu Dukak şehre hâkim oldu. Ancak devlet işlerini elinde tutan atabegi Tuğtegin, Dukak'ın 497'de (1104) ölümünden sonra Dımaşk'ta 549 (1154) yılına kadar sürecek olan Dımaşk Atabegliği'ni (Börîler-Tuğteginliler) kurdu. Dukak ve Tuğtegin döneminde şehirde sağlanan sükûn ve istikrar sayesinde ticaret tekrar gelişti. Selçuklular'ın Sünnîliği güçlendirmeye yönelik siyaseti büyük kısmı Sünnî olan şehir halkı tarafından desteklendi. Selçuklular'ın Dımaşk'ta medreseler yaptırarak bunlara vakıflar tahsis etmeleri neticesinde ulemâ Dımaşk'ta yerleşmeye başladı. Fâtımî ve Karmatî yönetimlerinin ardından Dımaşk Sünnî düşüncesinin önemli merkezlerinden biri haline geldi. Fâtımî hâkimiyeti altında durma noktasına gelen imar faaliyetleri yeniden başladı. 461'deki (1069) yangında zarar gören Emeviyye Camii,

Sultan Melikşah tarafından tamir ettirildi. Dukak ise Dımaşk'ta ilk hastahane ile ilk medrese olan Sâdıriyye'yi yaptırdı. Daha sonra Emîniyye ve Şerefiyye gibi yedi medrese daha inşa edildi. Dımaşk'ta ilk hamamlarla hankahların da bu dönemde yaptırıldığı bilinmektedir. Dukak tarafından başlatılan Dımaşk Kalesi'nin inşası Tuğtegin zamanında tamamlandı. Tuğtegin'le birlikte Dımaşk siyasî bakımdan dışarıya açıldı. Halk tarafından sevilen Tuğtegin'in hüküm sürdüğü dönemde kıtlık ve salgın hastalık da meydana gelmedi. I. Haçlı Seferi'nin ardından Suriye sahil bölgelerinin Haçlılar'ın eline geçmesiyle Dımaşk, Haçlı tehlikesiyle

karşı karşıya geldi. Kudüs'ün Haçlılar tarafından işgali neticesinde pek çok Kudüslü müslüman Dımaşk'a göç etti. Tuğtegin'in ölümünden sonra Dımaşk hâkimi olan Tâceddin Böri döneminde (1128-1132) aynı zamanda Halep hâkimi olan Musul Atabegi İmâdüddin Zengî, Bağdat'ın onayı ile hâkimiyetini Dımaşk aleyhine genişletmeye başladı. Bu arada Dımaşk ve çevresindeki İsmâilî hareketin (Bâtıniyye) nüfuzunu arttırması Sünnîler'in tepkisiyle karşılaştı ve çıkan olaylarda pek çok İsmâilî öldürüldü (523/1129). Haçlılar'ın aynı yıl Dımaşk'a yönelik saldırıları Böri tarafından geri püskürtüldü. Böri'nin İsmâilîler tarafından öldürülmesinin (526/1132) ardından oğulları bir müddet daha şehre hâkim oldular.

II. Haçlı Seferi'nden sonra Halep-Kahire hattında Kudüs'e yakınlığıyla stratejik bir noktada bulunan Dımaşk'a saldıran Haçlılar bir başarı gösteremediler (543/1148). Öte yandan İmâdüddin Zengî'nin 541'de (1146) ölümünün ardından Halep ve Kuzey Suriye'de hâkimiyeti eline geçiren oğlu Nûreddin Mahmud Zengî, II. Haçlı Seferi'nden sonra Suriye'de etkinliğini daha da arttırdı ve 549'da (1154) Dımaşk'ı hâkimiyeti altına aldı. Böylece şehir tarihinde yeni bir dönem başladı. Dımaşk, Emevîler devrinde olduğu gibi siyasî, askerî ve dinî hareketlerin merkezi konumuna geldi. Şehre istikrar ve emniyet getiren Nûreddin Zengi devrinde Dımaşk önemli ölçüde imar edildi. Nûreddin tarafından Dımaşk'ta yaptırılan ve günümüze ulaşan hastahane (bk. NÛREDDİN ZENGÎ BÎMÂRİSTANI) dönemin en önemli tıp eğitim merkeziydi. Şehrin nüfusunun artması sebebiyle sur dışında yeni yerleşim birimleri kuruldu. Kale bu devirde genişletilerek hamam, cami ve medrese ilâve edildi. Şehir surlarına kuleler yapıldı ve şehir kapıları yenilendi. Nûreddin kale yakınlarında bir dârüladl yaptırdı. Onun döneminde inşa edilen yirmi dört binanın sadece sekizi zamanımıza

kadar gelmiştir. Nûreddin'in yaptırdığı altı medrese arasında Dımaşk tarihçisi İbn Asâkir için inşa ettirdiği dârülhadis de bulunuyordu. Haçlı işgali sebebiyle Kudüs'ten ayrılarak Dımaşk'a gelen müslümanları sur dışında Sâlihiye'ye iskân eden Nûreddin bu semtin gelişmesine önemli katkıda bulundu. VI. (XII.) yüzyılın sonlarına doğru Dımaşk yeniden ticaret ve ilmî hayatın merkezlerinden biri haline geldi. Ayrıca müslüman-Haçlı mücadelesinin en stratejik önemi haiz şehirlerinden biri oldu. Bu sebeple Türk kökenli pek çok memlük şehre yerleştirildi. Şehir, müslüman dünyasında kuzey-güney arasındaki ticaretin yanı sıra Haçlı seferlerine rağmen kesintiye uğramayan ve doğu-batı arasında Haçlılar'ın elindeki limanlar vasıtasıyla yapılan ticaretin önemli bir merkezine dönüştü. Dımaşk'a doğudan getirilen baharat, kumaş, kıymetli taşlarla bölgede üretilen ipek, kumaş, keten, yün, pamuk, metal işlemeler, gümüş ve halı İtalyan gemiciler vasıtasıyla Avrupa'ya ulaştırılıyordu. Zengîler döneminde sadece Dımaşk'ta pek çok hanın bulunması ekonomik genişlemenin önemli bir göstergesidir.

Nûreddin Zengî'nin ölümünün (569/1174) ardından Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin eline geçen şehir (570/1174) Haçlı mücadelesine karşı ana karargâh durumuna getirildi. Bu dönemde Haçlılar, Dımaşk yakınlarına kadar gelip şehre saldırıyorlardı. Fakat Selâhaddin'in kazandığı Hıttîn zaferiyle (583/ 1187) bu tehlike ortadan kalktı. Onun devrinde Emeviyye Camii ile şehir sur ve kapılarında bazı tamiratlar yapıldı. Devlet adamları ve emîrler çeşitli imar faaliyetlerinde bulundular. Bu dönemde Medresetü'ş-Şâmiyye, Hankāhü'l-Hâtûniyye gibi pek çok eser yaptırıldı. Selâhaddin'in Dımaşk'ta bulunan türbesi şehrin en önemli ziyaret yerlerinden biridir. Dımaşk, Selâhaddin'in ölümünden (589/1193) sonra aile üyeleri arasındaki mücadeleler yüzünden pek çok saldırıya mâruz kaldı. Selâhaddin'in oğulları el-Melikü'l-Azîz ve el-Melikü'l-Efdal arasındaki rekabetten faydalanan amcaları el-Melikü'l-Âdil şehre hâkim oldu (592/1196). 598'de (1201) vuku bulan deprem şehirde fazla hasara yol açtı. Bunun üzerine el-Melikü'l-Âdil günümüze ulaşan kaleyi yeniden inşa ettirdi. Onun nisbeten uzun ve istikrarlı yönetiminde şehirde sosyal ve ticarî hayat canlılığını sürdürdü. el-Melikü'l-Âdil'in 615'te (1218) ölümünün ardından Dımaşk hâkimi olan el-Melikü'l-Muazzam Îsâ döneminde Sâlihiye'de Muazzamiyye Medresesi ve Hanbelî Mescidi inşa edildi. el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'nın ölümünden (624/1227) sonra kısa bir müddet Dımaşk

yeni bir hâkimiyet mücadelesine sahne oldu. el-Melikü'l-Kâmil, el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'u şehirden çıkararak el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya teslim etti (626/ 1229).

Selefî eğilimleri bulunan ve Dımaşk'ta Cerrâh ve Tevbe camileriyle iki dârülhadisi inşa ettiren el-Melikü'l-Eşref döneminde tasavvufî hareketlere karşı baskı yapıldı. Şehir tarihinde bir ilk olmak üzere İtalyan tâcirlere iskân izni verildi. Onun 635'te (1237) ölümünün ardından Dımaşk hâkimi olan Ebü'l-Hayş el-Melikü's-Sâlih İsmâil hâkimiyetini dört ay devam ettirebildi. Dımaşk'ı kuşatan Mısır hâkimi el-Melikü'l-Kâmil şehri onun elinden aldı. el-Melikü'l-Kâmil'in ölümüyle Dımaşk'a kimin hâkim olacağı meselesi Eyyûbî ailesi içerisinde sorunlara yol açtı. Nihayet el-Melikü'l-Cevâd Yûnus, Kahire'ye tâbi olmak suretiyle Dımaşk hâkimi oldu. Ancak onun Kahire'den bağımsız hareket etme çabaları sonucunda şehrin el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'a verilmesi kararlaştırıldı. Bu sırada meydana gelen karışıklıklardan istifade eden Ebü'l-Hayş el-Melikü's-Sâlih İsmâil şehri tekrar ele geçirdiyse de 643'te (1245) Gazze'de yaptığı savaşı kaybetti ve Dımaşk el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un kuvvetleri tarafından zaptedildi. Yoğun biçimde memlüklere dayanan el-Melikü's-Sâlih Eyyûb buna bağlı olarak Dımaşk'taki idarî düzeni değiştirdi. Eyyûbîler devrinde sürekli olarak sorun teşkil eden ve parçalanmalara yol açan, aileden bir melik tayin etmek yerine şehir idaresini memlük kökenli bir emîre kaleyi diğer bir memlük emîrine teslim etti ve idarî işlerden sorumlu bir vezir görevlendirdi. el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un ölümünün (647/1249) ardından Mısır'da Memlük hâkimiyetinin kurulması esnasında Eyyûbîler'den Halep hâkimi el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf şehir halkının da çağrısıyla Dımaşk'ta hâkimiyeti sağladı (648/1250).

Eyyûbîler devri Dımaşk'ın imarı açısından büyük önem taşımaktadır. Bu dönemde kuzeybatıya doğru genişleyen şehirde 200'ün üzerinde medrese, cami, hankah, zâviye, türbe gibi yapı inşa edildi. Bunların büyük kısmı devlet adamları veya hanımları tarafından yaptırıldı. İnşa edilen medreseler arasında Medresetü'l-Âdiliyye, Medresetü'l-İzziyye, Medresetü'r-Rükniyye, Medresetü'l-Mürşidiyye, Medresetü'n-Nâsıriyye ve Medresetü'n-Necmiyye sayılabilir. Eyyûbîler dönemi boyunca siyasî bakımdan Kahire öne çıkmakla birlikte Dımaşk kültürel olarak önemini korumaktaydı. Bu devirde Dımaşk'taki müderris sayısının 600 civarında

olduğu kaydedilmektedir. İlmî ve tasavvufî hayatın gelişmesi, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi tasavvuf hayatının ilgi çeken simalarının şehirde yerleşmesine vesile oldu. Pek çok medrese ile birlikte yeni bîmâristan inşa edildiği gibi kalenin yanı sıra surlar ve kapılar onarıldı. Eyyûbîler devri boyunca şehrin nüfusu arttı ve ticarî faaliyetler genişledi.

Bağdat'ın 656 (1258) yılında Moğollar tarafından işgalinin ardından Suriye'de Halep, Humus ve Hama gibi Dımaşk da Moğollar'ın eline geçti (Rebîülevvel 658 / Mart 1260).

Bu esnada şehrin batı surları ve kale tahrip edildi. Ancak Dımaşk'ta Moğol hâkimiyeti çok kısa sürdü. Memlük Sultanı Kutuz, Aynicâlût Savaşı'nda Moğollar'ı yenerek (658/1260) Dımaşk'ı ve Suriye'nin büyük bir kısmını kurtardı. Bundan sonra şehir Memlük dönemi boyunca başşehir Kahire'ye tâbi oldu. Sultan I. Baybars, Dımaşk'a bir nâib-i saltanat ve kaleye bir emîr tayin ederek şehirde Memlük idarî nizamını kurdu. Buna göre statü bakımından bölgedeki nâiblerin üstünde olan Dımaşk nâib-i saltanası Suriye'deki diğer nâiblerden sorumluydu. Pek çok defa şehre gelerek burada kalan Baybars döneminde daha önce Moğollar tarafından tahrip edilen kale onarıldı. Baybars'ın Dımaşk'ta Meydânülahdar'da yaptırdığı Eblak Sarayı günümüze kadar gelememiştir. Dımaşk'ta ölen Baybars, Zâhiriyye Medresesi'ndeki türbesine defnedildi. Memlük döneminde Dımaşk'ta ikili bir yönetim kuruldu. Kahire'deki iktidar değişiklikleri esnasında isyan etme potansiyeli yüksek olan Dımaşk nâib-i saltanası kale nâibi vasıtasıyla kontrol altında tutuluyordu. Buna rağmen Dımaşk, Memlükler döneminde pek çok isyana sahne oldu. Kalavun zamanında şehir halkının desteğiyle isyan ederek kendisini sultan ilân eden Dımaşk nâibi Sungur el-Eşkar, Kahire'den gönderilen bir birlik tarafından bertaraf edildi (679/1280).

699 (1299) yılında Suriye'ye hücum eden İlhanlılar, Dımaşk nâibi Seyfeddin Kıpçak'ın da kendilerine katılmasıyla Dımaşk'ı işgal ettiler (699/1300). Ancak kale emîri teslim olmayınca şehrin sur içi İlhanlılar'da, kale Memlükler'de kaldı. Çarpışmalar sırasında kale ile Emeviyye Camii arasındaki binalar yıkıldı. Fakat çok geçmeden şehir tekrar Memlükler'in eline geçti. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed döneminde siyasal ve ekonomik istikrarın sağlanması sosyal ve ticarî hayata yansıdı. Kâğıt, tekstil, cam,

silâh, ıtriyat endüstrisi bu devirde öne çıktı. Ayrıca şeker, fıstık gibi ürünler önemli gelir kaynağıydı. Memlükler devrinde doğu-batı yönündeki ticaret büyük gelişme gösterdi. Batıya yönelik baharat, değerli taş, kumaş, çelik, cam, halı ve altın ticaretinin önemli ayaklarından birini Dımaşk oluşturuyordu. VII. (XIII.) yüzyıl ortalarında Dımaşk'ta İtalyan varlığı arttı. Venedik ile Memlükler arasında ticarî anlaşmalar yapıldı. Diğer büyük şehirlerde olduğu gibi Dımaşk'ta da İtalyan "fondacos"ları (funduk) kuruldu. VIII. (XIV.) yüzyıla kadar Dımaşk, Halep'in artan önemine rağmen Suriye'nin en önemli ticaret merkezi, Venedik, Katalan, Cenova, Floransa ve Fransız tüccarlarının önemli bir uğrak yeriydi. Bu devirde bölgeye gelen Avrupalı seyyahlar Dımaşk'ı Avrupa şehirleriyle karşılaştırmışlar, Paris ve Floransa'dan daha gelişmiş olduğunu ifade etmişler ve şehrin nüfusunu 100.000 olarak vermişlerdir. İbn Cübeyr ve İbn Battûta gibi müslüman seyyahlar da şehrin gelişmiş olduğunu belirtirler. Çarşıdaki malların çeşitliliği yanında özellikle kumaş ve metal işleri önemliydi. Ticaretin genişlemesine paralel olarak inşa edilen hanların sayısı arttı. Bu hanlardan günümüze sadece Hânü'd-Dikke ve Hânu Çakmak ulaştı. Dımaşk'ta depolanan ticarî emtia Beyrut Limanı vasıtasıyla Avrupa ülkelerine sevkediliyordu. Şehirde ticaret günümüzde olduğu gibi Emeviyye Camii'nin batısında ve güneyinde yoğunlaşmıştır.

Memlükler Dımaşk'ta da imara büyük önem verdiler ve kurdukları hayır müesseselerini vakıflarla desteklediler. Bu dönemde sadece Dımaşk'ta 250 civarında cami, medrese, han, hamam, hankah ve türbe yaptırdılar. Bunlardan sadece altmışı zamanımıza ulaşmıştır. İkisi hanımlar için olmak üzere Memlükler devrinde Dımaşk'ta seksen civarında medrese inşa edilmesi ilmî hayatın canlılığının en önemli delilidir. Öncekilerle birlikte medreselerin sayısı 150'yi aşmıştı. Bu medreselerde 1000 civarında müderris görev yapıyordu (Nuaymî, Dûrü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 7). Yeni hastahanelerin inşa edildiği şehirde kuzeyde Sâlihiye, güneyde Mîdân ve batıda Meydânülahdar gelişmeye devam etti. Şehir şüphesiz en önemli gelişmeyi el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun döneminde Seyfeddin Tengiz el-Hüsâmî'nin valiliği esnasında (1312-1340) gösterdi. Tengiz binaların yanı sıra kaldırım ve su kaynaklarıyla da ilgilendi. Azm Sarayı'nın bulunduğu yerde yaptırdığı vilâyet binasının sadece kalıntıları zamanımıza kadar gelmiştir. Tengiz ayrıca şehrin batısında bir cami ve bir dârülhadis inşa ettirdi. Takıyyüddin İbn Teymiyye ve Safedî gibi âlimler bu dönemde

önemli ilmî faaliyetlerde bulundular. 749 (1348) yılındaki veba salgını Dımaşk'ı çok etkiledi ve şehir nüfusu yarı yarıya azaldı. Öte yandan değişen ticaret yolları sebebiyle Halep gelişirken Dımaşk yavaş yavaş gerilemeye başladı. Berkuk devrinde Suriye'de isyan eden Halep nâibi Seyfeddin Yelboğa 791'de (1389) Dımaşk'ı ele geçirdi. Yelboğa'yı mağlûp eden Sultan Berkuk tekrar hâkimiyeti sağladı. 801'de (1399) Berkuk'un ölümünden sonra Dımaşk nâibi Seyfeddin Tenem yeni sultan el-Melikü'n-Nâsır Ferec'e karşı isyan ettiyse de yenilerek öldürüldü.

Dımaşk'ın IX. (XV.) yüzyıl başında Timur'un saldırısına uğrayarak işgal edildi (803/1401). Kalede bir müddet direnen Memlük birliği çok geçmeden mağlûp oldu. Bu esnada şehir büyük tahribata mâruz kaldı; şehir halkından pek çok kişi öldürüldü. Timur şehri tahrip ettiği gibi ayrılırken birçok sanatkârı yanına aldığından şehir kültürel açıdan da büyük zarar gördü. Timur istilâsı sebebiyle meydana gelen göçler ve katliamlar yüzünden şehrin nüfusu azaldı ve Dımaşk, Memlükler döneminin sonuna kadar bir daha eski seviyesine ulaşamadı. Avrupa'ya büyük miktarda ürünler ihraç eden şehir artık gıda maddelerini ithal eder duruma düştü. Barsbay ve Kayıtbay dönemlerinde şehir nisbeten istikrara kavuştu. Ancak Memlükler'in son devrinde ekonominin bozulmasına bağlı olarak halka yüklenen aşırı vergiler, müsâdereler ve yolsuzluklar Dımaşk'ta sosyal huzursuzluklara yol açtı. Kansu Gavri'nin Halep yakınlarında Mercidâbık'ta Osmanlı kuvvetlerine yenilmesiyle Dımaşk, Osmanlılar'ın eline geçti (922/1516). Mekhûl b. Ebû Müslim, Gaylân ed-Dımaşkī, Evzâî, Velîd b. Müslim, Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, Ebû Amr ed-Dımaşkī, Ca'fer b. Ali ed-Dımaşkī, Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkī, Dımaşk tarihine dair yazdıkları eserleriyle meşhur İbnü'l-Kalânisî ile Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir ve oğlu Ebû Muhammed İbn Asâkir, Ebü'l-Yümn İbn Asâkir, Dahvâr, Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Birzâlî, İbn Fazlullah el-Ömerî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye,

Kütübî, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Receb, İbnü'l-Cezerî, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, Şehâbeddin İbn Arabşah ve Bedreddin İbn Kādî Şühbe, Dımaşkī nisbesiyle tanınan meşhur âlimlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 156-206; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), I-XI, bk. İndeks; İbnü'l-Kalânisî, Târîẖu Dımaşḳ (Zekkâr), bk. İndeks; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ (Amrî), I-IV, tür.yer.; İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. W. Wright - M. J. de Goeje), Leiden 1907, s. 260-303; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 463-470; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I-XIII, bk. İndeks; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, I-V, bk. İndeks; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ẖaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I-V, tür.yer.; İbn Abdülhâdî, Feżâʾilü'ş-Şâm (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid), Tanta 1408/1988; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 84-110; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 94-120; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I-II, tür.yer.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/ 1992, I-XVI, tür.yer.; Şemseddin İbn Tolun, İʿlâmü'l-verâ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1984, tür.yer.; a.mlf., Müfâkehetü'l-ẖillân fî ḥavâdiṯi'z-zamân (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1998; Nuaymî, ed-Dâris fî târîẖi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I-II; a.mlf., Dûrü'l-Ḳurʾân fî Dımaşḳ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1982; M. İzzeddin b. Hüseyin Arabî ed-Dımaşkī, er-Ravżatü'l-behiyye fî feżâʾili Dımaşḳ el-Mahmiyye (nşr. Selâhaddin Halîl Mûsullî), Dımaşk 1421/ 2000; E. H. Gillet, Ancient Cities and Empires, Philadelphia 1867, s. 237; K. Wulzinger - C. Watzinger, Damaskus, Berlin 1921-24, I-II; N. A. Ziadeh, Urban Life in Syria under the Early Mamluks, Beirut 1953; a.mlf., Dımaşḳ fî ʿaṣri'l-Memâlîk, Beyrut 1966; a.mlf., "The Administration of Bilad al-Sham from the Byzantines to the Early Arabs", MUSJ, L/2 (1984), s. 787-812; I. M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge 1967, bk. İndeks; E. Ashtor, A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages, London 1976, tür.yer.; R. Stephen Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978; a.mlf., Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985; F. McGraw Donner, The Early Islamic Conquests, Princeton 1981, s. 91-155; W. T. Pitard, Ancient Damascus, Cambridge 1982; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the

Caliphates, London 1986, tür.yer.; a.mlf., “The Towns of Bilad al-Sham and the Arab Conquest”, Proceedings of the Symposium on the Bilād al-Shām during the Byzantine Period (ed. M. Adnan Bakhit - M. Asfour), Amman 1986, II, 88-99; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I-III, bk. İndeks; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, bk. İndeks; Ekrem Hasan el-Ulebî, Ḫıṭaṭu Dımaşḳ, Dımaşk 1410/1989; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1990, s. 393-401; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 65, 124, 148, 193, 194, 216, 229, 232; Abdülkādir er-Reyhâvî, Dımaşḳ, türâs̱ühâ ve meʿâlimühe’t-târîḫiyye, Dımaşk 1996; Ahmed Îbiş - Kuteybe eş-Şihâbî, Dımaşḳ eş-Şâm fî nuṣûṣi’r-raḥḥâlîn ve’l-coġrâfiyyîn ve’l-büldâniyyîne’l-ʿArab ve’l-müslimîn, Dımaşk 1998, I; Kuteybe eş-Şihâbî, Muʿcemü Dımaşḳ et-târîḫî, Dımaşk 1999, I-III; P. M. Holt, Haçlılar Çağı (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1999, tür.yer.; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, bk. İndeks; Hasan Zekî es-Savvâf, Dımaşḳ aḳdemü ʿâṣımetin fi’l-ʿâlem, Dımaşk 2004; R. Burns, A History of Damascus, London 2005; Ahmed M. el-Ûtânî, Dımaşḳ fi’l-ʿaṣri’l-Eyyûbî, Dımaşk 2007; R. Hartmann, “Şam”, İA, XI, 298-305; N. Elisséeff, “Dimashḳ”, EI^{2} (İng.), II, 277-286.

Cengiz Tomar

Osmanlı Dönemi.

Dımaşk (Şam) şehri Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferi sırasında Osmanlı idaresi altına alındı. Şehrin dışında Mastaba denilen yerde karargâh kuran padişah kadıların, müftülerin ve diğer ileri gelenlerin itaatlerini kabul etti. 6 Ramazan 922’de (3 Ekim 1516) Şam’a girdi ve ilk cuma namazını kıldığı Emeviyye Camii’nde Şâfiî kadısı imam Veliyyüddin Ferfûr tarafından “el-melikü’l-muzaffer hâdimü’l-Haremeyni’ş-şerîfeyn” unvanıyla anıldı. Ramazanın on beşinde (12 Ekim) Şam cami ve medreselerinde hediyeler ve para dağıtıldı. İki buçuk ay kadar kaldığı Şam’da idareyi tanzim etti, ayrıca itaatsizliği görülen bazı bedevî kabilelerine karşı askerî harekât düzenletti. Mısır seferinin ardından 21 Ramazan 923’te (7 Ekim 1517) tekrar Şam’a geldi. Şehrin dinî kimliğinde bugün de önemini koruyan Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin mezarının bulunduğu yerde cami, türbe, imarethâne ve zâviyeden oluşan küçük bir külliyenin yapımını başlattı ve kısa sürede tamamlanması

için inşaatıyla yakından ilgilendi, vakıflar tahsis etti. Şam'da toplanan hacıların ve surre alayının Hicaz'a gidişiyle ilgili güvenlik tedbirlerine nezaret etti. Cami inşaatının tamamlanmasından ve Memlük döneminin son nâibi Canbirdi Gazâlî'yi Şam beylerbeyiliğine getirdikten kısa bir süre sonra İstanbul'a dönmek için şehirden ayrıldı (22 Şubat 1518).

Ekim 1520'de Şam önemli bir isyana sahne oldu. Şam Beylerbeyi Canbirdi Gazâlî, Yavuz Sultan Selim'in vefatını fırsat bilerek isyan etti ve özellikle Memlük beylerinin desteğini alıp Şam'da hâkimiyeti ele geçirdi. Adına hutbe okutup para bastırdı ve Emeviyye Camii'nde "el-melikü'l-eşref" unvanıyla bağımsızlığını ilân etti. Ancak ulemânın, esnafın ve meşâyihin desteğini sağlayamadı. Canbirdi Gazâlî Şah İsmâil, Dulkadırlı Şehsuvaroğlu Ali Bey, Ramazanoğlu Pîrî Bey ve Mısır Valisi Hayır Bey'e elçiler göndererek kendi safında yer almalarını temin etmeye çalışırken Ferhad Paşa kumandasında Şam'a ilerleyen Osmanlı ordusu 1521 Ocak ayının son günlerinde isyanı bastırdı. Yeni beylerbeyi Ayas Paşa da şubat sonunda görevine başladı.

Şam'ın içinde bulunduğu bölgenin Osmanlı dönemi idarî taksimatındaki durumu zaman zaman değişmiş olmakla birlikte şehir Osmanlı devri boyunca bölgenin idarî, askerî, ilmî, kültürel ve ticarî merkezi olma özelliğini sürdürdü. Bu konumu dolayısıyla Şam nüfusunun önemli bir kesimini görevliler oluşturmaktaydı. Mülkî ve askerî açıdan doğrudan İstanbul'a bağlı kalan Şam dinî ve adlî teşkilâtlanmada Hanefî mezhebi merkezli bir yapıya geçirildi. Gazâlî isyanının ardından şehre gönderilen mülkî ve askerî yöneticilerin üst düzey sivil ve askerî erkân arasından seçilmesine özen gösterildi. Bu sebeple Şam valileri içinde sadâret görevinde bulunmuş çok sayıda isme rastlamak mümkündür. Bunun yanı sıra şehrin kimliğini derinden etkileyecek önemli imar faaliyetleri gerçekleştirildi. Selimiye Camii ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1554-1559 yıllarında Memlük dönemine ait Kasrü'l-ablak harabeleri civarında Mimar Sinan'a inşa ettirdiği Süleymaniye Külliyesi, sadece Osmanlı mimari üslûbunun önde gelen temsilcileri değil aynı zamanda Emeviyye Camii'nden sonra şehrin en önemli dinî merkezleri haline geldi. Lala Mustafa Paşa, Murad Paşa ve Derviş Paşa gibi güçlü Osmanlı beylerbeyilerinin de camiler, medreseler, hanlar ve kervansaraylar yaptırmaları Şam'a olan ilgiyi daha da arttırdı. Söz konusu külliye ve

yapıları destekleyen zengin vakıfların kurulması buranın hızla bir Osmanlı şehrine dönüşmesine zemin hazırladı. 930'da (1524) Bâbülberîd ve Hârûniye çevresini etkileyen büyük yangının tahrip ettiği yerlerde ticaret merkezleri kuruldu ve sur dışında inşa edilen Süleymaniye Çarşısı'nın yanı sıra sur içinde yer alan Sipâhiyye Çarşısı, İpek Çarşısı, Gümrük Hanı ve Murâdiye Hanı gibi XVI. yüzyılın ikinci yarısında güçlü beylerbeyiler tarafından inşa edilen yapılar şehrin ticarî hayatını belirgin bir şekilde canlandırdı. Bu imar hareketlerine ve istikrarın sağlanmasına paralel olarak XVI. yüzyılın ikinci yarısında Kuzey Afrika, Mısır, Halep ve Anadolu başta olmak üzere birçok yerden Şam'a göçler oldu ve nüfusu arttı (Bakhit, s. 54, 115-118).

XVI. asrın son yıllarından itibaren uzun süre devam eden savaşlar ve XVII. asrın ilk yıllarındaki iç isyanlar şehri olumsuz yönde etkiledi. Bunların arasında özellikle

bölgenin güvenliğini derinden sarsan Canbolatoğlu isyanı öne çıktı. Cemâziyelevvel 1015'te (Eylül 1606) Şam'ı muhasara altına alan Canbolatoğlu Ali şehrin kenar mahallelerini yağmalattı. Şam kadısı aracılığı ile büyük miktarda altın teslim edilmesinin ardından şehrin muhasarası kaldırıldı; ancak Kuyucu Murad Paşa'nın Ekim 1607'de isyanı bastırmasına kadar bölge Canbolatoğlu Ali'ye tâbi kaldı. Bu asrın Şam açısından olumsuz diğer bir özelliği de Osmanlı Devleti'nin mâruz kaldığı ciddi sıkıntıların mülkî idarede yol açtığı büyük istikrarsızlıktır. Bunun en belirgin işareti 1600-1652 yılları arasında Şam'a kırk yedi vali tayin edilmesi ve bunların görev sürelerinin dört gün ile altı yıl arasında değişmesidir (Çakar, I/2 [2003], s. 53-55).

İstanbul'da benzer bir istikrarsızlığı sona erdirmek üzere Eylül 1657'de sadârete tayin edilen Köprülü Mehmed Paşa'nın yönetimine karşı 1068'de (1658) bir ayaklanma başlatan Halep Valisi Abaza Hasan Paşa'ya Şam Valisi Tayyarzâde Ahmed Paşa'nın destek vermesi şehirde yeni gelişmelere sebep oldu. Abaza Hasan isyanı bastırılarak yerli kulu adı verilen askerlerden isyanı destekleyenler azledildi, diğer yerliler ise Şam Kalesi muhafızlığından çıkarıldı. İstanbul'dan gönderilen yeniçeriler bu tarihten itibaren kale dahil bütün şehrin güvenliğinden sorumlu tutulurken "yerliyye" adı verilen askerler hac güzergâhındaki kalelerde

görevlendirilerek şehirden uzaklaştırıldı. Böylece isyan sonrasında şehrin güvenlik güçleri yeniden düzenlendi ve Şam'da yerli askerî erkânın giderek artan siyasal ve ekonomik gücü kırılmaya çalışıldı. Bu iki askerî kesim arasındaki gerginlik 1826'da yeniçeriliğin ilgasına kadar devam etti ve aralıklarla şehrin yönetimini etkileyecek boyuta ulaştı.

Şam, XVIII. yüzyılda uzun süredir ulaşamadığı yönetimde istikrara ve buna bağlı olarak ciddi imar yatırımlarına kavuştu. Uzun müddet görevde kalan beylerbeyilerin ilki olan Nasuh Paşa zamanından (1708-1714) itibaren hac emirliği vazifesi de sancak beylerinden alınıp beylerbeyine verildi. Nisan-Mayıs 1724'te Beylerbeyi Osman Paşa'nın Sayda'da bulunduğu sırada Şam'ın Sâlihiye semtinde başlayan isyan diğer mahallelere de yayıldı. İsyanla ilgili soruşturma sonucunda devlet otoritesini yeniden sağlamak üzere İsmâil Paşa el-Azm, Şam beylerbeyiliğine tayin edildi. Böylece Şam'da uzun süre devam edecek olan Azmzâdeler dönemi başladı. İstikrarla gelen ekonomik canlanmayı politik güçle birleştiren Azmzâdeler birçok medrese, köşk ve han yaptırmış olmakla birlikte 1743-1757 yılları arasında beylerbeyilik yapan Esad Paşa, Şam'da bugüne ulaşan eserleriyle öne çıkar. Esad Paşa, beylerbeyiliği döneminde özellikle Şam'ın ticarî hayatının canlanmasından faydalanarak servetini belirgin şekilde arttırdı. 1750-1751'de bugün Azm Sarayı adıyla müze olarak kullanılan köşkü ve 1752-1753'te Şam'ın en büyük hanını inşa ettirdi. Azm Sarayı, Şam'da görev yapan Osmanlı beylerbeyileri / valileri tarafından yaptırılan ve günümüze ulaşan en ihtişamlı sivil mimari eseridir.

XVIII. yüzyılda Şam yönetiminin mâruz kaldığı en önemli sıkıntılardan biri, 1757 yılına ait surre alayının bedevî saldırısına uğraması ve binlerce hacı adayının hayatını kaybetmesidir. İkincisi uzun süre devam eden istikrar, ticarî ve ekonomik canlanmanın ardından Ekim ve Kasım 1759'da meydana gelen şiddetli depremlerde Şam şehrinin ağır tahribata uğramasıdır. Bu depremde birçok binanın yıkılması yanında Emeviyye Camii de önemli ölçüde hasar gördü ve şehirde salgın hastalıklar baş gösterdi. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Şam'ı derinden etkileyen diğer bir olay ise Mısır Valisi Bulutkapan Ali Bey'e tâbi Ebüzzeheb Mehmed kumandasındaki birliklerin Haziran 1771'de şehri işgal etmesidir. Osmanlı yönetiminin ve askerî birliklerin 1768'den bu yana sürmekte olan Osmanlı-Rus savaşı ile meşgul olmalarından faydalanıp şehri işgal etmeye niyetlenen

Ebüzzeheb, Beylerbeyi Osman Paşa'ya gönderdiği mektupta Ali Bey tarafından Şam beylerbeyiliğine tayin edildiğini belirterek şehrin kendisine teslim edilmesini istedi. Haziranın ilk haftasında meydana gelen çatışmalarda Mîdân ve Kubaybât mahallelerinde önemli tahribat oldu. Bu arada Osman Paşa ile direnişte önemli rol oynayan bazı ileri gelenlerin şehri terketmesi üzerine kapıkulu askerlerinin savunduğu kale hariç şehir teslim oldu (8 Haziran 1771). Kaleye yapılan top atışları yakında bulunan Emeviyye Camii'nde ciddi hasara yol açtı. Kaleyi ele geçiremeyeceğini anlayan Ebüzzeheb Mehmed 18 Haziran 1771'de Şam'dan ayrıldı ve bundan bir hafta sonra şehir tekrar beylerbeyi Osman Paşa'nın yönetimine girdi.

Şam altmış yıl sonra benzer bir tahribata daha uğradı. 1820'lerde meydana gelen isyanlar, savaş ve reformların devlet gelirlerini azaltması neticesinde II. Mahmud'un vergileri arttırma kararı Şam'da ciddi olaylara yol açtı. Şam halkının yeni vergi yükünü kaldıramayacağını söyleyen Vali Rauf Paşa azledildi ve yeni kararı uygulamak için Şam'a tayin edilen Selim Paşa'ya karşı 16 Eylül 1831'de isyan başladı. Günlerce süren isyan sırasında şehir büyük zarar gördü. Kalede mahsur kalan

Selim Paşa da azledildi ve yerine Hacı Ali Paşa gönderildi. Bu arada Selim Paşa kaleden çıkarılarak bir konağa yerleştirildi. İsyancılar 29 Ekim'de Selim Paşa'nın bulunduğu konağı bastılar ve burayı yakıp ölümüne sebep oldular. Bâbıâli Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın bölgeyle ilgili planları olduğunu hesap ettiğinden Şam halkını daha fazla tedirgin etmemek amacıyla Selim Paşa'nın sert muamelelerinin isyana sebep olduğunu kabul edip kimsenin cezalandırılmayacağını Şam halkına duyurdu.

Aynı tarihlerde askerlikten kaçan Mısırlılar'ın iade edilmediği gerekçesiyle Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın ordusu güneyden Akkâ'ya doğru ilerlemekteydi. İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır ordusu, Haziran 1832'de Beylerbeyi Hacı Ali Paşa'nın şehri terketmesiyle Şam'ı direnişsiz ele geçirdi. II. Mahmud, Mayıs 1833'te Suriye'nin Mehmed Ali Paşa'nın yönetiminde kalmasını kabul etti. Nûreddin Zengî döneminde kale civarında yaptırılan dârüladl dahil birçok tarihî bina yıkılarak idarî ve askerî hizmetler için yeni binalar yapıldı. Seyfeddin Tengiz tarafından inşa edilen dârülhadis askerî okula dönüştürüldü ve idare merkezi sur dışında Kanavât

adlı mevkide yaptırılan yeni konağa taşındı. 1840 yılı sonuna kadar İbrâhim Paşa yönetiminde kalacak olan Şam daha sıkı bir idareye, zorunlu askerlik ve daha da önemlisi ipek gibi yaygın olan ürünlere uygulanan tekel sistemine ve daha fazla vergiye mâruz kaldı. Yabancı konsoloslukların açılması, misyonerlik faaliyetlerinin serbest bırakılması ve nihayet müslüman-hıristiyan eşitliği ilkesinin uygulanması Şam müslümanlarını ciddi şekilde rahatsız etti.

1841'de tekrar Osmanlı merkezî yönetimine tâbi olan Şam'da İbrâhim Paşa tarafından başlatılan müslüman-gayri müslim eşitliği politikasının Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla teyit edilmesi müslümanların rahatsızlığını derinleştirdi. Bunda, XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Avrupa ile gelişen ticaretin giderek gayri müslimlerin ekonomik gücünü arttırması da rol oynadı. Bu şartlarda Mayıs 1860'ta Lübnan'da Dürzîler'le Mârûnîler arasında başlayan çatışmalar temmuzda Şam'a da sıçradı. Bir hafta kadar süren çatışmalarda çoğunluğu Bâbütûmâ semti hıristiyanlarından olmak üzere yüzlerce kişi hayatını kaybetti. Cezayir'in Fransa tarafından işgalinin ardından binlerce Cezayirli ile beraber 1855'te Şam'a yerleşen Abdülkādir el-Cezâirî ve diğer müslüman ileri gelenlerin çabaları çatışmaların daha fazla uzamasını ve can kaybının artmasını engellemiş görünmektedir. Fevkalâde yetkilerle bölgeye gönderilen Hâriciye Nâzırı Fuad Paşa, başta Fransa olmak üzere Avrupa devletlerinin doğrudan müdahalesini önlemek amacıyla sert tedbirler aldı. Olaylarda sorumluluğu bulunduğu gerekçesiyle Vali Ahmed Paşa dahil 200 civarında kişi Ağustos-Eylül 1860'ta idam edildi, Şam ileri gelenlerinden bazıları sürgüne gönderildi. Olaylar sebebiyle Şam'ı terketmek isteyen hıristiyanlara engel olmak için tezkiresiz ayrılmalarına izin verilmedi. Ayrıca daha önce ayrılanların dönüşünü sağlayacak tedbirler alındı, mağdur olanlara tazminat ödendi, esnafın işini tekrar kurması için maddî yardımda bulunuldu. Şam, Osmanlı yönetimi süresince benzer bir krizle bir daha karşılaşmadı; ancak 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın olumsuz etkileri belirgin şekilde burada da görüldü. Savaşın malî ve insanî yükünü üstlenen Şam savaş sonrasında binlerce mülteciye ev sahipliği yapmak durumunda kaldı. Şehirde bazı huzursuzluklar yaşandı. Ağustos 1880'de Suriye valiliğine tayin edilen Hamdi Paşa'nın uyguladığı sıkı tedbirler ve ileri gelenlerle gerçekleştirilen yakın iş birliği sayesinde Şam sakin bir döneme girdi.

Osmanlı yönetiminin son devrinde önemli yatırımlara kavuşan Şam, 1861'de Beyrut ve 1863'te de Halep üzerinden telgraf hattıyla İstanbul'a bağlandı. İstanbul'u Şam üzerinden Mekke ile irtibatlandıran telgraf hattı anısına Merce Meydanı'na dikilen, çizimi saray mimarı Raymondo d'Aronco'ya ait olan, tepesinde Yıldız Hamidiye Camii maketi bulunan sütun Şam'daki önemli Osmanlı sembollerindendir. Şam demiryolu yatırımlarından da ciddi pay aldı. Şam-Müzeyrib hattı 1894'te, Şam-Beyrut hattı 1895'te, Şam-Hayfa hattı 1906'da ve bölgenin en uzun hattı olan Şam-Medine Hicaz demiryolu 1908'de tamamlandı. 1907'de 1442 sokak lambasıyla elektriğe kavuşan Şam'da aynı yıl hizmete giren elektrikli tramvay Sâlihiye, Merce Meydanı ve Aşağı Mîdân mahallesi arasında yolcu taşımaya başladı. 1913 yılında Merce Meydanı'ndan Cisrülebyad ve Muhâcirîn mahallesine giden ikinci hat yapıldı ve üçüncü hat Bâbütûmâ'ya kadar uzatıldı. Şam'a ilk uçak 1912'de indi (Burns, s. 257-258). 1880'lerden itibaren açılan çok sayıda mektebin yanı sıra 1984'te Esed Kütüphanesi yapılıncaya kadar Suriye Millî Kütüphanesi olarak hizmet verecek olan Zâhiriyye Kütüphanesi (1881), Şam Hamidiye Gurebâ Hastahanesi (1900), Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye (1903) ve 1910'lu yıllarda açılan Mektebi Hukuk ile Şam bölgenin en gelişmiş eğitim kurumlarına kavuştu. XIX. yüzyılın son çeyreğinde Midhat Paşa, Hamidiye, Büzûriye, Merdem Bek, Hârûniye ve Miskiye çarşıları gibi bugün de Şam'ın ticarî hayatında önemini koruyan birçok çarşı inşa edildi ya da yenilendi.

Şam, Osmanlı yönetiminde kaldığı sürede belirgin bir büyümeye sahne oldu. Memlük yönetiminin son döneminde giderek zayıflayan şehir XVI. yüzyılda yapılan önemli yatırımlarla gelişme seyrine girdi. XVI. yüzyıla ait Osmanlı tahrir kayıtları şehrin iskânı ve fizikî taksimatı hakkında ayrıntılı bilgiler sağlar. Bu yüzyılda mahalle sayısı

otuz altı ile otuz dokuz arasında değişmekteydi. Ayrıca hıristiyanlar, Slavlar ve yahudiler ayrı gruplar halinde kaydedilmişti. Şehrin büyüklüğü XVI. yüzyıl başında 212 hektar iken XVIII. yüzyıl sonlarına doğru 313 hektara çıktı. Osmanlılar şehri teslim aldıklarında şehrin sur dışında kalan bölgesi yaklaşık 64 hektar iken özellikle güneyde Hicaz güzergâhı üzerinde Mîdân bölgesiyle batıda vali konağı civarında Kanavât bölgesi gibi yeni semtlerin gelişmesiyle XIX. yüzyılın ortalarında 183,5 hektara ulaştı (Raymond, s.

28, 139). 1880'lerden sonra şehrin büyüme hızı çok daha yüksek oldu ve bu dönemde şehrin alanı yaklaşık % 25 daha büyüdü. Nüfus yönünden de benzer bir gelişme görülmektedir. 1500'lerde 52.000 civarında olan şehir nüfusu 1800'e doğru yaklaşık 90.000 oldu (a.g.e., s. 28-29); 1303'te (1885-86) 111.851'e, 1316'da (1898-99) 143.221'e ve 1330'da (1912) 222.624'e yükseldi (McCarthy, s. 186).

Osmanlı döneminde Şam'a ayrı bir önem verilmesini sağlayan, şehrin dinî, sosyokültürel ve ticarî hayatında çok özel bir yeri olan ve her yıl ortalama üç ay şehrin hayatına canlılık katan olay surre alayları ve hac kervanları idi. Anadolu'dan, Kafkaslar'dan, Orta Asya ve İran'ın yanı sıra Irak ve Halep'ten gelen 20.000 ile 60.000 arasında hacı adayı ramazan ayını Şam'da geçirir ve dönüşte aynı şekilde Şam'da yer alan dinî mekânları ziyaret ettikten sonra ayrılırdı. Şam'da toplanan hacı adayları arasında önemli sayıda tüccar bulunması şehrin ticarî hayatına büyük bir canlılık katardı. Sadece şehirde değil Şam, Mekke ve Medine arasında hacıların güvenliğini sağlamak Şam beylerbeyinin en önemli görevleri arasındaydı. İstanbul'dan gönderilen surre alayının Şam'a girişi, Şam'dan ayrılışı ve hacdan sonra Şam'a dönüşü yılın en gösterişli merasimlerine vesile olurdu. 1864'ten önce Hama'dan, bu tarihten sonra deniz yoluyla gönderildiği için Beyrut'tan itibaren surre alayının güvenlik sorumluluğu Şam beylerbeyiliği / valiliğine aitti. Hac kervanının Şam'a en önemli katkılarından biri de Hicaz demiryolu idi. Başlangıç istasyonu Şam'da bulunan demiryolunun 1900-1908 arasında devam eden inşası süresince şehir inşaat destek merkezi haline geldi. 1908-1913 arasında 1 milyona yakın yolcunun Hicaz demiryolunu kullandığı dikkate alınırsa bunun Şam'a önemli bir maddî katkı sağladığı tahmin edilebilir.

Şam, XIX. yüzyılın sonuna doğru II. Abdülhamid yönetimine karşı gelişen muhalefet hareketinin önemli merkezlerinden biri oldu. Valilikte ve orduda görevli bazı memur ve subayların dışında Arap kültürünü canlandırmayı amaçlayan yeni tip ulemâ, selefîler olarak adlandırılan ve önde gelen isimleri arasında Tâhir el-Cezâirî ile Cemâleddin el-Kāsımî'nin yer aldığı muhalif Araplar Şam'da etkili olmaya başladılar. Şam eşrafından Azmzâdeler ve Geylânîzâdeler de muhalefete destek verdiler. 23 Temmuz 1908'de Meşrutiyet ilân edildiğinde vilâyet yönetimi birkaç günlük kararsızlığın ardından özellikle ordu ve mülkiyedeki Jön Türk

taraftarlarının baskısıyla meşrutiyeti duyurdu. Şam'da bulunan siyasî sürgünler serbest bırakıldı ve şehirde yaklaşık iki ay süren kutlama ve gösteriler yapıldı. Ancak Şamlılar'ın İttihat ve Terakkî yönetimine muhalefeti gecikmedi. 1910'lu yıllarda erken Arap milliyetçiliğinin ve Osmanlı hükümetine muhalefetin en önemli merkezlerinden biri yine Şam oldu. I. Dünya Savaşı sırasında Dördüncü Ordu kumandanı ve vali olarak Şam'da bulunan Cemal Paşa'nın, ayrılıkçı oldukları gerekçesiyle Ağustos 1915'te on bir ve Mayıs 1916'da yirmi bir Arap aydınını idam ettirmesi Şam halkı üzerinde derin izler bıraktı. Osmanlılar, dört yıl süren savaş şartlarının oluşturduğu zorluklara mâruz kalan Şam'dan Eylül 1918 sonunda çekildiler.

1918'den Günümüze Kadar. 1 Ekim 1918'de İngiliz ordusuna bağlı Avustralya birlikleri tarafından ele geçirilen Şam'da kısa süreli gerginlikler yaşandı. 1916 Şerîf Hüseyin isyanında yer alan ve çoğunluğu bedevîlerden oluşan Arap birliğinin kumandanı Şerîf Hüseyin'in oğlu Faysal'ın 3 Ekim 1918'de şehre gelmesiyle yeni bir zafer töreni yapıldı ve şehrin yabancılar değil Araplar tarafından ele geçirildiği görüntüsü verilmeye çalışıldı. İngiltere ile Fransa arasında varılan anlaşmalar gereği Fransa Şam'ı ele geçirmek üzere hazırlıklar yaparken Faysal bağımsız bir yönetim kurma hevesiyle çalışıyordu. Bu çerçevede Mayıs 1919'da seçimler yapıldı, Aralıkta hükümet kuruldu ve Mart 1920'de Faysal'ın krallığı altında başşehri Şam olan bağımsız Suriye Devleti ilân edildi. Nisan 1920'de San Remo Antlaşması'yla Fransa'nın manda yönetimine verilen Şam'da Fransa karşıtı gösteriler başladı. Fransızlar temmuzda Suriyeliler'i ağır bir yenilgiye uğrattıktan sonra Şam'a girerek Faysal yönetimine son verdiler (25 Temmuz 1920).

Fransız manda yönetimi Şam'da boykotlar ve ayaklanmalar arasında ciddi sıkıntılarla başladı. Önceleri pasif direniş şeklinde görülen Fransız karşıtlığı Nisan 1922'de binlerce kişinin katıldığı ve günlerce süren sokak gösterilerine dönüştü. Başlangıçta özerk bölge olarak belirlenen Şam 1924'te Halep, Hama ve Humus ile birleştirilerek merkezi Şam olan yeni bir idarî yapı oluşturuldu. Temmuz 1925'te Cebelidürûz'da çıkan isyan Şam'a da sıçradı. Fransızlar şehri havadan ve karadan bombalayarak isyanı bastırmaya çalıştı. Şehrin en önemli çarşılarından Hamidiye, Midhat Paşa, Büzûriye ve çevresi büyük tahribata mâruz kaldı. Bâbülcâbiye, Kanavât,

Bâbüssırîce, Süveyka ve Mîdân mahallelerinde yüzlerce ev tamamen yıkıldı, binlercesi kullanılamaz hale geldi. Azm Sarayı ve Sinan Paşa Camii de bomba isabet eden eserlerdendi. Ayrıca Fransız yönetimini desteklemedikleri gerekçesiyle şehir eşrafından Kuvvetlî, Bekrî ve Rikâbî ailelerinin konakları yıkıldı. Büyük isyan adı verilen olaylarda en az 6000 kişinin öldürüldüğü ve 100.000 kişinin evsiz kaldığı belirtilmektedir (Khoury, Syria, s. 237). İsyan ancak 1927'de büyük askerî takviyelerle bastırılabildi.

Şam, manda yönetimi boyunca Fransa'ya karşı verilen bağımsızlık mücadelesinde çok önemli bir merkez oldu. 20 Ocak 1936'da bağımsızlık mücadelesi önderlerinin bürolarının basılmasına ve Fahrî el-Bârûdî ile Seyfeddin el-Me'mûm gibi önemli isimlerin tutuklanmasına tepki olarak Şam sokaklarında Fransa karşıtı gösteriler başladı. Ertesi gün öğrencilerin de katıldığı göstericilerden birkaç kişinin öldürülmesiyle başlayan ayaklanmalar, genel boykot ve sokak gösterileri Şam'da bir aydan fazla etkili oldu. 1939'da siyasî beklentilere cevap verilmemesi üzerine yine Şam'da ayaklanmalar ve sokak gösterileri başladı. 1939'da II. Dünya Savaşı başladığında Şam'da Fransa'ya karşı direniş güçlendi. Fransa, Şam'daki askerî varlığını güçlendirerek hâkimiyetini pekiştirmeye çalıştı. Bu durum Şamlılar'ın tepkisini arttırdı ve Ocak 1945'te Fransa karşıtı geniş çaplı ayaklanmalar meydana geldi. 29-30 Mayıs'ta Şam havadan ve karadan bombalandı, parlamento binası dahil birçok bina hasar gördü ve 400 civarında Şamlı hayatını kaybetti. Şam'da yapılan son tahribat Fransa'nın manda yönetiminin de sonunu getirdi ve İngiltere'nin müdahalesiyle Fransa 1946 ilkbaharında Şam'ı tamamen terketti.

Şam, 1958-1961'de Mısır ve Suriye'nin birleşmesiyle oluşan Birleşik Arap Cumhuriyeti devri hariç bağımsız Suriye Arap Cumhuriyeti'nin başşehri oldu. Kasım 1970 ihtilâliyle dönemin savunma bakanı ve hava kuvvetleri kumandanı olan Hâfız Esed'in iktidarı ele geçirmesine kadar siyasî istikrarsızlıklara ve askerî ihtilâllere mâruz kaldı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Şam, yoğun göç sebebiyle nüfusu hızla büyüyen ve kenar semtleri plansız gelişen bir şehir haline geldi. Savaş sonrasında 300.000'e yaklaşan nüfus 1960'ta 500.000'i geçti, 1981'de 1.112.214'ü buldu. Günümüzde ise (2009 yılı başları) nüfusun 4.500.000'i geçtiği tahmin edilmektedir. Farklı etnik ve dinî gruplardan oluşan Şam nüfusunun büyük çoğunluğu Sünnî

Araplar'dan meydana gelmekle birlikte Şiîler, çeşitli mezheplere mensup hıristiyanlar ve Türkler de mevcuttur. Nüfus artışına paralel olarak eski şehirdeki yoğunlaşmanın yanı sıra Şam'ın özellikle kuzeydoğusunda ve güneyinde yeni yerleşim merkezleri ve uydu kentler kuruldu. Zira şehrin bulunduğu yerdeki topografya şartları sadece kuzeydoğuya ve güneye doğru genişlemesine elverişlidir. Son genişlemelerle şehrin kapladığı alan 100 km^2'yi geçti. Şehirde geleneksel sanayi yanında (halı, ipekli ve pamuklu kumaş) cam, tekstil ve çimento sanayii de vardır.

Ülkenin en büyük ve en eski yüksek öğretim kurumu olan Şam Üniversitesi (Câmiatü Dımaşk), Osmanlı döneminde tesis edilen Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye ve Mektebi Hukuk'a dayalı olarak 1923'te Suriye Üniversitesi adıyla kuruldu ve 1958'de bugünkü adını aldı. 1919'da teşkil edilen Arap İlimler Akademisi (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî), 1922'de kurulan Fransız Arap Araştırmaları Enstitüsü (Institut Français des Etudes Arabes) ve Millî Kütüphane görevini Zâhiriyye Kütüphanesi'nden 1984'te devralan Esed Kütüphanesi (Mektebetü'l-Esed el-vataniyye) Şam'ın önde gelen ilmî kuruluşlarındandır. Ulusal müze dahil olmak üzere altı müzesi ve her yıl eylül ayında düzenlenen uluslararası fuarıyla Şam bölgenin en önemli kültür merkezlerinden biri olma özelliğini korumaktadır. Ayrıca Şam 2008 Arap kültür başşehri olarak belirlendi.

BİBLİYOGRAFYA

Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 148-151; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, tür.yer.; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, IV, 1784-1824; Selâhaddin el-Müneccid, Vülâtü Dımaşḳ fî ʿahdi'l-ʿOs̱mânî, Dımaşk 1949; M. H. Laoust, Les gouverneurs de Damas sous les mamlouks et les premiers ottomans, Damas 1952, s. 171-248; Abdul-Karim Rafeq, The Province of Damascus: 1723-1783, Beirut 1966; Yûsuf el-Hakîm, Sûriye ve'l-ʿahdü'l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1980; K. K. Barbir, Ottoman Rule in Damascus: 1708-1758, Princeton 1980; M. Adnan Bakhit, The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century, Beirut 1982; Philip S.

Khoury, Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920, Cambridge 1983; a.mlf., Syria and the French Mandate, Princeton 1987; J.-P. Pascual, Damas à la fin du XVIe siècle: d’après trois actes de waqf ottomans, Damas 1983; a.mlf. - C. Establet, Familles et fortunes à Damas, Damas 1994; L. S. Schilcher, Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries, Stuttgart 1985; A. Raymond, Osmanlı Döneminde Arap Kentleri (trc. Ali Berktay), İstanbul 1995, tür.yer.; Franck Friès, “Tanzimat Dönemi Yönetmeliklerinin Bir Taşra Kentinin İmarı ve Yenilenmesi Üzerine Etkileri: Osmanlı İmparatorluğunun Sonunda Şam” (trc. Burçak Madran), Osmanlı Mimarlığının 7 Yüzyılı: Uluslarüstü Bir Miras (ed. Nur Akın v.dğr.), İstanbul 1999, s. 180-189; Stefan Weber, “Bir Arap-Osmanlı Kurumunun Değişimi: 16. yy’dan 20. yy’a Kadar Şam’da Çarşı (Suq) Oluşumu” (trc. Birgül Yavuz), a.e., s. 230-237; Ekmeleddin İhsanoğlu, Suriye’de Modern Osmanlı Sağlık Müesseseleri, Hastahaneler ve Şam Tıp Fakültesi, Ankara 1999; W. J. Griswold, Anadolu’da Büyük İsyan: 1591-1611 (trc. Ülkün Tansel), İstanbul 2000, s. 92-93; J. McCarthy, Population History of the Middle East and the Balkans, Istanbul 2002, s. 173-230; Mustafa Bıyıklı, “Şam Vak’ası (1831) ve Sonuçları”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 730-740; R. Burns, Damascus: A History, London 2005; Tax Farm Register of Damascus Province in the Seventeenth Century (ed. N. Yuzo v.dğr.), Tokyo 2006; Ṣafaḥâṭ min târîḫi Dımaşḳ (haz. M. Adnân Bahît), London 1427/2006; Mârî Dekrân Serikû, Dımaşḳ: Fetretü’s-sulṭân ʿAbdülḥamîd eṡ-ṡânî, Dımaşk 2008; en-Nedvetü’d-düveliyye: Dımaşḳ fi’t-târîḫ (nşr. Vezâretü’t-ta‘lîmi’l-âlî), Dımaşk 2008, I-II, tür.yer.; İbrahim Ceylan,

“Yavuz Sultan Selim’in Şam’da Yaptırdığı İlk Osmanlı Vakfı ve Vakfiyesi”, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Konya 1986, s. 157-169; Franz Babinger, “Osmanlı Şam Valileri” (trc. Necdet Öztürk), MÜTAD, sy. 8 (1997), s. 93-107; Ş. Tufan Buzpınar, “Osmanlı Suriyesi’nde Türk Aleyhtarı İlanlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1998, s. 73-89; a.mlf., “Ahmet Cevdet Paşa’nın Suriye Valiliği”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 9. İstanbul 2003, s. 37-52; Enver Çakar, “XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Şam Eyaleti”, Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi, I/2, Elazığ 2003, s. 41-60; Mustafa Öztürk, “1675-1676 (h. 1086) Tarihli Şam Avârız-Hâne

Defteri”, a.e., II/2 (2004), s. 75-93; R. Hartmann, “Şam”, İA, XI, 305-310; N. Elisséeff, “Dimashḳ”, EI² (İng.), II, 286-291; C. E. Bosworth - V. Perthes, “al-Sham”, a.e., IX, 269-277.

Şit Tufan Buzpınar

MİMARİ.

Bütün Ortaçağ şehirlerinde olduğu gibi etrafı surlarla çevrilen ve yöneticilerin oturduğu bir iç kalesi bulunan Dımaşk (Şam) İslâmî dönemde külliye (imaret), cami, medrese, şifâhâne (bîmâristan), zâviye, sebil, çeşme, hamam, han ve konutlarla donatılmıştır. Emeviyye Camii ve çevresindeki birkaç yapı kalıntısı dışında günümüze ulaşan şehir dokusunun Türk dönemlerinde şekillendiği görülmektedir. A) Emevî Dönemi (661-750). İslâm mimarisinin ilk anıtsal örneği Halife I. Velîd’in yaptırdığı Emeviyye Camii’dir (bk. EMEVİYYE CAMİİ). Bu devirden zamanımıza kadar başka eser gelmemiştir. B) Selçuklu Dönemi (1076-1174). Selçuklu ve Atabegler devrinde Şam savunmasından su tesislerine, eğitim öğretimden şifâhânelere kadar her türlü sosyal ihtiyacın karşılandığı, zengin vakıfların kurulduğu mâmur bir belde olarak bilinir. Kale genişletilip surların yıkılan kısımları onarılmış, her biri anıtsal nitelikli burç ve kulelerle tahkim edilerek yeni kapılar açılmıştır. Cenûbî Burcu, Bâbüsselâm, Bâbülcâbiye, Bâbülferec ve Bâbüssagīr, Nûreddin Mahmud Zengî tarafından yaptırılıp tezyin edilmiş, medrese ağırlıklı anıtsal şehir mimarisi cami, türbe, sebil ve çeşmelerle zenginleştirilmiştir. Bu dönemin ilk yapılarından, Emînüddevle Gümüştegin’e ait 514 (1120) tarihli Emîniyye Medresesi ile Emîr Mücâhidüddin’in Sâlihiye semtinde yaptırdığı Mücâhidiyye Medresesi’nin sadece birer kapısı günümüze ulaşabilmiştir. Nûreddin Mahmud Zengî’nin 549’da (1154) kurduğu bîmâristan özgün biçimiyle zamanımıza kadar gelebilen en eski Selçuklu şifâhânesidir (bk. NÛREDDİN ZENGÎ BÎMÂRİSTANI). Yine Nûreddin Zengî’nin eseri olan Nûriyye Medresesi 567 (1172) tarihlidir. Klasik Selçuklu medreseleri planında tasarlanan yapının bir odası türbe haline getirilmiş ve Nûreddin Zengî buraya defnedilmiştir (bk. NÛREDDİN ZENGÎ KÜLLİYESİ). Anıtsal giriş kapısı ve mihrabı dışındaki kısımları yenilenen Nûriyye Dârülhadisi günümüzde çocuk yurdu olarak kullanılmaktadır. Selçuklu dönemi hamamları arasında

tanınan Büzûriye semtindeki Nûreddin Zengî Hamamı son yıllarda yenilenmiştir. Selçuklu devri Şam mimarisinde avlulu-eyvanlı cami ve medrese şemaları ile yapılarda görülen iki renkli taş işçiliği Zengî üslûbu diye anılmıştır. Örtü sistemlerinde tuğla malzeme tercih edilirken giriş cephelerine mukarnas kavsaralı taçkapılar yerleştirilmiş; eyvan, mihrap, sanduka gibi mimari elemanlar soyut bitki ve geometrik motifli kompozisyonlarla bezenmiştir. Yapım kitâbeleriyle iç mimarideki süsleme kuşaklarına ve özellikle ahşap malzemelere örgülü çiçekli, kûfî ve nesih karakterli yazılar işlenmiştir.

C) Eyyûbî Dönemi (1174-1260). Selçuklular'la birlikte yaşayan ve ardından aynı kültürü devam ettiren Eyyûbîler, Haçlılar'la savaş halinde olmalarına rağmen Şam'daki imar faaliyetlerini kesintisiz sürdürmüşlerdir. Eyyûbî devri Şam mimarisinde ağırlıklı biçimde medresetürbe veya medrese-mescid-türbe mekânlarından oluşan küçük ölçekli yapı grupları görülür. Kare planlı mekânlar tromp geçişli, yüksek sekizgen kasnaklı kubbe ile, dikdörtgen mekânlar tonozla örtülmüştür. Mimari tasarım, yapı tekniği ve süslemelerde Selçuklu üslûbu devam ettirilmiştir. Kale genişletilip sur ve burçlar onarılmış, şehirde mevcut anıtsal yapılara yenileri eklenmiştir. I. el-Melikü'l-Âdil'in 599'da (1202) kalenin kuzeydoğusuna inşa ettirdiği on iki burç ile Bâbüssagīr, Bâbütûmâ, Bâbülferâdis, Bâbüsselâm ve Bâbülcâbiye adlarıyla anılan kale kapıları Eyyûbîler zamanında yenilenmiş ve tezyin edilmiştir.

Camiler. Sâlihiye semtindeki Hanâbile Camii, 599 (1202) yılında Erbil Hükümdarı Muzafferüddin Gökböri tarafından Emeviyye Camii şeması örnek alınarak yaptırılmıştır. Enine dikdörtgen planlı, üç sahnlı harimi, mukarnas kavsaralı taş mihrabı, zengin bitki ve geometrik süslemeli ahşap minberi ve revzenli pencereleriyle dikkati çeken önemli bir eserdir. Ukaybe mahallesindeki Tevbe Mescidi, el-Melikü'l-Eşref Mûsâ tarafından 631 (1233) yılında inşa edilmiştir.

Medreseler. Sâlihiye'deki 646 (1248) tarihli Kaymeriye Bîmâristanı, Emîr Seyfeddin Yûsuf el-Kaymerî'nin eseridir. Anıtsal giriş kapısı ile eyvandaki geometrik kompozisyonlu alçı süslemeleri özgündür. Yapı günümüzde de hastahane olarak kullanılmaktadır. Adını verdiği mahallede bulunan Rükniyyetü'l-Berrâniyye Medresesi, 621-624 (1224-1227) yıllarında

Eyyûbî emîrlerinden Rükneddin Menkûrs tarafından yaptırılmıştır. Küçük ölçekte ele alınan yapı, üzeri kubbe ile örtülü kare bir avlu ile önündeki mescid-dershane ve kuzeydoğusundaki türbeden oluşan dikdörtgen bir plan şemasına sahiptir. Son yıllarda restore edilerek bir de minare eklenmiştir. Medrese bugün cami şeklinde hizmet vermektedir. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın 630 (1232-33) ve 634 (1236-37) yıllarında Sâlihiye'de dârülhadis olarak inşa ettirdiği iki medrese Eşrefiyye (Cevvâniyye ve Berrâniyye) medreseleri adıyla anılmaktadır. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kız kardeşi Râbia Hatun'un eseri olan Sâhibiyye Medresesi dört eyvanlı, avlulu Selçuklu medreseleri tarzında yapılmış, Râbia Hatun 643'te (1245) vefat edince medresenin türbeye dönüştürülen bir eyvanına defnedilmiştir. Aynı şekilde 640'ta (1242) vefat eden el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın hanımı da inşa ettirdiği Atabekiyye Medresesi'ne bitişik türbede medfundur. Bu yapıya daha sonra kare kesitli bir minare eklenmiş ve halk arasında Atabekiyye'nin bozulmuş şekli olarak Tâbetiyye adıyla bilinen bir cami haline getirilmiştir. Ayrıca Şam'da Eyyûbî devrinde yapılmış pek çok medrese mevcuttur. Bunlardan Şâmiyye (587/1191), Ferruhşah (594/ 1198), Ömeriyye (603/1206), Mardîniyye (610/1213), Büyük Âdiliyye (618/1221), Küçük Âdiliyye (620/1223), Rükniyye (621-624/1224-1227), Şibliyye (623/1226'dan önce), İzziyye (626/1229), Yağmuriyye (647/1249), Kılîciyye (652/1254), Nâsıriyye (654/1256), Bâdirâiyye (655/1257), Bedriyye (XIII. yüzyıl)

dikkat çeken örneklerdir. Yapıların çoğu yıkılmış, özgün özelliklerini yitirmiştir. Sağlam şekilde günümüze ulaşanların bir kısmı mesken veya iş yeri olarak kullanılmaktadır.

Türbeler. Eyyûbî dönemi türbeleri plan, mimari ve süsleme bakımından Selçuklu türbelerinin devamı niteliğindedir. Bağımsız tasarlanabildikleri gibi çoğunlukla başka bir yapının müştemilâtıdır. Kare-sekizgen gövdeler yüksek kasnaklı, çoğu dıştan sivri birer kubbe ile örtülmüştür. Düzgün kesme taşla örülen binalarda kapı ve pencere açıklıkları ile cepheler hareketlendirilirken iç mekân yeterince aydınlatılmıştır. Çoğunda taş veya alçıdan yapılmış sanduka mevcuttur. Taçkapı, mihrap ve kubbe geçişleri mukarnaslarla dolgulanmış, iç ve dış cephelere yer yer kitâbeler yerleştirilmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Emeviyye Camii yanındaki türbesi kare planlı, üzeri kubbe örtülü, küçük ölçekli bir mimariye sahiptir.

Etrafı zamanla ek binalarla sarılmıştır. İç mekânda Osmanlı devrine ait zengin çini süslemeleri mevcuttur. Daha çok Sâlihiye'de yoğunlaşan bu dönem türbelerinden Hatuniye (581/1185), Abdurrahman b. Necde (601/1204), Nazîfiyye (602/1205), Dahdâh, Sârmiye (608/ 1211), Esediyye (618/1221), Necmiyye, İbn Selâme (620/1223), Farantiyye (621/1224), Miskal (621/1224), İbn Zengî (Mahmûd b. Mevdûd b. Zengî; 624/1227), Kâmiliyye (635/1238), Seyyâr, Reyhân (641/1243), Genciyye (652/1254), Kaymeriyye (654/ 1256) türbeleriyle iki adet anonim türbe, bu dönemin başlıca anıtmezarlarıdır. Bâbüssagīr Mezarlığı'ndaki Bilâl-i Habeşî Türbesi de 625 (1228) yılında yapılmış, Osmanlı döneminde bazı kısımları yenilenmiştir.

D) Memlük Dönemi (1260-1516). Memlükler'le yeni bir boyut kazanan mimaride plan bazında Selçuklu ve Eyyûbî eserlerinin şeması tekrarlanır. Beden duvarlarını aşan mukarnaslı taçkapılar, yüksek sivri kemerli eyvanlar, çokgen gövdeli zengin süslemeli minareler, yüksek kasnaklı türbe kubbeleri ve geometrik geçme motifli çok renkli cephelerle mimari eserler daha anıtsal bir görünüş kazanmıştır. Pencere açıklıkları ile sebil ve çeşme nişlerinin yanı sıra giriş cepheleri boyunca uzanan kalın kitâbe kuşakları, bitki ve geometrik motifli süsleme şeritleri, dört köşe ve daire çerçeveli madalyonlar hemen bütün Memlük yapılarında görülen mimari ve süsleme unsurlarıdır. Renkli taş ve mermerden, mozaik süslemelerden başka çinili kaplamalara da yer verilmiştir. Cephelerde görülen arma ve kandil motifleri Memlük mimarisinin simgeleri durumundadır. Şam Kalesi'ni kuşatan surlarla burç ve kapılar Memlük devrinde tahkim edilerek renkli taş süsleme ve kitâbelerle belgelenmiştir.

Camiler. Tengiz Camii, Vali Seyfeddin Tengiz tarafından 714 (1314) yılında yaptırılmıştır. Son yıllarda yıktırılan caminin sadece giriş cephesindeki taçkapısı ile türbe ve minaresi ayaktadır. 784'te (1382) hankah olarak inşa edilen Tâvûsiyye Camii (Yûnusiyye Hankahı) 1975'te Hâfız Esed'in tamiri sırasında büyük oranda değişmiş ve cami şeklinde yeniden düzenlenmiştir. Doğuya bakan giriş cephesi iki renkli taş işçiliği, kalın kitâbe kuşağı ve mukarnas kavsaralı anıtsal taçkapısı ile günümüze ulaşmıştır. Kapı ile kavsara arasına renkli mermerden işlenmiş geometrik kompozisyonlu kare bir pano yerleştirilmiştir. Güneydoğu köşesinde beden duvarları üzerinde türbenin kubbesi yükselmektedir. Renkli mermer mozaik süslemeli mihrabı

ile meşhur Aksâb Camii 721’de (1321) Nâsırüddin İbn Mencek tarafından yenilenmiştir. Verd (Barsbay) Camii, Emîr Seyfeddin Barsbay en-Nâsırî tarafından 830 (1426-27) yılında inşa edilmiş olup kare gövdeli minaresiyle meşhurdur. Barsbay 852’de (1448) vefat edince buradaki türbesine defnedilmiştir. Kale Camii’nin kare gövdeli, iri mukarnas ve geometrik süslemeli minaresi XIV. yüzyılın sonlarında yaptırılmıştır. Emîr Seyfeddin Berdebek’in eseri olan Muallak Camii (862/1457-58) büyük oranda yenilenmiştir. Nehhâsîn Camii (Nehhâsiyye Hankahı) 862 (1458) yılında Hoca Şemseddin İbnü’n-Nehhâs ed-Dımaşkī tarafından inşa edilmiştir. Burada da iki renkli muntazam taşlarla örülmüş bir giriş cephesiyle beden duvarlarından daha yüksek tutulmuş mukarnas kavsaralı taçkapı geleneği izlenmektedir. Medrese ile birlikte tasarlanan Sibâiyye Camii (921/1515) enine dikdörtgen planlı bir harimle avludan oluşmaktadır. Doğu cephesindeki anıtsal taçkapıdan girilen harim mekânı kıble duvarına paralel iki sahnlı bir şemaya sahiptir. Sarı ve siyah taşlarla örülen binanın üzeri ahşap tavanlı düz damla örtülüdür. Dikdörtgen avlunun ortasında bir havuz mevcuttur. Yelboğa Camii (Seyfeddin Yelboğa, 748/1347), Sancaktar Camii (Argun Han, 750/1349’dan önce), Mencek Camii (Emîr İbrâhim b. Seyfeddin Mencek, XIV. yüzyıl sonları), Tevrîzî (halk arasında Teyrûzî diye bilinir) Camii (Emîr Garsüddin Halîl et-Tevrîzî, 823/1420), Balaban Mescidi (825/1422), Hişâm Camii (Kadı Bedreddin, 831/1427-28),

Dellâmiyye Camii (847/1443) Memlük döneminin Şam’daki önemli yapılarıdır.

Medreseler. Şam’daki Memlük medreselerini dönemin genel mimarlık anlayışı içinde değerlendirmek gerekir. Şehrin dar sokaklarına açılan düzgün kesme taşla örülmüş yüksek cepheli yapılar mukarnaslı taçkapıları, köşelerden yükselen minareleri ve türbeleriyle dikkat çeker. Girişle birlikte dörde varan eyvanlarla bazılarında iki katlı öğrenci odaları avlunun etrafına sıralanmıştır. Vakfedenin kendisine veya yakınına ait türbe ile mescid de medresenin unsurları arasında yer almıştır. Her yapıda olduğu gibi medrese avlularının ortasında havuz veya şadırvan bulunmaktadır. Zâhiriyye Medresesi (676-680/1277-1281), el-Melikü’z-Zâhir I. Baybars’ın inşasını başlattığı ve oğlu Said Nâsırüddin Bereke Han’ın (Berke Han) tamamlattığı bir eser olup sağlam taş mimarisi ve yüksek cepheleri yanında mozaik kompozisyonlu süslemeleriyle ünlüdür. Baybars medrese içindeki

türbesinde yatmaktadır. Tengiziyye Medresesi (dârülhadis) 739 (1338) yılında Seyfeddin Tengiz tarafından yaptırılmıştır. Anıtsal taçkapısı ve renkli cephesiyle dikkati çeken medresede vâkıfın türbesiyle avluya açılan eyvan ve öğrenci odaları yer almaktadır. Emîr Çakmak'ın 824'te (1421) inşa ettirdiği Çakmak Medresesi, görkemli iki cephesinin yanı sıra günümüze sağlam olarak ulaşabilen iç mimarisi ve süslemeleriyle Şam'daki en güzel Memlük eserlerinden biridir. Sâbûniyye Medresesi, Şehâbeddin Ahmed es-Sâbûnî'nin eseridir. Klasik Memlük medrese şemasında planlanan 863 (1458-59) tarihli yapıya küçük bir mescidle bir de minare eklenmiştir. Çoğu bugün de öğretim hizmetlerinde kullanılan Memlük medreselerinden Hâfıziyye (648/1250), Zâhiriyye (678/1279'dan önce), Râşidiyye (768/1366), Dellâmiyye (847/1443), Şâbikliyye (857/1453), Hızıriyye (878/1473), Sibâiyye de (Emîr Sibâî, 921/1515) meşhur örnekler arasında yer alır.

Türbeler. Memlük türbeleri de çoğunlukla cami, zâviye, medrese gibi yapılarla birlikte tasarlanmıştır. İçinde bulunduğu yapının beden duvarlarından sonra sekizgene dönüşen kare mekânlar yüksek kasnaklı kubbelerle örtülmüştür. Bâbüssagīr Mezarlığı'nda birçok Memlük türbesi mevcuttur. Kalenderî Türbesi, Sultan I. Baybars zamanında Kalenderî tarikatı şeyhi için zâviye ile birlikte yaptırılmıştır. Giriş cephesinde taş üzerine işlenmiş Baybars'ın arması olan iki aslan figürü vardır. Mukarnaslı taçkapısı ve zengin alçı süslemeleriyle dikkati çeken Tikrîtî Türbesi, Vezir Takıyyüddin et-Tikrîtî (ö. 698/1298) tarafından inşa edilmiştir. Âdiliyye-i Berrâniyye Türbesi 702'de (1302) vefat eden Sultan el-Melikü'l-Âdil Ketboğa için yaptırılmıştır. Ortada taçkapı, iki yanda üstleri madalyonlarla süslenmiş pencereleri ve beden duvarları üzerinden yükselen kubbeleriyle çifte türbe olarak tasarlanmıştır. Emîr Seyfeddin Geçken adına 712'de (1313) inşa edilen Geçken (Geçkeniyye) Türbesi'nin kubbesi aslına uygun biçimde yenilenmiştir. Sultan Geylân Şemseddin Dûbâc için 714'te (1314) yaptırılan Dûbâciyye Türbesi'nin mukarnas kavsaralı taçkapısı ile süslemeli iki cephesi mevcuttur. Çifte kubbeli anıtsal bir yapı olan Muhtâr (Şeyh Hasan) Türbesi 716'da (1316) vefat eden Zâhirüddin Muhtâr adına, Bahadır Âs Türbesi 721'de (1221) vefat eden Emîr Seyfeddin Bahadır Âs, Efrîdûniyye Türbesi (743/1343) medrese ile birlikte tâcir Efrîdûn el-Acemî için, Emîr Sünbül Türbesi, Altınboğa'nın emîrlerinden Emîr Sünbül adına 827 (1424) yılında yapılmıştır. Emîr Gurlu Türbesi ile (719/1319) Emîr

Ârâk Türbesi de (750/1349) taçkapıları ve zengin cephe süslemeleriyle meşhur olmuş Memlük eserleridir. 754'te (1353) ölen Emîr Ceyboğa'nın eski Hicaz yolu üzerinde yaptırdığı medrese ve türbe günümüzde müderrisinin adıyla Velî Şeybânî Türbesi diye anılmaktadır. Nûreddin Zengî Medresesi'nin arkasında bulunan ve günümüzde Nahlâvî Zâviyesi diye anılan Gökbay Türbesi, Emîr Gökbay'ın 730'da (1329-30) vefat eden kızına aittir. Reşîd (VIII./XIV. yüzyılın sonu), Ciâniyye (754/1353), Emîr Tinibek (797/1395), Ehnâiyye (816/1413) ve Balaban (836/1432) türbeleri de Memlük döneminin önemli anıtmezarlarındandır. Bunların dışında Şam'da mimari kimliğiyle günümüze tam olarak ulaşamamış veya kime ait olduğu bilinmeyen birçok Memlük türbesi bulunmaktadır.

Diğer Yapılar. Bütün kültürlerin ortak şemasını taşıyan Memlük hamamlarının en dikkat çekici özelliği çok renkli mermertaş süslemelerine sahip oluşudur. Kasaplar mahallesindeki Sultan Hamamı VII. (XIII.) yüzyıl sonlarında yaptırılmıştır. Tevrîzî Hamamı, Verd Hamamı, Zin Hamamı (799/ 1397) tanınmış Memlük yapılarıdır. Hazne Sebili 807'de (1404) Emîr Seyfeddin Çerkez tarafından inşa edilmiştir. Çakmak Hanı 825'te (1422) Şam nâib-i saltanası Emîr Seyfeddin Çakmak'ın eseridir. Emeviyye Camii'nin kuzey girişinde yer alan yapı Midhat Paşa Çarşısı'na dahil olmuştur. Tekke Hanı da aynı mahalde yer almaktadır.

E) Osmanlı Dönemi (1516-1918). Şam, Osmanlılar zamanında "Şâm-ı şerif" unvanı ile anılmış, şehrin imarı konusunda padişah ve valiler büyük gayret göstererek yeni eserler ortaya koymuştur. Şehir XIX. yüzyıldan itibaren sanat ve mimarlık tarihi açısından Batılılar tarafından sistematik programlarla araştırılmış, ancak bu çalışmalar Osmanlı öncesi dönemlerle sınırlı kalmıştır. Şam'da sayısal ve mimari ağırlığı olan Memlük yapıları yanında Osmanlı eserlerinin daha mütevazi ve yalın bir üslûpla şekillendirildiği görülür. İki renkli taş duvar örgüsüyle camilerin mihrabı ve kıble duvarlarında çok renkli mermer süslemeciliği gelenek halinde Osmanlı döneminde de sürdürülmüştür. Ancak bu etkileşime rağmen cephe kompozisyonları, örtü sistemi, silindirik veya çokgen gövdeli, sivri külâhlı minareleri, avlu düzeni ve son cemaat yeri formları ile Osmanlı camilerinin Ortadoğu üslûbundan çok İstanbul

çizgisini yansıttığı ilk bakışta belli olmaktadır. Bazı minarelerin şerefe üstlerinde görülen güneş siperlikleri son zamanlarda yapılmıştır.

Külliyeler. Sâlihiye'de yer alan Selimiye (Şeyh Muhyiddin) Külliyesi, 924'te (1518) Yavuz Sultan Selim'in yaptırdığı Muhyiddin İbnü'l-Arabî Türbesi ile cami ve zâviyeden oluşmaktadır. Caminin güneydoğu köşesindeki türbeye merdivenle inilmektedir. Kare türbenin üzeri pandantifli kubbeyle örtülmüştür. Şeyh Muhyiddin'in sandukasının kuzeyinde ve doğusunda Osmanlı ileri gelenlerine ait sanduka ve mezar taşları bulunmaktadır. Cami-türbe-zâviye kompleksinin kuzeyinde yer alan Selimiye İmareti günümüzde tekke olarak anılmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 960 (1553) yılında yenilenen yapı mutfak ve salonlardan oluşmaktadır. İmaretin batısındaki fırın günümüzde de işlevini sürdürmektedir. Süleymâniye Külliyesi bugün "Tekke Süleyman" diye anılmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın eseri olup Mimar Sinan tarafından tasarlanarak 962-966 (1555-1559) yılları arasında inşa edilmiştir (bk. SÜLEYMANİYE KÜLLİYESİ). 976'da (1568) yaptırılan Murad Paşa Külliyesi cami, zâviye, türbe ve misafirhaneden meydana gelmektedir. Osmanlı eseri olmasına rağmen mimaride Memlük özellikleri hâkimdir. Derviş Paşa Külliyesi, Şam Valisi Derviş Paşa'nın eseri olup 982'de (1574) tamamlanmıştır. Cami, zâviye, türbe, hamam ve sebilden oluşmaktadır. Hamam dışında kalan yapılar bir arada tasarlanmıştır. Enine dikdörtgen planlı cami merkezde büyük bir kubbe, doğu ve batı kanatlarında üçer küçük kubbe ile örtülmüştür ve beş gözlü bir son cemaat yerine sahiptir. Camiye bir köprü kemerle bağlanan türbe günümüzde kütüphane olarak kullanılmaktadır. Türbe hizasında helâlar, arkasında zâviye yer almaktadır. Yapıların arasında ortası havuzlu küçük bir avlu vardır. Caminin kuzey cephesinde bir çeşme, batısında bir sebil mevcuttur. İpek Çarşısı içindeki Derviş Paşa Hamamı, çinili süslemeleri sebebiyle Hammâmü'l-Kâşânî diye anılmaktadır. Klasik şemada tasarlanmış, ancak Hamidiye Çarşısı yapılırken soğukluk bölümü dışında kalan kısımları yıkılarak yeri çarşıya dahil edilmiştir. Bâbülcâbiye yakınında yer alan Sinan Paşa Külliyesi, Vali Koca Sinan Paşa tarafından 995'te (1587) yaptırılmıştır. İki caddenin kavşağında yer alan külliyede caminin batı cephesinde bulunan taçkapı yapının en anıtsal elemanıdır. Avluda büyük bir şadırvanla bir namazgâh mevcuttur. Son cemaat yerinden geçilen harim mekânı enine dikdörtgen planlı olup üzeri merkezde büyük bir kubbe, doğu ve batı yönlerinde üçer küçük kubbe

ile örtülmüştür. Caminin güneydoğusunda 999 (1590-91) yılında tamamlanan külliyenin kütüphanesi yer almaktadır. Abdülganî en-Nablusî Külliyesi, Şeyh Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) adına inşa edilmiştir. Cami, dergâh, zâviye, tekke ve türbelerden oluşmaktadır. Torunu Mustafa en-Nablusî tarafından yaptırılan cami 1145 (1732) yılına tarihlenir. Bu külliyeler yapılış ve vakıf amaçlarına uygun şekilde kullanılmaktadır.

Camiler. Hamidiye Çarşısı içinde kalan Şemsi Ahmed Paşa Camii 960 (1553) yılında yaptırılmış, Suriye Vakıflar Bakanlığı'n-ca gerçekleştirilen tâdilâtta özgün özelliğini kaybetmiştir. Şam'da Osmanlı camileri arasında yer alan Şam Kalesi'nin kuzeyinde Sinan Ağa Camii (1562), Siyavuş Paşa'nın eseri Yağuşiye Camii (1617), şehrin güneyinde Küçük Ahmed Paşa tarafından yaptırılan türbesinin de yer aldığı Assâlî Camii (1635), Saruca mahallesindeki Murâdiye Camii (1696), Sefercelânî Camii (1697), Kaymeriye mahallesindeki Müftü Fethi Efendi'nin eseri olan Fethiyye Medresesi ve Camii ile (1156/1743) Sâlihiye'deki Bazne Camii (1170/1756-57) mimari ve süslemeleriyle dikkati çeken önemli yapılardır.

Medreseler. Şam'daki Osmanlı medreselerinin sayısı oldukça az olup plan ve mimari açıdan iddiasız, sade yapılardır. Büzûriye sokağında bulunan Abdullah Paşa Medresesi 1193 (1779) yılında yaptırılmıştır. Renkli taş işçiliğinin sergilendiği kuzey cephesinden bir taçkapıyla avluya geçilmektedir. Revaklı avlunun ortasında bir havuz, etrafında iki katlı odalarla güneyde eyvan biçiminde bir dershane, ilerisinde kubbeli bir mescid yer almaktadır. Yapı günümüzde ayakkabıcılar sitesi olarak kullanılmaktadır. Bâbülcâbiye civarındaki Gürcü Medresesi'nin (1005/1596-97) yalnız giriş cephesi ayakta kalmıştır. Terziler Çarşısı'ndaki Hayyâtîn Medresesi (1130/1718), Gümrük Hanı'nın batısındaki Süleyman Paşa Medresesi (1737), Fethiyye Medresesi (1156/1743), II. Abdülhamid tarafından inşa edilen İ'dâdiyye-i Mülkiyye (Amber Mektebi) diğer Osmanlı medreseleridir. Çoğu Batılılaşma döneminde çağdaş bir anlayışla yapılan bu kuruluşlar günümüzde de hizmet vermektedir.

Türbeler. Şâgūr Berrânî caddesi üzerinde Merdem Bek Türbesi ve Sebili, Lala Mustafa Paşa sülâlesinden Merdem Bek adına yapılmıştır. Kuzey cephesinde anıtsal bir sebil nişi ve hazîre giriş kapısı yer almaktadır. İki renkli taş işçiliğinin sergilendiği türbe sekizgen planda tasarlanmış, klasik

Osmanlı türbeleri tarzında şekillendirilmiştir. Şam'daki Osmanlı türbeleri, Selçuklu, Eyyûbî ve Memlük dönemlerinde ortak bir üslûpla yapılan türbelerden farklı bir mimari görünüşe sahiptir. Tekke ve mescidle birlikte ele alınan Şeyh Sa'deddin Cebâvî Türbesi (1908) ve Şeyh Hasan Cebâvî Türbesi (XX. yüzyıl), Sa'diyye tarikatı şeyhlerine ait makam türbeleridir. Bunlar, başlı başına mimari bir kompozisyon oluşturmaktan çok bitişiğindeki yapının özelliğine göre şekil almıştır. Bilâl-i Habeşî, Seyyide Fâtıma Suğrâ, Seyyide Esmâ, Fâris b. Hâlid gibi Ehl-i beyt ve sahâbeden bazı zatlar için Bâbülcâbiye ile Bâbüssagīr arasındaki eski mezarlıkta Osmanlı döneminde birer türbe inşa edilmiştir. Şam Mevlevîhânesi'nin mescidi son zamanlarda modern mimari anlayışıyla yenilenmiş, tekke, tevhidhâne ve derviş odaları büyük ölçüde özgün özelliğini kaybetmiştir.

Hanlar ve Çarşılar. Büzûriye Çarşısı'ndaki Esad Paşa Hanı, Azmzâde Esad Paşa tarafından 1165-1166 (1752-1753) yıllarında yaptırılmıştır. Plan ve mimarisiyle Şam'daki ticarî yapıların en görkemlisi olarak bilinir. Yapı 2002'de restore edilmiş ve müze haline getirilmiştir (bk. ESAD PAŞA HANI). Şam Valisi Derviş Paşa tarafından 981'de (1573) inşa edilen İpek Hanı, Emeviyye Camii'nin güneybatısında İpek Çarşısı içinde bulunmaktadır. Kesme taş malzeme ile örülmüş sağlam bir mimariye sahiptir. Hanın taçkapılı giriş cephesi geometrik motifli çerçevelerle bezenmiştir. Şam'daki diğer ticarî hanlarda olduğu gibi avluya açılan tonoz örtülü derin bir giriş holü yer almaktadır. Avlunun ortasında dikdörtgen bir havuz etrafında iki katlı, revaksız odalar mevcuttur. Midhat Paşa Çarşısı içindeki Süleyman Paşa Hanı 1145-1149 (1732-1736) yıllarında yaptırılmış ve Şam'daki klasik Osmanlı hanlarından daha değişik bir tasarımla ele alınmıştır. Giriş holünün iki yanında farklı plan ve büyüklükteki odalarla üst kata çıkılan merdiven yer almaktadır. Dikdörtgen avlu ortadan bir kemerle bağlanan iki büyük kubbe ile örtülmüştür. Etrafındaki tonozlu revakların arkasında iki katlı odalar bulunmaktadır. Bu ticarî yapılardan başka, Terziler Çarşısı'ndaki Çuha Hanı (960/1553), "L" biçimindeki plan düzeni ile Gümrük Hanı (XVII. yüzyıl) ve Gümrük Çarşısı, Pamuk Hanı, Zeytin Hanı, Pirinç Hanı, Silâhçılar Çarşısı'ndaki Tütün ve Sefercelânî hanları (XVIII. yüzyıl) Osmanlı döneminin önemli ticaret merkezleridir. İç kalenin bitişiğindeki Hamidiye Çarşısı şehrin kapalı çarşısı konumunda olup II. Abdülhamid tarafından inşa edilmiştir. Doğu-batı doğrultusunda uzanan çarşı, ortada üzeri çelik konstrüksiyonla örtülmüş meydanın iki yanında

sıralanan iki katlı dükkânlardan oluşmaktadır. Yaklaşık 500 m. uzunluğundaki yapıda zamanla girişlere dikey olarak eklenen diğer ticarî yapılarla birlikte büyük bir alışveriş merkezi olmuştur.

Saray-Konak ve Köşkler. Şam'da dinî ve ticarî yapılar kadar saray-konak gibi konut türünden sivil yapılar da önemli bir yekün tutmaktadır. Çoğu Memlük ve Osmanlı döneminden kalan saray ve konakların yüksek duvarlarla gizlenmiş mimari ve bezemelerindeki zenginliği ancak kapıları turizme açıldıktan sonra ortaya çıkmıştır. Emeviyye Camii ile Büzûriye Çarşısı arasında bulunan ve Kasrü'l-a'zam diye tanınan yapı 1163 (1750) yılında inşa edilmiştir. Biri büyük üç avlu etrafında toplanan ve birçok yapı grubundan oluşan saray günümüze nisbeten sağlam olarak gelmiştir. Sağ kanat selâmlık, orta bölüm haremlik, sol kanat hizmet odaları şeklinde düzenlenmiştir. Yerine göre iki ve üç katlı olarak tasarlanan yapılarda eyvanlar sekilerle yükseltilmiş, yerler renkli mermerlerle bezenmiş, duvarlar ve çoğu ahşap tavanlarda zengin kalem işi süslemeler yer almıştır. Kapı ve pencere kanatları sedef kakmalı ahşap işçiliğinin en güzel örnekleriyle bezenmiştir. Birimlere avlulardan veya birbiri içinden açılan kapılarla geçilmektedir. Avlular fıskıyeli havuzlar ve değişik süs bitkileriyle donatılmıştır. Sarayın bir bölümü günümüzde müze olarak kullanılmaktadır. Şam'da Kasrü'l-a'zam'dan başka Şâmî Evi, Cebri Evi, Akkad Evi gibi zengin konak ve saraylar mevcuttur. Bu görkemli yapılar kadar şehirdeki her evin avlusunda veya giriş sofasında yer alan fıskıyeli bir havuzla eyvanlı mekânlar konut mimarisi için Şam'a ilginç bir karakter kazandırmaktadır. Kaynaklarda pek çok hamamdan bahsedilirse de modern şehir planlamacılığı ve ihtiyaçların evlerde giderilmeye başlaması sebepleriyle çoğu günümüze ulaşamamıştır. Önemlileri arasında Fethi Hamamı, Rifâî Hamamı, Sûku'l-Hayyâtîn Hamamı, Hancı Hamamı, Melike Hamamı (XVIII. yüzyıl) bulunmaktadır.

Diğer Yapılar. Şam'da iklimin sıcak olması sebebiyle temizlik kadar içme suyu ihtiyacı da yeterince karşılanmış, mahalle aralarında, cadde ve sokak başlarında sebil ve çeşmeler inşa edilerek mimari görünüş zenginleştirilmiştir. "Birke" denilen sarnıç türü havuzların mimari bir özelliği yoksa da iki renkli taştan yapıları, sivri kemerli nişleriyle sebil ve çeşmeler dikkati çeker. Osmanlı Hicaz Demiryolu ağının önemli şebekelerinden biri olan Şam Tren İstasyonu, II. Abdülhamid adına inşa

edilmiştir. Sembolik özelliği olan bir ana istasyon binası ile birçok atölye ve depodan oluşmaktadır. Mimari açıdan XX. yüzyıl başındaki Batılılaşma dönemi Osmanlı sanatının genel çizgilerini yansıtmaktadır. Tren istasyonu günümüzde Hicaz Demiryolu Kurumu Genel Müdürlüğü olarak kullanılmaktadır. Bir bölümü kültürel etkinliklere ayrılmış, Osmanlı lokomotif ve vagonları turizm amaçlı çayhaneler şekline dönüştürülmüştür. Merce Meydanı'nda yer alan telgraf anıtı, telgrafın Şam'dan Mekke'ye ulaştırılması anısına II. Abdülhamid tarafından armağan edilmiş ve 1905 yılında dikilmiştir. Saray mimarı Raymondo d'Aranco tarafından tasarlanan anıtta kare kaide üstünde yükselen bronz sütun üzerinde İstanbul Yıldız Camii'nin maketi yer almaktadır. Kaidenin dört cephesinde celî ta'lik hatla yazılmış "Sultan II. Abdülhamid Han'ın armağanıdır" şeklinde kitâbeler mevcuttur. Şam, Ortadoğu ve Afrika'daki diğer şehirlere göre eski dokusunu koruyabilmiş daha bakımlı ve temiz bir şehir manzarası ortaya koymaktadır. Sur içinde ve çevresinde yoğunlaşan tarihî yerleşim alanları, cadde ve sokak biçimleri bozulmadan günümüz şartlarına uyarlanarak kullanılmaktadır. Modern mimari ve teknolojinin ürünleri görünmeye başlasa da şehrin Osmanlı dönemi çehresi henüz silinmemiştir. Özellikle II. Abdülhamid zamanında yapılan hükümet konağı, adliye sarayı, belediye binası, telgrafhâne, devlet hastahanesi, idâdî ve rüşdiye mektepleri, Hamidiye kışlası, yetim ve düşkünler yurdu, modern oteller gibi çoğu resmî bina ve geniş caddeler, Şam'a Avrupalı bir şehir görünümü kazandırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Sauvaget, Les monuments historiques de Damas, Beyrouth 1932; a.mlf., "Citadelle de Damas", Syria, XI, Paris 1930, s. 59-114; a.mlf., "Le plane antique de Damas", a.e., XXVI (1949), s. 314-358; a.mlf., "Les caravanserails syriens du hadjdj de Costantinople", AI, IV (1937), s. 98-121; a.mlf. - M. Ecochard, Les monuments ayyoubides de Damas,

Paris 1938-50, I-III; M. Ecochard - C. Coeur, Les bains de Damas, Beyrouth 1943; E. Littmann, "Arabiche Khan Inschriften aus Syrien", Halil Edhem Hâtıra Kitabı, Ankara 1947, I, 235-241; K. A. C. Creswell, A Short

Account of Early Muslim Architecture, Middlesex 1958, s. 115, 311, 318; Khaled Moaz - S. Ory, Inscriptions arabes de Damas, Damas 1977; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1977, tür.yer.; M. Meinecke, “Die Osmanische Architektur des 16th Jahrhunderts in Damascus”, Fifth International Congress of Turkish Art (ed. G. Fehér), Budapest 1978, s. 575-597; M. Kürd Ali, Ḫıṭaṭü’ş-Şâm, Beyrut 1403/1983, I-VI; Ekrem Hasan el-Ulebî, Ḫıṭaṭu Dımaşḳ, Dımaşk 1410/1989; Kuteybe eş-Şihâbî, Esvâḳu Dımaşḳ el-ḳadîme ve müşeyyedâtühe’t-târîḫiyye, Dımaşk 1990; a.mlf., Müşeyyedâtü Dımaşḳ ẕevâtü’l-ażriḥa ve ʿanâṣıruhe’l-cemâliyye, Dımaşk 1995; a.mlf. - Ahmed el-Îbiş, Meʿâlimü Dımaşḳ et-târîḫiyye, Dımaşk 1996; Abdullah Manaz, Suriye’nin Başkenti Şam’da Türk Dönemi Eserleri, Ankara 1992; R. Burns, Monuments of Syria, London 1992, s. 72-108; Abdülkādir er-Reyhâvî, el-ʿİmâretü’l-ʿArabiyyetü’l-İslâmiyye, ḫaṣâʾiṣühâ ve âs̱âruhâ fî Sûriyye, Dımaşk 1999; a.mlf., “el-Ebniyetü’l-eşeriyye fî Dımaşḳ”, el-Ḥavliyâtü’l-es̱eriyyetü’s-Sûriyye, VIII-IX, Damas 1958-59, s. 67-74; a.mlf., “el-Medresetü’l-Çakmâkiyye”, a.e., X (1960), s. 69-87; M. van Berchem, “Inscriptions arabes de Syrie”, Mémoires présentés à l’institut égyptien, III/5, Le Caire 1897, s. 417-520; E. Herzfeld, “Damascus: Studies in Architecture”, AI, IX (1942), s. 1-53; X (1943), s. 13-70; XI-XII (1946), s. 1-71; XIII-XIV (1948), s. 118-138; N. Elisséeff, “Les monuments de Nur ad-Din”, BEO, XIII (1949-51), s. 5-43; Semavi Eyice, “İstanbul-Şam-Bağdat Yolu Üzerindeki Mimarî Eserler”, TD, IX/13 (1958), s. 81-110; J. de Maussion, “Note sur les bains de Damas”, BEO, XVII (1962), s. 121-132; Y. Sauvan, “Une liste de fondations pieuses (waqfiyya) au temps de Selim II”, a.e., XXVIII (1975), s. 231-258; A. Raymond, “Les grands waqfs et l’organisation de l’espace urbain à l’époque ottomane (XVI-XVII. siècles)”, a.e., XXXI (1979), s. 113-128; T. Miura, “The Sâlihiyya Quarter in the Suburbs of Damascus: Its Formation, Structure and Transformation in the Ayyubid and Mamluk Arabe”, a.e., XLVII (1995), s. 129-182; B. Marino, “Les territoires des villes dans la Syrie ottomane (XVI.-XVIII. siècles)”, a.e., LII (2000), s. 263-278; R. Hartmann, “Şam”, İA, XI, 298-310.

Abdüsselâm Uluçam

ŞAMANİZM

Paleolitik çağdan günümüze Sibirya ve Orta Asya topluluklarında varlığını sürdüren inanış ve merasimlere verilen ad.

Şamancılık veya Kamcılık olarak da bilinen Şamanizm (Fr. chamanisme) bir dinden ziyade merkezinde şamanın yer aldığı, kendine has inanç ve ritüelleriyle farklı formları bulunan vecde dayalı bir yöntemdir. Tunguzca'da "kâhin, sihirbaz" gibi anlamlara gelen, Batılı etnolog ve antropologlarca "rahip, büyücü, hekim veya ruh avcısı" şeklinde tanımlanan şaman kelimesi XVII. yüzyılın ikinci yarısında Rusça'ya geçmiş ve bu yolla yayılarak etnoloji kavramları arasına girmiştir. Tatarca ve Altayca'da şaman karşılığında kam (gam) kelimesi kullanılır. Eski Uygur yazmalarını ihtiva eden Türkisch Turfan Texte'te, Kutadgu Bilig'de ve Codex Cumanicus'ta geçer. Ayrıca Yâkutça'da "oyun", Moğolca'da "böge" veya "bö", Kırgızca ve Kazakça'da "baksı / bahşı, karamurt, darger", Samoyed dilinde "tadıbey" şeklinde yer alır. Kadın şamanlar ise "utagan, udagan, ubakan, utugan" diye adlandırılır.

Şaman kelimesinin etimolojisi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Şamancılığın kökenini Budizm'e dayandıran ve güneyde ortaya çıkıp Kuzey Asya'ya yayıldığını söyleyen araştırmacılara göre şaman kelimesi Sanskritçe'de "dilenci-rahip" veya "Budist rahip" karşılığındaki sramana / çramana, Pali dilindeki biçimiyle samana kelimesinden Çince'ye şamen (bilge kişi) biçiminde geçmiş, Mançu-Tunguzca'da şaman / haman şeklini almıştır. Arapça'da Budizm'i ifade etmek için kullanılan "şe(ü)meniyye" kelimesinin de buradan geldiği kabul edilmiştir (bk. SÜMENİYYE). Mircea Eliade ise XIX. yüzyılda şarkiyatçıların büyük bir kısmı tarafından kabul gören bu görüşün, daha sonra çeşitli araştırmacılar tarafından şamanın Tunguzca bir kelime olduğu ve "sramana" kelimesiyle bir ilgisinin bulunmadığı ileri sürülerek reddedildiğini belirtir. Fakat daha sonraki bir grup araştırmacı, bu ilk görüşü tekrar öne çıkarmak suretiyle Orta Asya'daki Türk toplulukları tarafından benimsenen şaman inancının Lamacılık diye bilinen Budist inancın bu bölgelere yayılmasıyla ortaya çıktığını söyleyip şaman kelimesinin Budist kökenle bağlantısını

ispatlamaya çalışmıştır. Buna karşılık Eliade, söz konusu Budist etkiyi ve etimolojik bağlantıyı kabul etmekle birlikte şaman kültünün Budizm'i önceleyen ve Orta Asya coğrafyasını aşan varlığına dikkat çekmiştir.

Kamçatka yarımadasından başlayarak bütün Kuzey ve Orta Asya, Kuzey Avrupa, Kuzey ve Güney Amerika, Kore ve Japonya'yı içine alan geniş bir coğrafyada çok eski çağlardan beri uygulanan çeşitli tekniklerin ortak adı olan Şamanizm'in farklı tanımları yapılmıştır. Genellikle Ural-Altay halklarıyla ilişkilendirilen Şamanizm, evrimci teoriler doğrultusunda bilhassa Rus ve İskandinav araştırmacıları (S. A. Tokarev, L. P. Potapov, J. Stadling, I. Paulson, A. Hultkrantz) tarafından "animizmin bir sonraki aşaması, tabiatın kişileştirilmesini esas alan, düalist ruh ve dünya görüşüne dayalı bir inanç sistemi" olarak tarif etmiştir. Özellikle Sibirya Şamanizmi'ne yönelik yeni bir teori geliştiren R. N. Hamayon ise Şamanizm'i av ile avcı ilişkisine atıfla açıklamıştır. Ona göre şaman âyininin temelinde ruhlar tarafından canlandırılmış hayvan vücutlarını takdis ederek insanın ava müdahalesini gerçekleştirme vardır. Şamanların âyin sırasında geyikler gibi bağırması, onların çiftleşme anında yaptıkları gibi sıçraması bu prensiple alâkalıdır. Eliade ise Şamanizm'in mistik doğasını ortaya koymak suretiyle onu en eski vecd tekniklerinden biri, şamanı da bir ruh uzmanı ve vecd ustası diye nitelemiştir. Eliade'e göre Arktika, Sibirya ve Orta Asya kültürlerinde birbirinden farklı iki alan mevcuttur. Bunlardan biri göktanrı ekseninde oluşmuş dinî alan, diğeri vecd deneyimi ve sihirden oluşan Şamanizm'dir. Eski Türkler'deki din ve sihir alanlarına yönelik benzer bir ayırım Ziya Gökalp tarafından Toyonizm ve Şamanizm şeklinde yapılmıştır. Hikmet Tanyu ise Toyonizm'in Budizm karşılığında kullanıldığını, Şamanizm'in de birbiriyle alâkasız inançlar için yanlış bir adlandırma olduğunu ileri sürmek suretiyle Eski Türkler'in tek tanrı inancını benimsediğini ispatlamaya çalışmıştır. Öte yandan M. Fuad Köprülü Şamanizm'i bir din olarak kabul etmiş, Orta Asya Türk-Moğol Şamanizmi'nin Yesevî, Rifâî, Kalenderî, Haydarî, Bektaşî ve Torlakî gibi İslâm tarikatları üzerinde etkili olduğunu belirtmiştir. Irene Melikoff da Anadolu Alevîliği'nde yer alan kırklar semahını doğrudan Şamanizm'e bağlamış, Alevîlik içinde birçok şamanî unsurun bulunduğuna dikkat çekmiştir.

Modern araştırmacılar Şamanizm'i Arktika ve Güney Sibirya'da

uygulandığı biçimiyle geleneksel Şamanizm, kuzeydeki göçebe Türk toplulukları ile Orta Asya yerleşik toplumlarının bir tür inanç sentezi olan İslâmlaştırılmış Şamanizm (Baksılık) ve günümüzde bir grup Batılı tarafından tekrar uygulanmaya başlandığı şekliyle Yeni Şamanizm olmak üzere üç gruba ayırır. Şamanizm'in temelini ruhlara yönelik inanç oluşturur. Şamanların görevleri bölgeden bölgeye değişmekle birlikte genelde ruhlar / tanrılar âlemiyle irtibat kurmak suretiyle insanları kötü ruhların etkisinden korumak ya da kurtarmaktır. Şamanî halkların çeşitli kültürlere mensup olması sebebiyle şamanî kozmolojide tam bir görüş birliği yoktur. Genellikle kâinat gök (yukarı dünya), yeryüzü (orta dünya) ve yer altı (aşağı dünya) diye üç kısma ayrılır.

Gökte Altaylar'ca Bay Ülgen, Yâkutlar'ca Ürün Aar Toyon diye isimlendirilen iyilik tanrısı ve ona bağlı iyi ruhlar (aru tös), yeryüzünde insanlar, yer altında ise kötülük tanrısı Erlik Han ve ona bağlı kötü ruhlar (kara neme / tös) bulunur. Ülgen evrenin yaratıcısı olan ruhtur, ancak göktanrıdan farklıdır. İlkbahar, yaz ve sonbahar âyinlerinde Ülgen için beyaz bir kısrak kurban etme âdeti vardır. Ülgen'in yedi oğlu, dokuz kızı ve birtakım yardımcı ruhlarının bulunduğuna ve göğün her bir katına oğullarından birinin yerleştirildiğine inanılır. Altaylılar'da her boy Ülgen'in oğullarından birini kendi boyunun koruyucusu kabul eder. Yâkutlar'a göre de Ürün Aar Toyon'un maiyetinde çeşitli tabiat olaylarını idare eden yedi ilâh vardır. Bu tanrı veya ruhların sayısı, yerleri, adları ve görevleri topluluklara göre değişmektedir. Altaylılar'a göre yer altında yaşayan kötü ruhların başında Erlik Han bulunur. Yâkutlar'da bu Arsan Duoloy diye bilinir. Erlik sırf kendisine hürmet edilip kurbanlar kesilmesi için insanlara hastalık bulaştırır. Ayrıca ip gibi olan insan ruhunu alıp yerin en alt katına götürür. Orada ruhu sorguya çektikten sonra kendi emrinde kullanır. Şaman Erlik'in elinden ruhu kurtarmak için yedi engeli (putak) aşmak zorundadır. Erlik'in yedi veya dokuz oğlu ve kızı vardır. Bunlar yer altı ve yer üstündeki bütün kötü ruhları idare eder, yer altına inen şamanı yönlendirmeye çalışır. Erlik'e at kurban edilmez, çocuklarına ise ancak zayıf ve sakat hayvanlar kurban edilebilir. Yer altında yaşayan ruhlardan biri de Altaylılar'ın "üzüt" veya "aza" adını verdikleri ölüm ruhlarıdır. Şamanlardan başkasının göremediği üzüt ölünün kırkı çıkıncaya kadar evlere girmeye çalışır. Bunlar genellikle kasırga içinde bulunur. Altaylılar'ın "körmözler"i de ölü ruhlarıdır. İnsanların ruhlarını çalarak

onların hastalanmasına sebep olurlar. Yâkutlar'da bu ruhlara "abası" veya "yör" adı verilir. Bu ruhlar şaman hastalığı diye adlandırılan "menerik"e de sebep olur. Altaylılar'a göre Erlik yeryüzüne gönderdiği "aldaçılar"la insanların ruhunu alır. Ölüm halinde ruh bir kuş gibi uçup gider. Ölen kimsenin ruhunun bir yıl süreyle evlere tekrar dönebileceği inancı yaygındır. Türk toplulukları ayrıca "ıduk yir-sub" diye adlandırılan yer-su ruhlarına inanır. Hemen her yerin bir sahibi (iye) vardır. Yeryüzünde bir iş yapılacağı zaman o yerin sahibinden izin almak gerekir ve bu izin ancak o yerin sahibine kurban sunmakla olur. Türk topluluklarında bütün vatanın kutsallaştırılması bu inançla bağlantılıdır.

Bu iyi ve kötü ruhlar aynı zamanda doğum ve ölümle ilişkilendirilir. Altaylılar'a göre insanın "kut" diye isimlendirilen ruhu gökte bulunur. Ülgen çocuğun doğması için oğlu Yayık'a emir verir. O da ikamet ettiği beşinci kat gökten Yayuçi'ye babasının emrini tebliğ eder. Yayuçi gökteki Süt Ak Göl'den (Cennet gölü) canı alarak çocuğun doğmasını sağlar. Yâkutlar'a göre çocuğun ruhu bir kuş şeklinde gökten iner. Yâkutlar gökte oturan Ayısıt Kotun (Hatun) adlı bir doğum tanrıçasından da bahseder. Orhon yazıtlarında geçen Umay Ana ise çocukları koruyan bir tanrıça gibi gözükmektedir. Doğumla ilgili ruhlardan biri de "albastı, algelini, alkarısı" gibi adlarla anılan ruhtur. Bu ruh doğumun ardından loğusa kadınlara musallat olarak onların ölümüne sebep olur (bk. ALKARISI).

Şamanî topluluklarda bütün tabiat olayları birtakım ruhlarla ilişkili görülür. Gök gürlediği zaman göğe ok atmak, yıldırım çarpması sonucu ölen kişiler için âyinler düzenlemek, baharda ilk gök gürlemesiyle birlikte dağlara çıkıp dört bir yana süt serpmek hep ruhlarla ilişkilendirilmiştir. Tabiat ruhları ateşte, evlerde (ev iyesi), ormanlarda, dar geçitlerde ve yollarda bulunur. Genel olarak "iye / eye" diye isimlendirilen bu ruhlara, özellikle de orman ruhlarına ağaçlara bağlanan bez parçaları ve hayvan kürkleri şeklinde kurban sunma geleneği mevcuttur. Sibirya bölgesindeki dağ başlarında sıkça rastlanan ve "obo" adı verilen taş yığınları, oradan geçen yolcuların yolculukları süresince kazaya uğramamaları için o yerin sahibine sundukları bir tür kurbandır.

Bu karmaşık ruh inancı doğrultusunda şamana ruhlarla bağlantıya girerek birtakım zorlukları aşmak, hastaları iyileştirmek, kayıp eşyaları ya da

bunları çalanları bulmak, yağmur ve dolu yağdırmak, rüzgâr estirmek, ölü ruhunu öbür dünyaya göndermek, avda şanssızlığı gidermek gibi sebeplerle başvurulur. Şaman görevini yerine getirirken ya ruhu bedeninden ayrılarak başka bir dünyaya gider veya ruhlar şamanın içine girip ona ilham verir. Şamanın doğum, evlenme, ölüm ve defin törenlerinde fonksiyonu yoktur. Ancak zor geçen bir doğumu kolaylaştırmak için göreve çağrılabilir. Şamanların tedavi ettiği hastalıklar arasında mide hastalıkları, romatizma, sinir hastalıkları, frengi vb. vardır. Şaman bu hastalıkların hangi ruhtan ya da cinden (körmöz) kaynaklandığını bulup sahibine gösterir, hasta böylece iyileşmiş olur.

Şamanlar, ruhlarla ilişkiye girme ve onları insanların lehine yönlendirme şeklindeki görevlerini yerine getirirken birtakım yardımcı ruhlara başvurur. Bu ruhlar ayı, kurt, sığır, tavşan gibi memeli hayvanların ruhlarından olabileceği gibi kaz, baykuş, kartal türünden kuşların ruhları da olabilir. Bu sebeple şamanlar çeşitli hayvanların kılığına girerek seyahat eder. Ölmüş kahramanların ruhları, ocak, orman ve yer-su ruhları da yardımcı ruhlardan kabul edilir. Şamanların gücünün bu yardımcı ruhların gücüyle orantılı olduğuna inanılır. Ölmüş şamanların töz adı verilen ruhları başta olmak üzere yardımcı ruhlar âyin sırasında şamanın içine girmek ve bilincini kontrol etmek suretiyle ona yol gösterir. Yardımcı ruhların görevleri şamanın yapacağı âyin türüne göre değişir. Bu ruhlar şamana bazan sadece ilham verir. Altaylılar yardımcı ruhların şamanın içine girmeyip onu yalnız dışarıdan desteklediğine inanır. Tunguzlar'da ise ruh şamanın içine girerek ona yeni bir karakter kazandırır. Meselâ acı duymayan bir ruh şamanın içine girdiğinde şaman vücudunu keskin bir aletle yaralar ve acı duymaz. Ancak gerçek şamanlar bu tür şeyler yapmaz. Büyük şamanların on, küçük şamanların bir veya iki yardımcı ruhu bulunur. Güçlü bir şaman diğer bir şamanın ruhunu ele geçirip kendine hizmet ettirebilir. Yâkutlar yardımcı ruha "iye kıl" veya "emeget" adını verirler. Bu, ruhun eşi veya hayvanda tecessüm eden canıdır. Ruh öldüğünde şaman da ölür.

Yâkut ve Dolganlar'da görüldüğü üzere genellikle şamanlık âyini dört aşamadan oluşur: Yardımcı ruhların çağrılması, hastalığın sebebinin bulunması, tehdit, gürültü vb. şeylerle kötü ruhların kovulması, şamanın göğe yükselişi. Şamanlığın ruhanî tayin, kendiliğinden seçim ya da kalıtsal yolla elde edildiği kabul edilir. Şaman olabilmek için özel kabiliyet ve

eğitim gereklidir. Sibirya ve Altaylı topluluklarına göre Şamanlık aileden intikal eder; bayılma, sinir krizi ve astım nöbetleri şeklinde kendini gösterir. Bu esnada şaman adayı kendinden geçerek vecd haline girer. Bu sebeple eski Rus bilim adamlarının çoğu şamanları yarı deli insanlar olarak nitelemiş, bazan da bu kişileri insanların dinî duygularını istismar eden şarlatanlar diye görmüşlerdir. Yâkutlar'da şaman hastalığına tutulan kişi ancak şaman olmak suretiyle bu hastalıktan kurtulabilir. Kendisine Şamanlık verilen kişi Şamanlığı kabul etmezse delirir ya da ölür. Kutup bölgelerinde görülen bu şaman

hastalığının bölgenin iklim yapısıyla doğrudan ilişkisinin bulunduğu da kabul edilmektedir. Şamanlık yapmaya yetenekli kişi tecrübeli bir şaman tarafından eğitilir. Şaman, gökyüzüne çıkarken ve yer altı dünyasına inerken hangi yöntemleri kullanacağını tecrübeli şamanlar veya onların şaman adayına kılavuzluk etmesi için görevlendirdiği yardımcı ruh vasıtasıyla öğrenir. Bu ruh şaman adayına her zaman yardımcı olur.

Yâkutlar'da şamanlar muhatap oldukları ruhların tabiatına göre ak ve kara diye ikiye ayrılır. Ak göğün, kara yerin rengidir. Kadınlar temiz kabul edilmedikleri için ancak kara şaman olabilirler. Buryatlar'da ak şamanların elbiseleri beyaz, kara şamanlarınki mavi renklidir. Ak şaman ölünce cesedi yakılıp külleri beyaz bir torbaya, kara şamanın yakılan cesedinin külleri ise kara bir torbaya konulur. Hakaslar kam ölünce onu bir ağaç kovuğuna koyar ve bir ağaç parçası ile kovuğun ağzını kapatırlar. Birçok araştırmacı ak ve kara Şamanlığın başlangıçta bulunmadığını, daha sonra çeşitli kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığını, buna rağmen ak Şamanlığın asıl Şamanlık, aile reisinin de ak şamanın prototipi olduğunu kabul eder. Yâkutlar ise şamanları ak ve kara dışında halk içinde gördükleri itibara göre büyük şaman (ulahan oyun), orta şaman (ortu oyun) ve küçük şaman (kenniki oyun) şeklinde üç gruba ayırır.

Geleneksel Şamanizm'de şaman kıyafeti eski önemini yitirmiş olmakla birlikte genelde cübbe veya hırkaya benzer bir üstlük (manyak), hayvan derisinden yapılmış bir göğüslük, çeşitli kuş (puhu, ağaçkakan vb.) tüylerinin takıldığı kırmızı renkli bir başlık, eldiven ve yüksek konçlu ayakkabıdan oluşur. Ayrıca şamanın belinde kırmızı renkli bir kuşak, kuşağa bağlı olarak ay ve güneşi sembolize eden iki demir levha ile

yılanları sembolize eden mavi boncuklar yer alır. Altaylılar'da şaman elbisesi bütünüyle tasvir ettiği hayvanı andırır ve şamanlar kendilerini o hayvanla özdeşleştirir. Ülgen başta olmak üzere iyi ruhlar için âyin yapan şamanlar cübbe giymezken Erlik ve ona bağlı kötü ruhlar için âyin yapan şamanlar mutlaka cübbe giymek zorundadır. Şaman başlığı ise daha ziyade iyi ruhlar için yapılan törenlerde giyilir. Şaman elbisesi şamanın kendini kötü ruhlardan koruyan bir zırh görevi yapar. Âyin sırasında şamanın taktığı boynuzlar da kötü ruhları ürkütmek içindir. Erkek ve kadın şaman kıyafetleri arasında kadınlarınkinin daha süslü olması dışında fark yoktur. Toplam 600 parçadan oluşan bu kıyafeti şaman ailesine mensup temiz, lekesiz kadınlar diker. Şaman, cübbesinin tamamlanmasının ardından elbiseyi ruhların onayına sunar. Eğer ruhlar cübbede bir değişiklik isterse şaman bu istekler doğrultusunda değişiklik yapar. Altaylılar'da şamanın elbisesi deriden bir çanta içerisinde çadırın uzak bir köşesinde saklanır. Eskimiş olan elbise ormanda bir ağaca asılır. Şaman öldüğü zaman elbisesi mezarının yanı başına konulur. Her yeni şaman için yeni elbise yaptırmak gerekir. Şaman elbiselerinde farklılaşma, çeşitli ruh ve varlıkları temsil etmek üzere elbise üstüne dikilen / takılan parçalarda göze çarpmaktadır. Modern anlamda kendilerini şaman ilân eden kimselerin elbiselerinde bu nesneler daha modern hale getirilmiştir.

Yine geleneksel Şamanizm'de şamanların kullandığı temel enstrüman "çaluu" ve "tüngür" denilen davul ve deftir. Davul şamanın mesleğe davetinden sonra ata ruhlarının verdiği ilham üzerine yapılır. Yuvarlak ve oval biçimde olan davulun kasnağı kayın veya sedir ağacındandır. Davul yapımında kullanılan ağacın temiz, insan elinin değmediği ıssız yerlerdeki ağaçlardan seçilmesine özen gösterilir. Davulun derisi dağ keçisi ya da geyik derisindendir. Davul yapıldıktan sonra şaman tarafından kutsanır. Şamanın biri asıl, diğeri yedek olmak üzere iki davulu bulunur. Şaman ölünce davulu parçalanarak mezarının yanına konur. Altaylılar'da davulun sapının yapıldığı ağaç davulun asıl sahibi olan ölmüş bir şamanı, sapın üzerine işlenen çeşitli şekillerse onu kullanan şamanı temsil eder. Davulun iç ve dış yüzeyinde bulunan resimler şamanî dünya görüşüyle doğrudan ilişkilidir. Davulun derisi üzerinde ay ve güneş resminin yanı sıra şafakla tan vaktini temsil eden iki küçük daire ve yıldızları gösteren noktalar, ayrıca Ülgen'in kızlarını tasvir eden resimlerle kuş, geyik, ağaç gibi şekiller bulunur. Altaylılar'da davulda at resmi de vardır. Şamanın davulu çalarken

atının üzerinde göğe çıktığına inanılır. Bazan şamanın davulu doğrudan at sayılır. Bundan dolayı özellikle Yâkutlar'da şaman davulu at derisinden yapılır. Ayrıca şaman davulunun derisi hangi hayvandan yapılmışsa davula o hayvanın adı verilir. Şaman davulları Altaylılar'dan Türkistan'a gelirken tuğ ve kopuzla yer değiştirmiştir. Davul da şaman elbisesi gibi ruhları korkutmak amacıyla kullanılır. Âyin sırasında şaman yardımcı ruhlarını davulun iç kısmında toplar. Davulun işlevini belirleyen müziğin büyüsüdür. Davulu olmayan şamanlar davul yerine bir tür binek hayvanı kabul ettikleri asâyı kullanırlar. Lapon şamanları davulu falcılıkta da kullanır, fakat Altaylılar'da bu uygulama söz konusu değildir. Şamanların kullandığı ayna ise ruhların yerinin belirlenmesi ve şamanın dünyayı görmesini sağlar. Güney Altaylılar'da "orbu, tokıga" diye adlandırılan davul tokmağı taze kayın ağacından yapılır. Tokmağın ucu sesin tiz çıkmasını önlemek için deriyle kaplanır. Kuzey Altaylılar'da tokmak yerine bazan tavşan veya geyik ayağı kullanılır. Davulun tokmağının değişik biçimlerde hazırlandığı da olur. Altaylılar'da davul tokmağına kamçı da denir.

Orta Asya Şamanizmi'nde, diğer adıyla Baksılık'ta şamanlara ait özel bir kıyafet yoktur, fakat burada da temel ritüel enstrümanı müzik aletleridir. Bunlar göçebe topluluklar olan Kazak, Kırgız, Türkmen ve Karakalpaklar'da kobuz / kobız, domra, dütar ve gıcaktır. Bu enstrümanların kökenini kendisinin de bir şaman olduğuna inanılan Dede Korkut'un kopuzu meydana getirir. Kopuz üzerine başta muska olmak üzere küçük ziller ve çeşitli ses çıkaran nesneler bağlanır. Kırgız ve Kazak şamanları ruhları kopuzla çağırır ve kovarlar. Orta Asya'nın yerleşik halkı kabul edilen

Özbek ve Tacikler'in şamanları ise davul ve def kullanır. Özbek davulunun üzerine kurban kanı ile şekiller çizilir. Deri üzerine çizilen ağaç dalları dünya ağacını sembolize eder. Türkmenler dütar üzerine bez bağlar. Beyaz bez erkek, kırmızı bez dişi ruhlar içindir.

Altaylılar'da şaman (kam) sadece Ülgen'e kurban sunmak için göğe çıkar. Bu yolculuk üç gün sürer. Şaman göğe çıkmadan önce hazırlıklar yapar, bu hazırlığa akşam başlanır. Tören alanı ıssız bir ormanda kurulan çadırdır. Şaman önce sürüden kurbanlık bir at seçer, seçilen atı Ülgen'in onayına sunar, kurban beğenilirse hemen o akşam kesilir. Ertesi gün âyine devam

edilir. Şaman def içine topladığı ruhlarla yolculuğa çıkar. Kurban göğün en üst katında bulunan Ülgen'e sunulur. Bu olayın ardından şaman bayılarak yere yığılır. Törenin üçüncü gününde saçı yapılır, eğlence düzenlenir. Şaman bu seyahatte karşılaştığı ilginç olayları çadırda bulunan kişilere anlatır. Şamanın seyahati göğe doğru olduğu gibi yer altına doğru da olabilir. Kötü ruhlar yakaladıkları ruhları yer altına götürdükleri için şaman bu ruhları kurtarmak amacıyla yer altı dünyasının hâkimi Erlik'le de muhatap olmak zorundadır. Şaman için bu karşılaşma anı oldukça güçtür. Bu sırada şaman büyük bir cezbe halinde kendini kaybeder. Yeryüzüne dönerken Erlik tarafından hapsedilen ruhu yeryüzüne çıkarır. Bu âyinden sonra ayılan şaman orada bulunanları selâmlar (ayrıca bk. ÂYİN).

Kazak, Kırgız, Türkmen ve Karakalpaklar'ın baksıları (şamanları) çoğunlukla erkeklerden oluşur. Bunlar âyinlerine kopuz, dombra, dütar, gıcak çalarak başlar. İslâmî etkiyle ruhların yerini alan cinlere sunulan kurbanın eti âyinde hazır bulunanlara dağıtılır ve kokusu cinlere gider. Baksı yardımcı ruhları gelince âyine başlar. Tacik ve Özbek baksılarının çoğunluğunu ise kadınlar oluşturur. Bu kadınlar genellikle koruyucu ruhları izin vermediği için evlenemez. Âyinlerini gündüz yaparlar. Besmele ve evliyalara dualarla tambur ve def eşliğinde başlanan âyinler sırasında ayna ve içinde pamuk parçacıkları bulunan su kâsesi kullanılır. Ruhlara un ve undan yapılmış yiyeceklerle boynuzlu küçükbaş hayvan veya piliç kurban edilir. Âyin sırasında baksı hastanın kafasını veya vücudunun büyük bir bölümünü beyaz bir bezle örter ve hastanın üzerine kurban kanı ile karıştırılmış bir yağ serper. Ardından kötü ruhların kötülük yapma yeteneklerine göre onların zararlarını önlemek amacıyla ip üzerine düğümler atıp cinleri etkisiz duruma getirir.

Yeni Şamanizm (Neochamanisme). Günümüzde Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkan bu hareketin temelini Avrasya Şamanizmi oluşturur. Hamayon, üç asır önce Avrasya'ya gelen hıristiyan misyonerler tarafından tüccar ve seyyahlar yoluyla Kuzey Asya steplerinden Batı'ya aktarılan Şamanlığın önceleri şeytanla özdeşleştirildiğine, ardından hekimlikle ilişkilendirildiğine ve son gelinen noktada ise idealleştirildiğine dikkat çekmektedir. Bilhassa Aydınlanma dönemi bilginlerinin çoğuna göre şamanlar yok edilmesi gereken şarlatanlar, Şamanlık da akıl dışı davranışın bir modelidir. Buna karşı J. Herder, W. von Goethe ve V. Hugo gibi bazı yazarlar şamanı “dinî

duyguları terennüm eden bir virtüoz” diye tanımlamıştır. Eliade’ın Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase adlı eserinin yayımlanmasının ardından (Paris 1951) Şamanizm Batı’da yeniden değerlendirilmiş, 1960’tan sonra özellikle Kuzey Amerika’da Şamanizm’le ilgili yeni bir dönem başlamıştır. Buna paralel olarak Yeni Şamanizm ya da Şehir Şamanizmi (chamanisme urbain) diye adlandırılan yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Carlos Castaneda’nın çalışmaları önemlidir. Castaneda, Şamanizm’e Eliade’in akademik bakış açısından farklı bir anlayış getirmiştir. Buna göre Şamanizm, taraftarlarına özgürlük kazandırma, kötü ruhların yokluğunu kabul etme gibi esaslara dayanmaktadır. Herkes kendinin şamanı olmalıdır düşüncesi üzerine kurulan Yeni Şamanizm, tutarlı bir hareket olmayıp farklı semantiği ve sayısız fraksiyonları ile karmaşık bir fenomendir. Yeni Şamanizm hareketinde Eliade ile Castaneda’nın fikirlerinin bir sentezini yapmaya çalışan, Foundation for the Shamanic Studies’in (FSS) kurucusu olan ve Michel J. Harner ile Dream Change Coalition (DCC) organizasyonunu oluşturan John Perkins ve Bernardo Peixoto’yu da zikretmek gerekir. Yeni şamanistler arasında ayrıca Yeniçağ (New Age) akımına bağlı gruplar, çevreciler, feministler ve yeniden tabiata dönmeyi hedefleyen gruplar yer alır. Bu anlamda Yeni Şamanizm, postmodern felsefe doğrultusunda içinden çıktığı gelişmiş endüstri toplumlarına dogmaları, kurumları, ibadetleri olmayan, herkesin kendi mitini yaratabileceği bir din sunmayı amaçlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Radloff, Versuch, II, 476-477; M. Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase, Paris 1951; a.mlf., Traité d’histoire des religions, Paris 1974, s. 62-66; Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi (haz. İsmail Aka - Kâzım Yaşar Kopraman), İstanbul 1976, s. 116-124; A. Molnar, “Qam, Yatcı and Bügü: Notes on Old Turkic Shamanism”, V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi, Tebliğler: I. Türk Dili, İstanbul 1985, I, 197-204; Hikmet Tanyu, İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, İstanbul 1986, s. 45, 177; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve

Araştırmalar, Ankara 1986; S. A. Tokarev, Religiya v istorii narodov mira, Moskva 1986, s. 195-202; N. Drury, Şamanizm (trc. Erkan Şimşek), İstanbul 1989; R. N. Hamayon, La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien, Nanterre 1990; L. P. Potapov, Altaiskii Şamanizm, Leningrad 1991; A. M. Sagalaev, Uralo-Altaiskaya Mifologiya, Novosibirsk 1991, s. 90-97; E. Tryjarski, Zwyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle wierzen, Warszawa 1991, s. 223-227; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1991, VIII, 107-117, 204-208; G. V. Ksenofontov, Şamanizm ızbrannie Trudı, Yakutsk 1992; a.mlf., Les chamanes de Sibérie et leur tradition orale suivie de chamanisme et christianisme (trc. A. Michel), Paris 1998; M. Hoppal, Schamanen und Schamanismus, Augsburg 1994; Jean-Paul Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini (trc. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994,s. 49-65; Şükrü Uslu, Dini Pratikler Açısından Kam ve Kamlık (doktora tezi, 1997), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; P. Garrone, Chamanisme et Islam en Asie centrale: La baksylyk hier et aujourd'hui, Paris 2000; M. Perrin, Şamanizm (trc. Bülent Arıbaş), İstanbul 2001; Ünver Günay - Harun Güngör, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, İstanbul 2003, s. 137-143; Esat Korkmaz, Ansiklopedik Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2003; Yusuf Ziya Yörükân, Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm (haz. Turhan Yörükân), Ankara 2005; Harun Güngör, Türk Bodun Bilimi Araştırmaları, İstanbul 2006; V. N. Basilov, "Le chamanisme islamisé des peuples d'Asie centrale", Diogène, sy. 158, Paris 1992, s. 7-19; M. Fuad Köprülü, "Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Etkisi" (trc. Ferhat Tamir), Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 1, Ankara 1996, s. 1-8; C. Laflamme, "Les stratégies sociales des groupes néo-chamanistes occidentaux", Religiologiques, sy. 22, Montréal 2000, s. 73-83; Sâdettin Buluç, "Şaman", İA, XI, 310-335; J. Lambert, "Le chamanisme sibérien", Encyclopedie des religions, Paris 2000, s. 1226-1231.

Harun Güngör

ŞAMDAN

Arapça şem‘ (mum) kelimesinden Farsça -dân ekiyle yapılan şem‘dân > şamdan “mum taşıyıcı aydınlatma aracı” demektir. Kollarının ucundaki tablalara lamba veya kandil konulan birkaç kollu seyyar lambalıklar da halk arasında şamdan yahut çırakma / çırakman (Far. çerağ- pâ “ışık ayağı”) diye anılır. Çeşitli boyda ve biçimlerde bakır, bronz, pirinç, gümüş ve altın gibi malzemelerden yapılan şamdan

mânevî aydınlatmayı da temsil ettiği için Mûsevîlik başta olmak üzere hemen her dinde özel bir değer ve sembolik anlam taşır. Ahd-i Atîk’te, nasıl yapılacağı bizzat Rab tarafından Hz. Mûsâ’ya tarif edilen (Çıkış, 25/31-40) Menora adındaki yedi kollu kutsal şamdan halen İsrail Devleti’nin armasında yer almakta ve Kudüs’te Knesset’in önünde devâsâ bir örneği bulunmaktadır. Şamdan kiliselerde sunağın üstüne konulmakta, âyinler sırasında çömezler tarafından elde taşınmakta ve Paskalya âyininde büyük Paskalya mumu tören sırasında özel şamdanına takılmış vaziyette getirilip götürülmektedir. İslâmiyet’te sembolik bir değeri olmamakla birlikte önceleri mihrabın iki yanına konulan bir aydınlatma aracı iken zamanla camilerin vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiş ve elektiriğin günlük hayata girmesinden sonra da tepesine mum yerine ampul takılarak yine mihrabın yanlarına ve kıble duvarı dibindeki eski yerlerine konulmuştur. Daha çok selâtin camilerinde bulunan büyük şamdanlar, Berat geceleri sabaha kadar kılınan Berat namazı boyunca sürekli ışık vermesi amacıyla yakılan ve Berat mumu denilen, 1-2 m. uzunluğundaki kalın mumların dikilmesi içindir.

İslâm dünyasında günümüze ulaşmış en eski şamdanlar ters havan veya çan şeklini andıran tiptedir. Bu tür şamdanlar, gövde ile onun üstüne -eriyen mumun aşağı damlamasını önlemek için-konulan tepsi şeklindeki bir tablanın ortasına oturtulmuş silindirik bir boynun devamı olan mum dikilecek yuvadan meydana gelir. Bunların üzerine maden sanatının kakma, kazıma, dövme, delme gibi farklı süsleme teknikleri uygulanmıştır. En eski örneklerden biri Keir Collection’da yer alan, Büyük Selçuklu dönemi İran’ına ait, XI veya XII. yüzyıl yapısı, 9 cm. yüksekliğindeki bronzdan

mâmul, Nîşâbur menşeli minyatür bir şamdandır (Fehérvári, s. 85, lv. 34b). Boston Museum of Fine Arts'taki Sultan Sencer'in kûfî kitâbeli, 531 (1137) tarihli gümüş bir şamdanı 45 cm. yüksekliktedir ve gövdesiyle boyun kısmı üç dilimli kemer frizleri ve bitki motifleriyle süslenmiştir (Erginsoy, s. 148-149). Aynı müzede bulunan benzer pirinç şamdan 621 (1224) tarihlidir ve nesih kitâbesinden eseri yapan ustanın Zekî'nin kalfası Musullu Ebû Bekir b. Hâc Celdek olduğu anlaşılmaktadır. XIV. yüzyılın başlarına kadar yapımı sürdürülen bu tür şamdanlar arasında maden sanatında bir ekol oluşturan Musul ve çevresi ustalarına ait örneklerin önemli bir yeri vardır. Kahire İslâm Sanatları Müzesi'nde korunan 668 (1269-70) tarihli (Envanter nr. 1657) bronz şamdanın ustası Muhammed b. Hasan da Musulludur (Mayer, s. 68). Bu tür şamdanların çini ve seramik olanlarına da rastlanır. Yine Selçuklu devrine ait, XII. yüzyıl sonu veya XIII. yüzyıl başlarına tarihlenen, bazıları delik işi, bazıları kazıma tekniği süslemeli bir grup şamdanın boğumlu sütun şeklindeki gövdeleri üç hayvan ayağı üzerine oturtulmuştur. Boyları 45-72 cm. arasında değişen bu türlerin tepe kısmında genellikle ortasında mumun saplanacağı bir iğnenin yer aldığı yuvarlak, küçük bir tabla bulunmaktadır. İstanbul Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'nde XIII. yüzyıl Selçuklu, XIV. yüzyıl Memlüklü ve Osmanlı şamdanları sergilenmektedir.

Gövdesi çan şeklindeki şamdanların küçük farklarla Osmanlı döneminde devam ettiği görülmektedir. 1582 tarihli Surnâme-i Hümâyun'da (vr. 159a) yer alan şamdancı esnafıyla ilgili tasvirde aynı formda şamdanlar dikkat çeker. Surnâme-i Vehbî'de de mumcu esnafının geçişinde ve sunulan hediyeler arasında aynı tür şamdanlar vardır (Atıl, s. 148, 179). Osmanlı sarayına bağlı imalâthaneler arasında şamdancılar "kârhâne-i şem'dânî" diye geçmektedir (Uzunçarşılı, s. 401). Osmanlı devrinde başka şekillerde de şamdanlar yapılmıştır. İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan (Envanter nr. 4017), Beylikler veya erken Osmanlı devrine ait olduğu tahmin edilen 22,5 cm. yüksekliğindeki bir şamdan, dört ejderin ortasında yer alan çift bilezikli silindirik bir gövdenin tepesine takılmış altı kenarlı mum çanağından oluşmaktadır. Bu dönemden kalma çan gövdeli bir şamdan örneğinde ise boyun kısmı birbirine dolanmış iki ejder tasvirinden meydana gelmiştir (Tulips, s. 39). Bunun XV. yüzyılın sonlarında Horasan bölgesinde yapılmış bir örneği Kahire İslâm Sanatları Müzesi'ndedir (Envanter nr. 15201). Osmanlılar fetihler sırasında Batı'dan birçok şamdan

getirmişler, son dönemlerde Batılılaşma'nın etkisiyle farklı modeller geliştirmişlerdir. Topkapı Sarayı Müzesi'nde mevcut (Hazine, Envanter nr. 7639, 7640), Sultan Abdülmecid'in tuğrasını taşıyan bir çift altın şamdan barok stilde yapılmıştır. 150 cm. yüksekliğindeki şamdanlar, 56 cm. çapında dairevî yayvan bir kaide üstünde yaprak motifli üç ayak üzerinde yükselmekte ve tekrar volüt üç ayakla uzun boyunlu bir vazo biçimi almaktadır. Vazonun ağzı dışa taşan kabartmalı çiçek şeklinde olup onun üstünde yer alan silindirik bölüm hafifçe çukur bir tabla ile son bulmaktadır. Her biri 46 kg. ağırlığındaki şamdanların üzeri Kur'an âyetlerini temsilen 6666 pırlanta ile süslenmiştir. 1273 tarihli kitâbelerinden bunların Ravza-i Mutahhara'ya hediye edilmek üzere yapıldıkları anlaşılmaktadır. Hediyeler yerlerine ulaştırılmış, ancak İngiliz işgalinden önce Medine müdafii Gazi Fahreddin Paşa tarafından trenle İstanbul'a gönderilen kıymetli eşya arasında Topkapı Sarayı Hazine Dairesi'ne intikal etmiştir.

Şamdanlar kullanıldıkları mekâna, yapıldıkları maddeye ve şekillerine göre isimlendirilir. En büyükleri üzerlerine Berat mumlarının yerleştirildiği mihrap şamdanlarıdır. 2 metreye kadar yüksekliği olan orta şamdanları evlerde, konaklarda, tekke ve türbelerde yaygın biçimde bulunur ve yerleri pek değişmez. Masa üzerine konulan birkaç kollu tipler genellikle sofra şamdanı diye anılır; bunların aplik gibi duvara tesbit edilen türlerine de rastlanır. Şamdanların kullanımını kolaylaştıran bazı yardımcı araçlar vardır. Tepedeki çanağa yerleştirilen, mumun içine dikildiği şamdan hokkası eriyen mumun akmasını engeller ve gerektiğinde çıkarılıp temizlenebilir. Ayrıca mumu söndürmeye yarayan özel makas veya saplı külâh da önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Surnâme-i Hümâyun, TSMK, Hazine, nr. 1344, vr. 159a; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, s. 401; L. A. Mayer, Islamic Metalworkers and Their Works, Geneva 1959, s. 25, 49, 54, 68, 74; G. Fehérvári, Islamic Metalwork of the Eighth to Fifteenth Century in The Keir Collection, London 1976, s. 83, 84, 85, 86, 98, 112, 113, 128, 129, 130; lv. 32a, 34a, 34b, 34c, 44, 46a,

46b, 57a; Ülker Erginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 148-149, 189-191, 223, 224, 225, 246 vd., 334, 335, 371, 372, 373, 452; Cengiz Köseoğlu, Hazine, İstanbul 1980, s. 16, 17; Tulips, Arabesques and Turbans: Decorative Arts from the Ottoman Empire (ed. Y. Petsopoulos), New York 1982, s. 37, 38, 39, 47; lv. 40, 41; Concordance to the Good News Bible (ed. D. Robinson), Suffolk 1983, s. 641; Esin Atıl, Levni ve Surname, İstanbul 1999, s. 148, 179; Nazan Ölçer v.dğr., Türk ve İslam Eserleri Müzesi,

İstanbul 2002, s. 149 vd., 170, 190; A. S. Melikian-Chirvani, "Anatolian Candlesticks: The Eastern Element and the Konya School", RSO, LIII (1985), s. 225 vd.; İ. Gündağ Kayaoğlu, "Günümüzde de Yaşamını Sürdüren Aydınlatma Araçları Kandiller", Antik Dekor, sy. 2, İstanbul 1989, s. 84, 85, 86, 87, 88, 89; SA, IV, 1862, 1863; Pakalın, III, 307, 308; Linda Komaroff, "Candlestick", EIr., IV, 751-755.

Nebi Bozkurt

ŞÂMÎ, Nizâmeddin

(نظام الدين الشامي)

(ö. 814/1411-12)

Timurlular döneminin önde gelen edip ve tarihçilerinden.

Hayatı hakkındaki bilgiler kendi eserinde, Hâfız-ı Ebrû'nun Ẕeyl-i Ẓafernâme'siyle Şerefeddin Yezdî'nin Ẓafernâme adlı eserinde bulunmaktadır. Tebriz yakınlarındaki Şenbigāzânî'de doğduğu için Şenbî, bazan da Şenb-i Gāzânî-i Tebrîzî nisbeleriyle anılır. Şâmî nisbesinin Şam'la ilgisi olmayıp Şenbî kelimesinin değişikliğe uğramış şeklidir. Celâyirli hânedanından Sultan Üveys ve Sultan Ahmed Celâyir'in hizmetinde bulundu. Timur, Sultan Ahmed Celâyir tarafından terkedilen Bağdat'a girince (20 Şevval 795 / 29 Ağustos 1393) Bağdat ahalisinden Timur'a itaat arzeden, dolayısıyla onun iltifatına mazhar olan ilk kişidir (Zafernâme [trc. Necati Lugal], s. 170). Nizâmeddîn-i Şâmî'nin (Nizâm-ı Şâmî) Timur'la ikinci karşılaşması, yine kendi anlatımına göre (a.g.e., s. 271-272) hac farîzasını eda etmek için Hicaz'a giderken Halep'te kalenin karşısındaki bir mevkiden savaşı takip ederken durumu şüpheli görülerek -Hâfız-ı Ebrû'nun naklettiğine göre Timur lehine casusluk ithamıyla-Memlüklü idarecileri tarafından tutuklandığı ve Timur'un şehri ele geçirdiği tarihte (Safer 803 / Eylül-Ekim 1400) vuku buldu. Dolayısıyla şehrin işgaline tanık oldu. Emîr Celâlü'l-İslâm tarafından kendisine takdim edilen Nizâmeddîn-i Şâmî'ye Timur ilgi gösterdi. Bu tarihten itibaren Semerkant'a dönüşüne kadar Timur'un yanından hiç ayrılmadı, seferleri sırasında kendisine refakat etti ve 1403'te Gürcüler'e ait Bertvisi Kalesi'nin muhasarasında hazır bulundu. Beylekān'daki imar faaliyetlerini ve kanalın açılışını da gördü. Timur Semerkant'a hareket ederken Şâmî'nin Tebriz'e dönmesine izin verdi. Şâmî bu tarihten sonra, Timur'un imparatorluğun batıdaki topraklarına vali tayin ettiği torunu Ömer Bahadır'ın hizmetine girdi ve 814'te (1411-12) vefat etti.

Nizâmeddîn-i Şâmî'nin en önemli eseri Ẓafernâme'dir. Timur, herhalde

Bağdat'taki ilk karşılaşmanın kendisinde bıraktığı olumlu intiba sebebiyle 804 (1401-1402) yılında Nizâmeddîn-i Şâmî'ye, hânedanının tarihine dair eserlerin yetersiz olduğunu ve kendisini tatmin etmediğini söyleyerek herkesin anlayabileceği bir üslûpla fetihlerinin tarihini yazmasını istemiş (a.g.e., s. 10-11), bunun üzerine Şâmî sade bir üslûpla eserini kaleme almıştır. Başka kaynaklardan yararlanarak kitabına Timur ve hânedanının tarihiyle başlamakla birlikte eserin 795 (1393) yılındaki Bağdat kuşatmasından Şevval 806 (Nisan 1404) tarihine kadar gelen kısmı, yazarın kendi müşahedelerine ve birinci elden kaynaklara dayanması bakımından orijinal bir kaynak sayıldığı gibi Şâhruh'un şehzadelik dönemi için de önemli bir eserdir. Müellifin 806'da (1404) tamamlayıp Timur'a takdim ettiği kitabın üzerinde "Zafernâme" adının bulunmadığı ve bu ismin torunu Ömer Bahadır'a sunulan ikinci nüshada yer aldığı belirtilir (EI2 [İng.], IX, 283). Bu nüshada çok az değişiklik yapan Şâmî girişe bazı ilâvelerde bulunmuş ve eseri Ömer Bahadır'ın övgüsüne dair bir hâtimeyle bitirmiştir. Ẓafernâme'ye Hâfız-ı Ebrû tarafından bir zeyil yazılmıştır (Ẕeyl-i Ẓafernâme-i Şâmî, ed. Felix Tauer, Prague 1932; nşr. Behmen Kerîmî, Tahran 1328 hş.). Felix Tauer, Ẓafernâme'nin İstanbul, Paris ve Londra kütüphanelerindeki nüshalaryla Hâfız-ı Ebrû'nun Şâmî'nin kitabından faydalanarak hazırladığı Zübdetü't-tevârîḫ-i Baysungurî adlı eserini karşılaştırıp tenkitli neşrini yapmıştır (Ẓafarnāma, histoire des conquètes de Tamerlan intitulée Ẓafarnāma par Niẓāmuddīn Šāmī avec des additions empruntées au Zubdatu-t-tawārīḫi Bāysungurī de Ḥafiẓ-ı Abrū, I-II, Beyrut 1937; Prague 1937-1956). Necati Lugal eseri aynı adla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1949, 1987). Hâfız-ı Ebrû ve Şerefeddin Yezdî gibi müellifler tarafından dönemin en seçkin edipleri arasında gösterilen Nizâmeddîn-i Şâmî'nin iki eserinden daha bahsedilmektedir. Bunlardan biri Riyâżü'l-mülûk fî riyâżâti's-sülûk olup Celâyirli Sultan Üveys'e sunulmuştur. Kitap, İbn Zafer'in Sülvânü'l-muṭâʿ fî ʿudvâni'l-etbâʿ adlı eserinin bazı ilâve ve değişikliklerle Farsça'ya yapılmış tercümesidir. İkincisi Bilevher ve Bûzesf'tir. Nizâmeddîn-i Şâmî, destanî mahiyette bir eser olan ve eskiden Arapça'dan Farsça'ya çevrilen bu kitabı özetleyip Celâyirli Sultan Ahmed'e takdim etmiştir (Safâ, Edebiyyât, IV, 477-478; Dihhudâ, XIII, 19953).

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 10-11, 170, 271-272; Şerefeddin, Ẓafernâme (Urumbayev), s. 919; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, III, 547-548; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 998; Browne, LHP, III, 361-362; a.mlf., Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1339 hş., s. 493-494; Storey, Persian Literature, I/1, s. 278-279; Safâ, Edebiyyât, IV, 476-480; a.mlf., Gencîne-i Süḫan, Tahran 1362 hş., V, 152-160; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġūl ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 218; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 244; F. Tauer, "Timurlular Devrinde Tarihçilik" (trc. Ahmet Ateş), TTK Belleten, XXIX/113 (1965), s. 50-52; A. K. S. Lambton, "Early Timurid Theories of State: Hāfız Abrū and Nizām al-Dīn Sāmī", BEO, XXX (1978), s. 1-9; P. Jackson, "S̲h̲āmī, Nizām al-Dīn", EI^{2} (İng.), IX, 283; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 19953.

Gülay Öğün Bezer

ŞÂMÎ, Şemseddin

(شمس الدين الشامي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfiî (ö. 942/1536)

Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd adlı eseriyle tanınan âlim.

Dımaşk'ın Sâlihiye semtinde dünyaya geldi. Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Mısır'a giderek Kahire'deki Berkūkıyye Medresesi'nde müderrislik yaptı. Eserlerindeki bilgilerden, kendisinden "şeyhimiz" diye söz ettiği Süyûtî başta olmak üzere Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Şâhin b. Abdullah el-Halvetî, Şücâüddin Ömer b. Abdullah el-Halvetî, Muhammed eş-Şâmî gibi âlimlerle Mısır'ı ziyaret eden ulemâdan faydalandığı anlaşılmaktadır. Döneminin önemli âlimlerinden sayılan ve çok sayıda öğrenci yetiştiren Şemseddin eş-Şâmî 14 Şâban 942'de (7 Şubat 1536) Kahire'de vefat etti. Şâmî'nin ilim sahibi ve faziletli bir kişi olup zâhidâne bir hayatı benimsediği, teklif edilen görev ve ihsanları kabul etmediği, çevresinde bulunan herkese yardım etmeye çalıştığı belirtilmektedir. Hiç evlenmemiş ve tamamen ilimle meşgul olmuştur. Şâfiî mezhebine mensup olan Şâmî'nin Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair kitap yazmış olması dolayısıyla Hanefî olduğu ileri sürülmüşse de (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 236) bu doğru değildir.

Eserleri. 1. Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti ḫayri'l-ʿibâd (es-Sîretü'ş-Şâmiyye). Hz. Peygamber'in siyer ve megāzîsiyle ilgili en hacimli ve en kapsamlı eserlerden biri olup hadis, siyer, fıkıh, lugat,

ensâb ve tabakat kitaplarından oluşan 300'den fazla kaynaktan yararlanılarak kaleme alınmıştır. Resûl-i Ekrem'in gazve ve seriyyelerinden ahlâkına, hilye, şemâil ve hasâisinden mûcizelerine, ailesi ve akrabalarından devlet başkanlığına, ibadet ve davranışlarından sahip olduğu çeşitli eşyaya kadar bütün hayatının anlatıldığı eser 100'den fazla ana başlık ve 1000 civarında alt başlıktan oluşmaktadır. Mevzû hadisleri eserine almadığını

kaydeden, olayları anlatırken Kur'an âyetlerini ve esbâb-ı nüzûlü dikkate alan Şâmî her bölümün sonunda âyet, hadis ve şiirlerde yer alan garîb kelimeleri açıklar. Bazan tartışmalı ve birbiriyle çelişkili görünen rivayetleri uzlaştırmaya çalışır. Resûl-i Ekrem'in doğum tarihiyle ilgili ayrıntılı bilgi verir ve daha sonra düzenlenmeye başlanan mevlid törenlerinin geçmişte ve kendi zamanındaki durumuna temas eder. Buna göre Resûlullah'ın dünyaya gelmesinden dolayı sevinmek, onun doğum gününde fakirlere yardımda bulunmak, ona dair şiirler okumak, kısacası mevlid kutlamaları güzel bir gelenektir (Şâmî, I, 439-454). Mustafa Abdülvâhid ve arkadaşları tarafından neşredilen eser (I-XII, Kahire 1407-1417/ 1986-1997) Türkçe'ye çevrilmiştir (Peygamber Sallallahu Aleyhi Vesellem Külliyatı, trc. Halil İbrahim Kaçar v.dğr., I-XIII, İstanbul 2003-2004). Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn fî sîreti'l-emîni'l-meʾmûn adlı eserini Şâmî'nin kitabıyla İbn Seyyidünnâs'ın ʿUyûnü'l-eser'ini ihtisar ederek meydana getirmiştir. 2. Ezvâcü'n-nebî. Hz. Peygamber'in evlilik hayatı, hanımları ve çocuklarına dair olan eserin tamamına yakın kısmı Sübülü'l-hüdâ'nın "Hz. Peygamber'in Hanımları" (XII, 13-162) bölümünden oluşmaktadır. Sadece altıncı ve yedinci bölümlere bazı küçük ilâveler yapılmış, diğer bazı bölümlere de Resûl-i Ekrem'in hanımlarının faziletiyle ilgili rivayetler eklenmiştir (Ezvâcü'n-nebî, s. 188-192, 205, 211, 226-227) (nşr. Muhammed Nizâmeddin el-Füteyyih, Medine 1413/ 1992). 3. ʿUḳūdü'l-cümân fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân. Hanefî mezhebinin oluşum ve gelişimiyle birlikte Ebû Hanîfe'nin hayatını anlatan, görüşlerinin eleştirisini içeren ve yapılan eleştirilere cevap veren eserlerden biridir (nşr. Muhammed Molla el-Efgānî, Mekke 1398-1399). İbn Hacer el-Heytemî, el-Ḫayrâtü'l-ḥisân fî menâḳıbi'l-İmâmi'l-Aʿẓam Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân adlı eserini bu kitaptan faydalanarak kaleme almıştır. 4. el-Âyâtü'l-ʿaẓîmetü'l-bâhire fî miʿrâci seyyidi ehli'd-dünyâ ve'l-âḫire (Yûsuf el-Iş, s. 36). 5. el-Fażlü'l-mübîn fi'ṣ-ṣabri ʿinde faḳdi'l-benâti ve'l-benîn (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4918/2; Âtıf Efendi Ktp., nr. 594). 6. el-İtḥâf bi-temyîzi mâ tebiʿa fîhi'l-Beyżâvî ṣâḥibe'l-Keşşâf (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1182, vr. 7b-10b; Köprülü Ktp., nr. 7, vr. 1a-6a).

Şemseddin eş-Şâmî'nin diğer eserleri de şunlardır: Maṭlaʿu'n-nûr fî fażli'ṭ-Ṭûr ve ḳamʿu'l-muʿted(muʿannid)i'l-kefûr, İtḥâfü'l-erîb bi-ḫulâṣati'l-eʿârîb, İtḥâfü'r-râġıbi'l-vâʿî fî tercemeti Ebî ʿAmr el-Evzâʿî, Tafṣîlü'l-istifâde fî beyâni kelimeteyi'ş-şehâde, el-Câmiʿu'l-vecîzü'l-ḫâdim li-

luġāti’l-Ḳur᾽âni’l-ʿazîz, el-Cevâhirü’n-nefâ᾽is fî taḥbîri Kitâbi’l-ʿArâ᾽is, Refʿu’l-ḳadri ve mecmûʿu’l-fütüvve fî şerḥi’ṣ-ṣadri ve Ḫâtemi’n-nübüvve, Şerḥu’l-Âcurrûmiyye fi’n-naḥv, ʿAynü’l-iṣâbe fî maʿrifeti’ṣ-ṣaḥâbe, el-Fetḥu’r-raḥmânî fî şerḥi ebyâti’l-Cürcânî, el-Fevâ᾽idü’l-mecmûʿa fi’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa, Keşfü’l-lebs fî reddi’ş-şems, Mürşidü’s-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, en-Nüket ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik, en-Nüketü’l-mühimmât fi’l-kelâm ʿale’l-ebnâ᾽i ve’l-benîn ve’l-benât, Vücûbü fetḥi hemze inne ve kesrihâ ve cevâzü’l-emreyn (eserleri için ayrıca bk. İbnü’l-İmâd, VIII, 251; Ezvâcü’n-nebî, neşredenin girişi, s. 11-13; Brockelmann, GAL, II, 392; Suppl., II, 415-416).

BİBLİYOGRAFYA

Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, I, 1, 7-85, 439-454; II, 565-567; XII, 13-162; a.mlf., Ezvâcü’n-nebî (nşr. M. Nizâmeddin el-Füteyyih), Medine-Beyrut 1413/ 1992, s. 188-192, 205, 211, 226-227; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 11-13; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 193, 204; II, 977, 1155, 1260; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 250-251; Brockelmann, GAL, II, 392; Suppl., II, 415-416; Yûsuf el-Iş, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: Târîḫ ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1366/1947, s. 36; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 236; Kehhâle, Muʿcemü’l-mü᾽ellifîn, XII, 131-132; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-mü᾽erriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 287-288; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 1062-1064.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

ŞÂMİL

(bk. ŞEYH ŞÂMİL).

eş-ŞÂMİL

(الشامل)

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) kelâma dair eseri.

Tam adı eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn'dir. Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüshası Helmut Klopfer tarafından bulunup incelenmeden önce eser Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ahmed et-Tayyibî'ye nisbet edilmekteydi. Ancak Cüveynî'nin eserde kendi adını zikretmesi ve el-İrşâd adlı kitabında eş-Şâmil'e atıflar yapması eserin Cüveynî'ye ait olduğunu ortaya koymaktadır (eş-Şâmil, nşr. Klopfer, neşredenin girişi, s. 6-7). el-İrşâd'ın eş-Şâmil'in muhtasarı olduğu

söylenmiştir (el-İrşâd, nşr. M. Yûsuf Mûsâ, neşredenin girişi, s. "s"). Eldeki metinlerin mukayesesinden böyle bir hükme varılması mümkün olmakla birlikte el-İrşâd'da eş-Şâmil'e atıfta bulunulmasına bakarak müellifin derslerinde okutmak amacıyla önce el-İrşâd'ı yazdığı, ardından daha tatminkâr bir eser olarak eş-Şâmil'i kaleme aldığı düşünülebilir.

eş-Şâmil'in, neşrinde esas alınan Köprülü Kütüphanesi nüshası baş taraftan kırk varak kadar eksiktir. Richard M. Frank bu kısmı İran nüshasına dayanarak yayımlamıştır (aş.bk.). Kitabın mukaddimesinde belirtildiğine göre kendisinden orta hacimde bir eser yazması istenen Cüveynî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin el-Lüma'ına Bâkıllânî tarafından yapılan şerhi esas alarak eş-Şâmil'i telif etmiştir. Müellif daha sonra eş-Şâmil'in zor anlaşılan kısımlarını açıklamak, kısa tutulmuş konuları genişletmek, ayrıca bazı bölüm ve meseleler eklemek suretiyle yeni bir eser kaleme alacağını belirtmektedir. eş-Şâmil'in mevcut nüshalarında başlıksız olan birinci bölümü başta aklî istidlâl (nazar) olmak üzere deliller bahsi, âlemin hudûsu, Allah'ın varlığının ispatı ve yaratılmışlara benzemeyişi konularını içerir. Bölümün ilk bahsi kelâm ilminde bilgi vasıtalarından olan aklî istidlâle ayrılmıştır. Burada nazar yönteminin isabetli bir bilgi vasıtası olduğu ileri sürülüp karşı fikirler eleştirilmiş, ardından Mu'tezile kelâmcıları tarafından hâdis kabul edilen irade sıfatı ve ilâhî fiillerin zatla münasebeti üzerinde

durulmuştur. Ardından zatla temel vasıfları arasındaki münasebet çerçevesinde had (tarif) terimi ele alınmış, delil bahsine geçilerek duyular ötesi âlemin duyulur âlemle kıyaslanması hususu tartışılmıştır (eş-Şâmil, nşr. R. M. Frank, neşredenin girişi, s. 60-74). Daha sonra ilim kavramının tanımı, mahiyeti ve çeşitleri incelenmiştir (R. M. Frank'ın neşrini gerçekleştirdiği metin burada sona ermektedir. s. 3-97). eş-Şâmil'in Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından yayımlanan bölümünde nazarın sahih ve fâsid olanı, mârifetullah için aklî istidlâlde bulunmanın gerekliliği hakkında çeşitli kelâm âlimlerinin düşünceleri zikredilmiş ve Eş'arî mezhebinin görüşlerinin tercihe şayan yönü anlatılmıştır. Bölümün ikinci konusu Allah'ın varlığının ispatına zemin hazırlayan âlemin yaratılmışlığı olup burada yaratılmışlığın alt yapısını oluşturan "şey"in mahiyeti, ma'dûm ve cevherle ilgili çeşitli meseleler ele alınmış, ardından arazların ispatı, yaratılmışlığı ve cevherlerin arazlardan ayrı olamayacağı konusuna yer verilmiştir. Daha sonra Allah'ın varlığının ispatı için istidlâlin yanı sıra zaruri ve bedîhî bilgilere de başvurup vurmama hakkındaki anlayışlara değinilmiş, bu hususta Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bazı eleştirilere cevap verilmiştir.

eş-Şâmil'in ikinci bölümü Allah'ın birliği konusuna ayrılmıştır. Burada vâhid ve tevhid kelimelerinin mânaları üzerinde durulduktan sonra vahdâniyyetin ispatı için "temânu'" delili ayrıntılı biçimde anlatılmış, ardından Mu'tezile'nin söz konusu delile yönelik eleştirileri cevaplandırılmış, yine Mu'tezile'nin düzenlediği vahdâniyyet istidlâlleri tenkit edilmiştir (eş-Şâmil, nşr. Neşşâr v.dğr., s. 352-401). Daha sonra cismin mâna ve nitelikleri, kadîm olan bir varlığın cisim olamayacağı ve Müşebbihe'nin ileri sürdüğü deliller üzerinde durulmuştur. Müellif, açıklamalarında sıkça kullandığı ekvân (kevn) kelimesiyle hareket, sükûn, içtimâ, iftirak ve mümâsse arazlarını kastettiğini söyleyerek bunun sebebini açıklamış, Nazzâm'ın "tafra" anlayışını eleştirmiştir. Ardından cevherin kendi varlığından ayrı düşünülebilecek bir ağırlığının (bir tür özgül ağırlık) olup olmadığı, eğer varsa bunun altı yönden birine doğru hareketinin kendinden mi yoksa Allah'ın bazı arazlar (ekvân) yaratmasıyla mı mümkün olduğu konusuna yer verilmiş, halâ ve melâ meselesine kısaca değinildikten sonra Cenâb-ı Hakk'ın arş vb. mekânlardan ve herhangi bir yönde bulunmaktan münezzeh olduğu hususu etraflıca tartışılmıştır. İlâhî zâtın hâdislere mahal teşkil etmeyeceği ve ezelde hâlikıyetle

nitelendirilemeyeceği gibi bazı konulara temas edilmiş, Kur'an'da ve Sünnet'te yer alıp zâhirî mânalarıyla Allah'ın sıfatları hakkında yaratılmışlık fikrini akla getiren nasların te'viline geçilmiştir (a.g.e., s. 543-570). Bu nasların ve yorumlarının kısaltılmış şeklinin müellife ait el-İrşâd'da da bulunduğu görülmektedir (a.g.e., s. 155-164). Bu arada eserde hıristiyanların tevhidle bağdaşmayan anlayışları eleştirilmiştir. İkinci bölüm Allah'ın varlığı ve bazı sıfatları hakkında yapılan açıklamalarla sona ermektedir.

Üçüncü bölümü "Kitâbü'l-ʿİlel" teşkil eder. Burada önce sıfatla mevsuf arasındaki münasebeti ilgilendiren ahvâl teorisi üzerinde durulmuş, ardından illetler bahsine geçilmiştir. Müellif, bir önceki bölümün sonunda Cenâb-ı Hakk'ın "hay, alîm, kadîr ..." sıfatlarının yanı sıra "hayat, ilim, kudret ..." sıfatlarının da bulunduğunu, bu hususun kelâm ilminin özünü teşkil ettiğini belirtmiş ve bu konuyu ilel bölümünde anlatacağını ifade etmişti. Kelâm ilminde bu sıfat gruplarından birincisine mânevî sıfatlar denilmiş, bunlar hem Sünnî hem Mu'tezilî kelâmcıları tarafından kabul edilmiştir. Mâna sıfatları adı verilen ikinci grubu ise Mu'tezile mensupları benimsememiştir. Onlara göre birer müstakil mâna olan bu sıfatlar taaddüd-i kudemâya, dolayısıyla tevhid ilkesinin zedelenmesine yol açmaktadır (bk. SIFAT). Cüveynî müstakil mâna denilen kök sıfatları (hayat, ilim, kudret ...) illet, onlar yoluyla sabit olan mânevî sıfatları da (hay, alîm, kadîr ...) ma'lûl kabul etmekte ve illet olmadan ma'lûlün bulunmasını imkânsız görmektedir. Bu bakış açısından hareket edilen bölümde sıfat-hal ilişkisinden sonra illet-ma'lûl-hüküm münasebetleri üzerinde ayrıntılı biçimde durulmuştur. Eserin son cümlelerinden ilel bahsinin bitmediği anlaşılmaktadır.

eş-Şâmil'e ait eldeki metin eserin birinci cüzü olup müellif, metnin ikinci bölümünün bitiminde ilel bahsinin ardından ahkâmü'l-ulûm konusuna başlayacağını, kader mevzuunu da müstakil bir başlık altında işleyeceğini belirtmektedir (a.g.e., s. 625).

Bu plana göre mevcut metnin kelâm ilminin ilâhiyyât bölümünü teşkil ettiği söylenebilir. Eserin muhtevası el-İrşâd'la mukayese edildiğinde nübüvvet ve sem'iyyât bölümlerinin elde bulunmadığı ortaya çıkar.

İçerdiği çok sayıdaki atıftan anlaşılacağı üzere (a.g.e., s. 723) eş-Şâmil'in telifinde Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin eserlerinden geniş ölçüde faydalanılmıştır. Esasen müellif eserin mukaddimesinde bu hususu belirtmekte, kitabın üçüncü bölümünün sonunda (a.g.e., s. 716) bu bölümün telifinde Bâkıllânî'nin el-ʿİlel adlı eseriyle onun diğer kitaplarından yararlandığını söylemektedir. Cüveynî'nin Ebû İshak el-İsferâyînî'ye de sık sık atıflar yaptığı görülür. Eserin hemen her konusunda başta Ebû Hâşim el-Cübbâî olmak üzere Mu'tezile kelâmcılarına eleştiriler yöneltilmiştir. Cüveynî eserinde çok yönlü aklî istidlâllerde bulunmuş, farklı telakkileri zikrederek bunların yanlış ve doğru taraflarını belirtmiş, bu özellikleriyle eser kelâm literatürünün zengin bir kaynağı olmuştur. eş-Şâmil'in, eski Yunan düşüncesinin etkisi altında gelişen İslâm felsefesinin kelâma alınmasından önceki dönemin en tatminkâr eseri olduğu söylenebilir. Kitap, hem hacim hem istidlâl seviyesi bakımından Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Tebṣıratü'l-edille'sinin dengi sayılabilir. Ancak Tebṣıratü'l-edille plan, tertip ve ifade tekniği açısından daha gelişmiştir.

eş-Şâmil'in bilinen ilk nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 826). Helmut Klopfer, tesbit ettiği bu nüshanın birinci bölümünü başarılı sayılmayan bir çalışma ile yayımlamıştır (vr. 1a-102a; Kahire 1960-1961, 1988-1989). Aynı nüshanın tamamı Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn ve Süheyr Muhammed Muhtâr tarafından neşredilmiştir (İskenderiye 1969). Her ne kadar nâşirler Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye nüshasını (İlmü'l-kelâm, nr. 1290) esas aldıklarını, bunun Bâbıâli'de Şehbâl fotoğrafhanesinde istinsah edildiğini (fotoğrafının çekildiğini) söyleyip Köprülü nüshasına ulaşamadıklarını kaydediyorlarsa da (eş-Şâmil, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr., neşredenin girişi, s. 83-85), verdikleri bilgilerden ve yapılan karşılaştırmalardan, onların da esas aldıkları nüshanın Köprülü nüshası olduğu anlaşılmaktadır. 620 sayfadan meydana gelen basılmış metnin sadece ilk 245 sayfasında görülen ikinci nüshanın farkları Klopfer neşrinde yanlış veya değişik okumalardan kaynaklanan farklardır. R. M. Frank, Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 350) diğer bir yazmanın Köprülü nüshasında eksik olan baş tarafını tahkik etmiş ve bu kısım, S. Celâleddin Müctebâvî tarafından tercüme edilen Farsça bir girişle birlikte (eş-Şâmil, nşr. Frank, neşredenin girişi, s. 3-97) yayımlanmıştır (Tahran 1360 hş. [1981]). eş-Şâmil'in Ali Sâmî en-Neşşâr baskısından kopya edilen bir neşri daha gerçekleştirilmiştir (nşr. Abdullah Mahmûd

Muhammed Ömer, Beyrut 1420/1999).

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. H. Klopfer), Kahire 1988-89, neşredenin girişi, s. 6-7; a.e. (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, tür.yer., ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 83-85; a.e. (nşr. R. M. Frank), Tahran 1360 hş./1981, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-97; a.mlf., el-İrşâd (nşr. M. Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd), Kahire-Bağdad 1369/1950, s. 155-164, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. "s"; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1024; Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, el-Cüveynî İmâmü'l-Ḥaremeyn, Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme), s. 81-85; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 285-286.

Bekir Topaloğlu

ŞAMLÛ, Ahmed

(أحمد شاملو)

(1925-2000)

İranlı modern dönem şairi.

12 Aralık 1925’te Tahran’da doğdu. Kâbil asıllı bir Türk ailesine mensuptur. Subay olan babası Haydar-ı Şamlû’nun görevi sebebiyle çocukluk dönemini Reşt, Zâhidân, Şîraz, Bircend, Meşhed ve İsfahan başta olmak üzere çeşitli şehirlerde geçirdi; ilk ve orta öğrenimini buralarda, liseyi Tahran’da tamamladı (1946). Bu arada siyasî görüş ve faaliyetleri sebebiyle 1944’te müttefiklerce tutuklanıp Reşt’teki Sovyet hapishanesine gönderildi, bir süre hapis yattıktan sonra serbest bırakıldı. 1947’de ilk şiir kitabı olan Âhenghâ-yi Ferâmûş-şode’yi neşretti. Bu arada Süẖan-ı Nev ve Revzene dergilerinin yayın kurullarında çalıştı. Âteşbâr dergisinin başyazarlığını üstlendiği 1952’den itibaren iki yıl Macaristan elçiliği kültür müşavirliği görevinde bulundu. İran’a döndüğünde yine siyasî faaliyetlerinden dolayı 1954 yılında tutuklanarak on dört ay hapis yattı. 1957’de Bâmşâd dergisinin, ardından Iṭṭılâʿât-ı Mâhâne’nin başyazarlığına getirildi. Daha sonra sinemaya yönelen Şamlû, Sîstan ve Belûcistan belgesellerini hazırladı, çeşitli senaryolar yazdı. 1961’de Kitâb-ı Hefte’nin başyazarlığını yaptı. 1967’de haftalık Hûşe dergisinin kültür ve edebiyat bölümünün editörlüğüne getirildi. 1972’de tedavi amacıyla Almanya’ya, 1976’da Pen Club’un daveti üzerine Amerika Birleşik Devletleri’ne gitti. 1977’de siyasî sebeplerle Amerika Birleşik Devletleri’nde bir yıl ikamet etti. 1978’de İran Yazarlar Merkezi Yönetim Kurulu üyeliğine seçildi. 1988’de II. Uluslararası Edebiyat Kongresi dolayısıyla Almanya’ya davet edildi. Değişik Avrupa ülkelerinde katıldığı kültürel ve edebî faaliyetlerin ardından İran’a döndü. 1990’da Amerika’da çeşitli edebî etkinliklerde bulunan Şamlû, Berkeley Üniversitesi’nde misafir öğretim üyesi olarak bir dönem çağdaş İran edebiyatına dair dersler verdi. Human Rights Watch’ın “Free Expression” ödülünü aldı. 1994 yılında Kanada Toronto Üniversitesi’nde kendi adına düzenlenen kongreye katıldı. Uzun zamandan

beri süren hastalığının ilerlemesiyle 1997'de sağ bacağı kesilen Şamlû 23 Temmuz 2000 tarihinde Tahran'da vefat etti.

Ahmed-i Şamlû, çağdaş Fars şiirinde "şi'r-i sepîd (beyaz şiir: vezinsiz ve kafiyesiz şiir) diye bilinen, aynı zamanda "şi'r-i Şâmlûyî" adı da verilen tarzın öncüsü ve sosyal içerikli şiirin güçlü simalarındandır. Şiirlerini "İ. Bâmdâd, İ. Subh, Bâmdâd" mahlaslarıyla yazan Şamlû roman, hikâye ve tiyatro dallarında da eser vermiş, klasik metin tashihiyle uğraşmış, yabancı dillerden hikâye, roman ve şiir çevirileri yapmış, çeşitli konularda makaleler yazmıştır. Ayrıca kendi şiirleri başta olmak üzere Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Nîmâ Yûşîc'in şiirlerini seslendirdiği kaset çalışmaları vardır. Şiirleri bazı dillere çevrilmiş, hayatı boyunca üzerinde çalıştığı, halk dilindeki kelime, deyim ve argo söyleyişleri derlediği Kitâb-ı Kûçe adlı sözlüğü büyük ilgi görmüştür.

Eserleri. Şiir Kitapları: Âhenghâ-yi Ferâmûş-şode (Tahran 1326/1947, 1330/ 1951), Kaṭʿnâme (Tahran 1330/1951),

Âhenhâ ve İḥsâs (Tahran 1332/1953), Hevâ-yi Tâze (Tahran 1336/1957), Bâġ-ı Âyîne (Tahran 1339/1960), Âydâ der Âyîne ve Laḥẓahâ ve Hemîşe (Tahran 1343/ 1964), Âydâ: Dıraẖt ve Ḫancer ve Ḫâṭıre (Tahran 1344/1965), Ḳoḳnûs der Bârân (Tahran 1345/1966), Merṡiyehâ-yi Ḫâk (Tahran 1348/1969), Şükûften der Mih (Tahran 1349/1970), İbrâhîm der Âteş (Tahran 1352/1973), Deşne der Dîs (Tahran 1356/1977), Terânehâ-yi Kûçek-i Ġurbet (Tahran 1359/1980), Medâyiḥ-i Bîşile (Stockholm 1371/1992), Der Âstâne (Tahran 1376/1997), Ḥadîs̱-i bî-Ḳarârî-yi Mâhân (Tahran 1379). Mensur Eserleri: Zîr-i Ḫayme-i Gor Girifte-i Şeb ve Zen-i Poşt-i Der-i Maġribî (hikâye, Tahran 1335/1956), Derhâ ve Dîvâr-ı Büzürg-i Çîn (hikâye, piyes, senaryo denemeleri, Tahran 1352/1973), Kitâb-ı Kûçe (I-V, Tahran 1357-1376/1978-1997, 1378/ 1999; eserlerinin bir listesi ve muhtevaları için bk. Kırlangıç, I/3 [2001], s. 157-171). Şamlû hakkında birçok çalışma yapılmış, eserleri defalarca basılmış, şiir ve hikâyelerinden seçmeler yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Hüseyin Muhammedî, Ferheng-i Telmîḥât-i Şiʿr-i Muʿâṣır, Tahran 1372 hş., s. 64; M. Bâkır Bürkāî, Süḫanverân-ı Nâmî-yi Muʿâṣır, Tahran 1373 hş., I, 472, 473; İsmâil Hâkimî, Edebiyyât-ı Muʿâṣır-ı Îrân, Tahran 1373 hş., s. 125-126; Pervîn Şekîbâ, Şiʿr-i Fârsî ez Âġāz tâ İmrûz, Tahran 1373 hş., s. 402; Niyâz Ya‘kūbşâhî, Âşıḳānehâ, Tahran 1373 hş., s. 78; Abdülalî-yi Destgayb, Naḳd-i Âs̱âr-ı Aḥmed-i Şâmlû, Tahran 1373 hş.; Takī-yi Pûrnâmdâriyân, Sefer der Mih: Teʾemmülî der Şiʿr-i Aḥmed-i Şâmlû, Tahran 1374 hş.; Hasan Alî Muhammedî, Ez Bahâr tâ Şehriyâr, Tahran 1375 hş., s. 538; Cihânbahş Nevrûzî, Edebiyyât-ı Muʿâṣır, Tahran 1375 hş., s. 311, 312; Hicabi Kırlangıç, “Ahmed-i Şâmlu, Hayat Hikâyesi ve Eserleri”, Nüsha, I/3, Ankara 2001, s. 153-172.

Nimet Yıldırım

ŞÂNÎZÂDE MEHMED ATÂULLAH EFENDİ

(ö. 1826)

Osmanlı tarihçisi ve modern tıbbın öncüsü, şair.

İstanbul'da dünyaya geldi. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekteyse de genellikle 1184'te (1770-71) doğduğu kabul edilir. Ancak kaynaklar, Şânîzâde'nin 18 Muharrem 1200'de (21 Kasım 1785) tedrîs ruûsunu alıp müderris olduğunu kaydettiğine ve on dört-on beş yaşları müderrislik için biraz erken sayılacağına göre doğum tarihinin bundan birkaç yıl daha geriye gittiği söylenebilir. Özellikle fıkıh alanındaki bilgisiyle tanınan babası Hacı Mehmed Sâdık Efendi çeşitli müderrisliklerde bulunmuş, Medine kadılığı sırasında vefat etmiş (1791), birçok risâlesi yanında mahkemelerde muteber bir eser olarak kabul gören Bedâyiu's-sukûk'ü (Sakk-i Şânîzâde, Şânîzâde Sakki [İstanbul 1284]) yazmıştır. Ailenin Şânîzâde diye anılması dedesinin babası Ahmed Efendi'nin "Tarakçı" lakabıyla tanınmasındandır. Kelime daha sonra Farsça karşılığı olan "Şânî" biçimine dönmüştür.

Şânîzâde, ilmiye mesleğine intisap ettikten sonra Halıcıoğlu Mühendishânesi ve Süleymaniye Tıp Medresesi'nde tahsilini sürdürdü. Daha önce öğrendiği Arapça ve Farsça yanında İtalyanca, Fransızca ve Rumca'yı da öğrendi. Özellikle Latince'yi çok iyi bildiği söylenir. 1821'de Mora'daki Rum isyanının ardından Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığı için müslümanlardan bir kişi aranırken Meclisi Vükelâ'da onun da adı geçti. Şânîzâde Mehmed müderris olmaya hak kazandıktan sonra önce ibtidâ-i hâric derecesiyle Örekezâde Medresesi'ne tayin edildi. 15 Muharrem 1205'te (24 Eylül 1790) ibtidâ-i dâhil rütbesiyle Sâniye-i Fâtıma Sultan, 7 Muharrem 1208'de (15 Ağustos 1793) hareketi dâhil derecesiyle Dersiyye-i Hâne-i Ümmühânî, 11 Rebîülâhir 1211'de (14 Ekim 1796) mûsıle-i Sahn derecesiyle Beyazıt'taki Sahhaf Karaca Ahmed medreselerinde müderris oldu. 15 Receb 1218'de (31 Ekim 1803) ibtidâ-i altmışlı derecesiyle Müftü Hüseyin Efendi Medresesi'ne tayin edildi. 15 Şevval 1220'de (6 Ocak

1806) hareketi altmışlı derecesine yükseldi. 13 Zilkade 1223'te (31 Aralık 1808) mûsıle-i Süleymâniyye derecesiyle Hoca Hayreddin ve Hâkāniyye-i Vefâ medreselerine geçti. 1 Cemâziyelâhir 1231'de (29 Nisan 1816) Çorlu Medresesi müderrisliği kendisinde olmak üzere Havâss-ı Refîa (Eyüp) kadısı oldu. 1 Cemâziyelâhir 1232'de (18 Nisan 1817) azledildi ve kendisine Mekke kadılığı pâyesi verildi. 3 Rebîülâhir 1232'de (20 Şubat 1817) hayat boyu müfettiş-i sadr-ı âlî olarak görevlendirildi. Ancak 9 Muharrem 1237'de (6 Ekim 1821) görevine son verildi. Şânîzâde'nin 13 Zilhicce 1241'de (19 Temmuz 1826) Mekke pâyesi ve Menemen arpalığı ile emekli oldu.

Vak'anüvis Mütercim Âsım Efendi'nin 9 Safer 1235'te (27 Kasım 1819) İstanbul'da vebadan ölmesi üzerine II. Mahmud, Şânîzâde'yi 15 Safer 1235'te (3 Aralık 1819) bizzat seçip vak'anüvisliğe getirdi. Bu görevdeyken önce tarihin faydası ve değeri hakkında bir mukaddime yazıp padişaha takdim etti. Bunun beğenilmesiyle arzu ettiği gibi II. Mahmud'un cülûs tarihi olan 28 Temmuz 1808'den itibaren eserini kaleme almaya başladı ve Eylül 1821'e kadar getirdi. Yazmaya imkân bulamadığı 1821-1826 vekāyiine ait notları halefi Sahaflar Şeyhîzâde Mehmed Esad Efendi'ye devretti. Kendisini rakip gören Mustafa Behcet Efendi'nin ve başkalarının gayretiyle Eylül 1825'te vak'anüvislikten azledildi.

Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması sırasında Bektaşîliğin de yok edilmesine girişildiğinden Şânîzâde, Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyyesi'ne mensubiyetinden dolayı 9 Zilkade 1241'de (15 Haziran 1826) Bektaşî olduğu ileri sürülerek arpalığı olan Tire'ye sürgün edildi. İki ay sonra da burada vefat etti. Kaynaklarda, böyle bir âlimin sürgünde bulunmasına gönlü razı olmayan II. Mahmud'un af fermanı yazdırdığı, bunu getiren kavasın Şânîzâde'nin kaldığı konağa gelip telâş içinde yanlışlıkla, "Şânîzâde'nin itlâfına ferman getirdim" demesi üzerine her an İstanbul'dan kötü bir haberin gelmesini beklemekte olan Şânîzâde'nin olduğu yere yığıldığı ve kısa bir hastalığın ardından 1 Muharrem 1242'de (5 Ağustos 1826) öldüğü belirtilir. Kışla civarındaki mezarlığa defnedilen Şânîzâde'nin kabri bu mezarlığın 1916 yılında kaldırılmasıyla kayboldu. Daha sonra mezarındaki taş kasaba civarında tesadüfen

bulunup Tire Müzesi'ne kaldırıldı. Bugün Tire'de onun adını taşıyan bir meydan ve cadde, bu cadde üzerinde 1973 yılında konmuş, modern çizgiler taşıyan bir anıt, hastahanenin bahçesinde 1950'de yapılan anıtın üstüne yerleştirilmiş bir büstü vardır.

Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, Avrupa'da başlayan modern tıbbın Osmanlı Devleti'nde tanınmasında önemli bir dönüm noktasıdır. Avrupa'da neşredilen birçok tıbbî eseri tek başına tercüme etmiş ve diğer faaliyetleriyle de modern tıbbın yerleşmesini sağlamıştır. Medreseli bir âlim sıfatıyla kendisinden öncekiler gibi İslâm ve Batı arasında uzlaştırıcı bir rol oynaması beklenirken Şânîzâde Batı bilimini, bu arada modern tıbbı doğrudan alan ve aktaran bir şahsiyet olmuştur. Onun dikkate değer bir yanı da eski tıp terimlerini yeniden değerlendirmesi, yeni tıbba ait eksiklikler için yeni terimler türetmesidir. Gerçekten Şânîzâde'nin kitapları Cem'iyyet-i Tıbbiyye-i Osmâniyye'nin 1873'te hazırladığı Lugat-ı Tıbbiyye'ye temel teşkil etmiş, böylece aynı zamanda Türkçeleşme akımına katkıda bulunmuştur. Tesbit edilebilen tıbbî eserlerinin beşine Hamse-i Şânîzâde veya Kānûn-ı Şânîzâde adını vermiştir. Şânîzâde dönemin âlimlerinin bulunduğu, serbest akademik dersler veren Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyyesi'nin de üyeleri arasında yer alıyordu. Cemiyetin üyeleri Ortaköy'deki yalıda haftada bir iki defa buluşur, felsefe, şiir ve diğer ilimlere dair konuşmalar ve dersler yapardı. Bu kişiler, yeniçeriliğin ortadan kaldırılması sırasında kendilerini çekemeyenler tarafından mezhepsiz ve Bektaşî oldukları iftirasıyla dağıtılmış, her biri bir yere sürgün edilmiştir. Şânîzâde'nin astronomi ve astrolojiyle meşgul olduğu bilinmekteyse de bu konularda bir eser kaleme almamıştır. Ancak tarihinde yer yer her iki alanda görüşlerini ortaya koymuştur. Tıp, matematik ve astronomi yanında bazı sanat dallarıyla da (tambur çalmak, ressamlık, hattatlık gibi) ilgilendiği kaynaklarda belirtilmektedir. Şânîzâde'nin ayrıca mükemmel saat yaptığı ve usta bir avcı olduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Târîh-i Şânîzâde (Şânîzâde Târihi). Şânîzâde'nin vak'anüvis sıfatıyla Âsım Târihi'ne zeyil olarak yazdığı eser, II. Mahmud'un cülûsundan (4 Cemâziyelâhir 1223 / 28 Temmuz 1808) başlayarak 1236 sonuna (Eylül 1821) kadar gelen olayları ihtiva etmektedir. İstanbul'da 1867-1874 yıllarında dört cilt halinde basılan eserin gerek ayrı şekilde mukaddimesi, gerekse mukaddime ile beraber tarihin diğer bölümleri, bu

arada müellif nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. Eser basma ve yazma nüshaları karşılaştırılarak Şânîzâde Târîhi (1223-1237/1808-1821) adıyla neşredilmiştir (haz. Ziya Yılmazer, I-II, İstanbul 2008). Şânîzâde, Âsım Efendi'den devreden evrakı ve kalemlerden kendisine gelen hatt-ı hümâyun, ferman, irade, telhis, arîza, ilmühaber gibi resmî evrakı tarihinde yeri geldikçe kullanmış, bunlara kendi gördüklerini ve duyduklarını da eklemiştir. Bunların dışında dönemiyle ilgili yazdıklarında herhangi bir esere işaret etmemiştir. Fakat zaman zaman bazı olaylara açıklık getirmek için önceki dönemlere ait eserlerden ismen belirterek veya belirtmeyerek nakillerde bulunmuştur. Ayrıca bazı olaylar için Avrupa'da yayımlanan gazete ve kitaplardan faydalanmıştır. Şânîzâde'nin tıbbî eserlerinde kullandığı açık ve sade Türkçe'yi tarihinde ve diğer tercümelerinde görmek mümkün değildir. Devrine göre kısa cümleler kullanmasına rağmen secî' düşkünlüğünden ve bazı klişelerden, uzun izâfetlerden kendini kurtaramamıştır. Bununla beraber hadiselerin olduğu gibi yazılması şeklinde anladığı tarih telakkisine uygun fikir ve mâna dolu bir ifade kullanmış, Tanzimat devrine kadar telif edilen Osmanlı tarihlerinin modern anlayışa en yakın olanını ve ilmîsini meydana getirmiştir. Şânîzâde Târihi Cevdet Paşa tarihinin özellikle IX, X ve XI. ciltlerinin ana kaynağı olmuştur. 2. Mir'âtü'l-ebdân fî teşrîhi a'zâi'l-insân. Modern anlamda hazırlanmış ilk anatomi (teşrîh) kitabı olup Mi'yârü'l-etıbbâ'dan sonra yazılmış olmasına rağmen Hamse-i Şânîzâde'nin ilk kitabını teşkil eder. Şânîzâde önce Mi'yârü'l-etıbbâ'yı yazmış, fakat bunun basımının gecikmesi üzerine kitabın daha iyi anlaşılması amacıyla Mir'âtü'l-ebdân'ı kaleme alarak sadrazam vasıtasıyla takdim etmiş, gerekli şekiller ilâvesiyle basılmasına izin verilmesi için ferman talep etmiştir. II. Mahmud fermanında kitabı beğendiğini söyleyerek basımı ve tashihlerinin bizzat müellifi tarafından yapılmasını istemiştir. Mir'âtü'l-ebdân, "Ostolociya" (osteologie = kemik bilimi) ve "Sarkolociya" (sarcologie = kas bilimi) olmak üzere iki kısımdan ibaret olup metinden sonra elli altı adet anatomi resmi ve arkasından resimlerin açıklaması gelmektedir. Hangi eserlerden tercüme edildiği bilinmeyen, sade bir Türkçe ile kaleme alınmış kitapta birtakım terimler Latince bırakılmıştır. Eser, Usûlü't-tabîa ve Mi'yârü'l-etıbbâ ile beraber Hamse-i Şânîzâde'nin ilk cildini teşkil eden üç kitabın birincisi olarak İstanbul'da 1235 (1820) yılında basılmış, üç yılda tamamlanan basımın tashihlerini bizzat Şânîzâde yapmıştır. Devlet ileri gelenlerine sunulmak ve halka satılmak üzere eser iki şekilde hazırlanmıştır.

Mir’âtü’l-ebdân, T. X. Bianchi tarafından incelenmiş, Bianchi, kitabın bir zihniyet değişikliğini ifade ettiğini ve geleneksel Osmanlı düşünce tarzının dışına çıktığını farketmiş, Türkçe’de basılan ilk anatomi ve tıp eseri olarak Avrupa’ya tanıtmıştır. 3. Usûlü’t-tabîa. Hamsenin ikinci eseri olup Türkiye’de basılan ilk fizyoloji kitabıdır. Usûlü’t-tabîa’nın ilk bölümünde vücutta bulunan kuvvetler ele alınmış, ikinci bölümde hastalıkların sebepleri ve belirtilerinden bahsedilmiştir. Yine hangi eserden tercüme edildiği bilinmeyen ve sade bir Türkçe ile yazılan kitabın sonuna tıp fakültelerinde iç hastalıklarının başlangıcı şeklinde okutulan bir bölüm eklenmiştir. 4. Mi‘yârü’l-etıbbâ. Hamsenin üçüncü kitabı olup

Avusturya tıp fakültelerinin başı olan Baron Anton von Störck’ün Medizinisch Praktischer Unterricht für die Feld und Landwundärzte der Österreichischen Staaten adlı eserinin (Wien 1776) Bartelemy Bathisti tarafından yapılan Instrozione Medico-Practica ad uso dei Chirurghi Civil e Militari Opera adlı İtalyanca tercümesinden (Venezia 1778) Türkçe’ye aktarılmıştır. Eserde hastalıklar Türkçe karşılıkları verilerek belirti ve tedavileriyle anlatılmış, ayrıca kullanılacak ilâçlar kitabın sonundaki ilâç listesinde yer alan numaralarıyla gösterilmiştir. 5. Kānûnü’l-cerrâhîn. Hamsenin dördüncü kitabıdır. Muhtemelen tercüme olan eserde hastalıklara dair kısaca bilgi verildikten sonra cerrahî hastalıklara ve yapılan uygulamalara geçilmekte, ardından cerrahların ilgi alanına giren hastalıklar ele alınmakta ve eser çıkıklar bahsiyle sona ermektedir. Mısır’da Bulak Matbaası’nda 1244’te (1828) iki resimli levha ve bunların açıklamalarıyla birlikte basılmıştır. 6. Mîzânü’l-edviye. Hamsenin bu beşinci kitabı ilâçlardan, ilâçların kullanım şekillerinden ve dikkat edilmesi gereken hususlardan söz eder. Feridun Nafiz Uzluk’un kütüphanesinde bulunan müellif hattıyla tek yazma nüshasının alfabetik tarzda düzenlenmiş ilk kısmı “sîn” harfine kadar gelmektedir. Uzluk, Türk Tıp Tarihi Arkivi’ne yazdığı makalelerinde eseri tanıtmış ve bugünkü harflere aktarmaya başlamış, ancak eserin yayımı devam etmemiş, elif harfinin “uyuz otu” maddesinde kalmıştır. Şânîzâde’nin, eserinde kalbi kuvvetlendirici ve idrar söktürücü “dijital”den (yüksük otu) ilk defa bahsetmesinden ve bu ilâcın etkileri hakkında bugünkü bilgilere yakın bilgiler vermesinden dolayı Türk hekimleri arasında ayrı bir değeri vardır. 7. Divan. Şiirlerinde “Atâ” mahlasını kullanan Şânîzâde divan edebiyatı tarzında yazdığı şiirlerinde pek başarılı görülmez. Vefatından sonra bir araya getirilen dört divanı İstanbul

Üniversitesi (Nâdir Eserler, T, nr. 1352; T, nr. 9636) ve Viyana Millî (nr. 750) kütüphanelerinde, şimdilik bilinen son nüshası İstanbul'da Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi'ndedir (nr. Y 727). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Nâdir Eserler, T, nr. 9749) Şânîzâde'nin kendi hattıyla şiirlerini de yazdığı bir defter vardır ve bu defterde divanda yer almayan bazı şiirleri de mevcuttur. 8. Tenbîhât-ı Hükümrân bâ-Ser'askerân (Vesâyânâme-i Seferiyye). Bir ordunun düşman üzerine sevkedilmesi ve ardından kışlasına döndürülmesi sırasında kumandanların nasıl davranması gerektiğinin anlatıldığı eser, Prusya Kralı II. Friedrich'in kumandanlarına yaptığı tavsiyelerini ihtiva etmektedir. Şânîzâde bunu 1221'de (1806) III. Selim'in isteği üzerine Fransızca'dan Türkçe'ye çevirmiş ve kitap 1238'de (1822) Mısır'da Bulak Matbaası'nda basılmıştır. 9. Tanzîm-i Piyâdegân ve Süvâriyân. Şânîzâde'nin tarihinin mukaddimesinde ismen belirttiği eserin bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. 10. Ta'rîfât-ı Sevâhil-i Deryâ (Müfredât-ı Külliyye fî Sevâhili'l-Bahriyye). Büyük bir coğrafya kitabı olduğu söylenen ve muhtemelen Fransızca'dan tercüme olan eserde İstanbul'dan Cebelitârık Boğazı'na kadar giden gemilerin hangi limanlara uğrayacağı, bunların arasında ne kadar mesafe olduğu ve eserde ayrıca limanların tanıtıldığı belirtilmektedir. Bu tercümenin muhtemelen mukaddimesine ait nüshalarının Marburg (Hs. Or. Oct., nr. 1003) ve Kahire Üniversitesi (Türkî, nr. 5404) kütüphanelerinde olduğu bildirilmektedir. 11. Usûl-i Hisâb (Tercüme-i Cedîde-i Usûl-i Ta'lîmiyye). Fransız Mühendislik Okulu hocalarından Charles Bossut'nün 1782'de yayımlanan Cours complet de mathématiques adlı eserinin İtalyanca'sından tercüme etmiştir. Bugün bilinen tek nüshası Viyana Millî Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1418). Şânîzâde'nin bunlardan başka tarihinin mukaddimesinde Cebir ve Mukabele ile Hendese adlı eserlerinin adı geçmektedir. Şânîzâde, özellikle tıbba dair eserlerinin basılmasında kendisini kıskananlar tarafından birtakım engeller ve zorluklarla karşılaşmış, bunları tarihinde yeri geldikçe dile getirmiştir. Süt çocuklarında görülen bulaşıcı bir cilt hastalığına dair Ruhye Risâlesi'nin bazılarınca Şânîzâde tarafından kaleme alınmış olabileceği belirtilmişse de bugün artık eseri Mustafa Behcet'in özellikle Störck'ün kitabından yararlanarak yazdığı kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Maârif, nr. 2368; BA, HH, nr. 16255, 22672, 22720, 24493, 31485, 32557, 32675, 44599, 44603; İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Deontoloji Anabilim Dalı ve Tıp Tarihi Bilim Dalı Arşivi, Şânîzâde Dosyası; İstanbul Müftülüğü Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriyye Mahkemesi, nr. V/1193, vr. 93a-96a; Defter fî Menâsıbi'l-ilmiyye, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3845, vr. 8b, 25a, 33a; Defteri Sicill-i İlmiyye, Arkeoloji Ktp., Y. 3/3, nr. 1311, vr. 47b; Defteri Ulemâ, İÜ Ktp., TY, nr. 855, vr. 106b; nr. 8874, vr. 41a; nr. 8879, vr. 15b, 50b; nr. 8881, vr. 32a; nr. 8882, vr. 36b; Defteri Ulemâ, TSMA, Hazine, nr. 1649, vr. 35a; Memûrîn-i İlmiyye Defteri, Millet Ktp., Ali Emîrî, İlmiyye, nr. 56, vr. 12b; nr. 57, vr. 52b, 105a; nr. 64, vr. 20b, 31b; nr. 66, vr. 22b; nr. 71, vr. 55a; nr. 72, vr. 1a, 4a, 22a, 30b, 77a, 83b, 97b; Mehmed Cemâleddin, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ (haz. Mehmet Arslan), İstanbul 2003, s. 69-70; Hammer, GOD, IV, 453-457; Cevdet, Târih, X, 95, 183, 213, 215; XI, 15, 29, 30, 76; XII, 184, 185, 212, 213; Fâik Reşad, Eslâf, İstanbul 1312, II, 106-109; Osmanlı Müellifleri, III, 221-222; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 111-123; a.mlf., Son Hattatlar, İstanbul 1970, s. 64-66; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Paris 1939) (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1991, s. 215-217; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şâirleri, İstanbul, ts., II, 523-531; A. Süheyl Ünver, Tıp Tarihi, İstanbul 1943, s. 176-177; a.mlf., Tıp Tarihimiz Yıllığı I, İstanbul 1966, s. 38-39; Feridun Nafiz Uzluk, Şanizade Mehmet Ataullah, Ankara 1951; Ahmet Hamdi Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1976, s. 70, 111-114; Mükerrem Bedizel Zülfikar, Tabîp Şânîzâde Mehmed Atâullah: Hayatı ve Eserleri (Aykut Kazancıgil, XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Anatomi içinde), İstanbul 1991; Çetin Aykurt, Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin Tarih Yazıcılığı (doktora tezi, 1999), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Namık Kemal Kurt, Şânîzâde Mehmed Ataullah Efendi'nin Kânûnü'l-Cerrâhîn Adlı Kitabının İncelenmesi (doktora tezi, 1999), İÜ Sağlık Bilimleri Enstitüsü; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Hekim Şanizade Ataullah Efendi ve Modern Türk Tababeti", Sağlık Dergisi, XXVI/ 9, Ankara 1952, s. 528-537; Nuran Yıldırım, "Türkçe Basılı İlk Tıp Kitapları Hakkında", TUBA, III (1979), s. 443-445; Bekir Kütükoğlu, "Vekāyinüvis", İA, XIII, 282.

Ziya Yılmazer

ŞANLIURFA

Güneydoğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Urfa platosu adı verilen hafif dalgalı ve geniş bir platonun orta kesiminde kurulmuştur. Musul'u Halep'e bağlayan kadîm yol üzerindedir. Damlacık dağının eteğindeki bir tepede şehre hâkim heybetli kalesi yükselir. Halk rivayetlerinde Hz. İbrâhim ve Nemrûd hikâyelerine konu olmuş, "kutsal şehir, peygamberler şehri" gibi tanımlamalarla anılmıştır. Hatta şehrin Nemrûd tarafından kurulduğuna inanılmıştır. Burası ayrıca Hıristiyanlık tarihi açısından önemli bir yere sahiptir.

Anadolu-Irak ve Suriye'yi birbirine bağlayan el-Cezîre'nin Diyârımudar bölümünde kalan şehrin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu bilinmemektedir. Bugünkü Şanlıurfa'yı içine alan bölge milâttan önce I. binden başlayarak Asurlular, Medler ve Persler dönemini yaşadıktan sonra milâttan önce 332'de Makedonyalılar'ın eline geçmiş, İskender'in ölümünden Romalılar'ın hâkimiyet kurmasına kadar İskender İmparatorluğu'nun vârisleri olan Selevkoslar (Selefkiler), Abgar ve Osrhoëne

krallıkları elinde kalmıştır. Bilinen fakat kısa süre kullanılan en eski adı Edessa, Selevkoslar dönemine uzanmaktadır ve eski Makedonya krallık merkezi Selevkosça isminden alınmıştır. Urfa kelimesinin menşei ise tartışmalıdır. Süryânîce Orhai'den (Urhay) geldiği, bu ismin Arapça "suyu bol" anlamındaki "veriha"dan kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Bir başka görüş Yunanca Osrhoëne, Latince Orrpei'ye dayandığı yolundadır. Bu dillerdeki anlamı "kale" veya "pınar"dır. Fakat bu görüşlerin doğru olmadığını söyleyenler de vardır. Türkler döneminde yazılı kaynaklar vasıtasıyla yaygınlaşan Ruha kullanımı şehrin Arapça adı olan Ruhâ'dan gelmiştir. Meşrutiyet'e kadar Osmanlı döneminde böyle kullanılmış, daha sonra muhtemelen şifahî Türkçe söylenişi kabul görerek Urfa'ya dönüşmüştür. 1984 yılında, Millî Mücadele dönemindeki önemine işaret etmek üzere Türkiye Büyük Millet Meclisi kararıyla şehre Şanlıurfa adı verilmiştir.

Şehri çevresiyle birlikte içine alan Mezopotamya milâttan önce 117'de Roma'nın bir vilâyeti durumuna getirildi. 395'te Roma İmparatorluğu Doğu ve Batı diye ikiye ayrılınca bu kesim Doğu Roma (Bizans) toprakları içinde kaldı. Şehir Hz. Ömer zamanında İyâz b. Ganm tarafından fethedildi (18/639). Hıristiyanlığın devlet dini haline gelmesinden sonra Osrhoëne (Diyârımudar) bölgesinin hem idarî hem dinî merkezi olduğu bilinen şehrin İslâm fethinin ardından bu özelliklerini kaybettiği anlaşılmaktadır. Urfa, Emevîler devrinde Harran ve Samsat'la (Sümeysât) beraber bir vilâyet haline getirildi (67/686-87). 133'te (750-51) bir müddet Abbâsîler'le Emevî taraftarları arasındaki mücadelelere sahne oldu ve II. Mervân'ın ölümünün ardından Abbâsîler'e teslim edildi. Hârûnürreşîd bir ara Urfa'ya geldi ve şehirde bir süre kaldı. Urfa daha sonra Mervânîler ile Bizanslılar arasında anlaşmazlıklar sırasında zaman zaman isyan ve karışıklıklarla sarsıldı. Bizanslılar 331'de (942-43) bölgeye gelip Urfa halkından Hz. Îsâ'nın kutsal tasvirini istediler. Abbâsî Halifesi Müttakī-Lillâh'ın onayı ile, 200 müslüman esirin serbest bırakılması ve şehrin bir daha tâciz edilmemesi şartıyla kutsal ikona Rumlar'a verildi. Ancak bu anlaşma Seyfüddevle el-Hamdânî'nin Urfa halkıyla birlikte Misis'e saldırması yüzünden bozuldu (338/949-50). Bizanslılar 348'de (959) Urfa önlerine kadar geldi. 361 Muharreminde (Ekim-Kasım 971) Bizans ordusu Urfa'ya girerek şehri yağma ve tahrip etti (İbnü'l-Esîr, VIII, 618). Bu olayın ertesi yıl meydana geldiği de söylenir (İA, XIII, 54). Şehir 416 (1025) yılına kadar Benî Nümeyr kabilesinin reisi Utayr'ın nâibi Ahmed b. Muhammed'in kontrolünde kaldı. Ancak nâibinin Utayr'ı öldürtmesine kızan halk idareyi Mervânîler'den Nasrüddevle'ye verdi. O da kumandanlarından Ebü'l-Hâris Zengî b. Evân vasıtasıyla burayı işgal etti. Fakat Zengî'nin ölümünün (418/1027) ardından gelişen olaylar neticesinde şehir Bizans kumandanlarından Georgios Maniakes'e bırakıldı, böylece Maniakes 1030-1031 kışında Urfa'ya hâkim oldu. Mervânîler'in onu şehirden uzaklaştırmak için yaptığı teşebbüsler başarısızlıkla sonuçlandı ve Maniakes, Bizans'a bir miktar haraç ödeyerek şehri elinde tuttu. Urfa patriği 427'de (1036) Nümeyrîler'den İbn Vessâb ve müttefiklerinin eline esir düştü ve şehir yağmalandı. Ancak kale Bizans garnizonunun hâkimiyetindeydi. 428'de (1037) yapılan anlaşmayla şehir Bizans imparatoruna teslim edildi.

Urfa, 458 (1066) yılından itibaren bölgede etkili olmaya başlayan Sâlâr-ı Horasan kumandasındaki Türkler'in akınlarına mâruz kaldı. Aynı yıl içinde şehre üç sefer düzenleyip bol ganimetlerle dönen Sâlâr-ı Horasan'ın Mervânîler tarafından bir suikast neticesinde öldürülmesiyle şehrin Türkler tarafından fethi gecikmiş oldu. Hâcib Gümüştegin 459'da (1067) Afşin ve Ahmedşah gibi kumandanlarla Urfa önlerine kadar geldi. Alparslan 463 yılı başlarında (Ekim-Kasım 1070, bazı rivayetlere göre 5 Cemâziyelâhir 463 / 10 Mart 1071) şehri elli gün muhasara etti. Urfalılar şehir önünden ayrıldığı takdirde 50.000 dinar vermeyi taahhüt ettiler. Bunun üzerine sultan kuşatmayı kaldırıp Suriye istikametine yöneldi. Ancak Romanos Diogenes'in Türk akınlarına son vermek için sefere çıktığını öğrenince geri dönerek Malazgirt yönünde ilerledi ve bir defa daha Urfa önlerinde göründü. Bizans valisinin hediyeler takdim edip gönlünü almasıyla sultan şehre zarar vermeden oradan ayrıldı. Urfa'nın Malazgirt zaferinin ardından Selçuklular'a teslim edildiğine dair görüşler varsa da (İA, XIII, 54; EI^2 [İng.], VIII, 590) şehrin bir süre daha hıristiyanların

elinde kaldığı anlaşılmaktadır. Zira sultanla Romanos Diogenes arasında yapılan antlaşmaya göre Urfa'nın da aralarında bulunduğu bazı şehir ve kaleler Selçuklular'a verilecekti, fakat Diogenes'in tahtını ve hayatını kaybetmesi antlaşmanın gerçekleşmesini önledi. Bu yüzden yine hıristiyanların elinde kalan Urfa'nın idarecisi Paul yeni Bizans imparatoruna itaat arzetmek üzere İstanbul'a gitti. Sultan Melikşah zamanında Gümüştegin Candar kumandasındaki Selçuklu kuvvetleri 1077'de Urfa civarında bir Bizans ordusunu mağlûp etti.

Bu sırada Bizans'a tâbi olan Philaretos Brachamios adlı bir Ermeni hâkimiyet sahasını Maraş'tan Malatya'ya kadar genişleterek bağımsızlığını ilân etti. Vasil adlı bir kumandanını da Leon'un idaresindeki Urfa'ya sevketti ve altı aylık bir kuşatmadan sonra şehri Bizanslılar'ın elinden aldı. Philaretos, Halep Emîri Şerefüddevle Müslim b. Kureyş ile iyi ilişkiler kurdu. Meyhane olarak kullanılan Urfa Camii'ni müslümanlara teslim etti (474/1081). Urfa aynı yıl Hüsrev adlı bir Türk emîri tarafından kuşatıldıysa da alınamadı. Bu arada hâkimiyet mücadelelerinin sürdüğü Urfa'nın halkı 479'da (1086) Sultan Melikşah'a haber gönderip şehri teslim etmek istediğini bildirdi. Sultan oraya bir vali tayin ettiyse de vali kötü davranışları yüzünden halkın isyanına sebep oldu ve şehirden uzaklaştırıldı.

Bunun üzerine Sultan Melikşah Emîr Bozan'ı Urfa'nın fethiyle görevlendirdi ve şehir üç ay süren şiddetli bir kuşatmanın ardından fethedildi (Zilhicce 479 / Mart 1087). Melikşah, Emîr Bozan'ı Urfa ve Harran'a vali tayin etti. Kutalmışoğulları da Anadolu Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan önce Urfa-Birecik taraflarında akınlarda bulunuyordu. Emîr Bozan'ın 487'de (1094) Tutuş tarafından öldürülmesiyle Urfa, Suriye Selçukluları'nın hâkimiyetine geçti. Rivayete göre Tutuş kendisine bağlı kalması şartıyla şehri Ermeni asıllı Toros'un idaresine bırakmıştı. Toros'un şehri Bozan'dan devraldığı da rivayet edilir. Halep Selçuklu Meliki Rıdvân b. Tutuş'un Urfa'yı Toros'tan alma teşebbüslerinin sonuçları kesin olarak bilinmemekle beraber şehrin 488'den (1095) itibaren Toros'un hâkimiyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Toros, Tel Bâşir'i işgal eden Haçlı kontlarından Baudouin de Boulogne'u düşmanlarına karşı birlikte savaşmak için Urfa'ya davet etti. Baudouin'in Urfa'ya gelişinden kısa bir süre sonra Toros öldürüldü ve 10 Mart 1098'de Baudouin şehre hâkim olup Urfa Haçlı Kontluğu'nu kurdu. Bu gelişme şehir ve çevresinin Türkleşmesini geciktirdi. Bununla beraber Anadolu, Suriye ve Irak'a yerleşen Türkler arasına sıkışan Haçlılar, varlıklarını sürdürmekte zorluk çekmeye ve hâkimiyetlerini müstahkem mevkilerle sınırlandırmaya mecbur kaldılar. Bu devir şehir tarihinin dönüm noktalarından birini teşkil eder.

Haçlılar'a karşı yürütülen ilk ciddi hareket Kürboğa'nın 4-25 Mayıs 1098 tarihleri arasında şehri kuşatmasıdır. Ancak Kürboğa izlediği yanlış taktik yüzünden başarılı olamadı. Haçlılar bunun üzerine Musul-Halep irtibatını kesmek için Harran'ı almak istediler; fakat Artuklu Sökmen b. Artuk ve Musul Emîri Çökürmüş'ün âni baskını ile bozguna uğradılar, Urfa Kontu Baudouin du Bourg da esir düştü (497/1104). Aynı yıl ve ertesi yıl Çökürmüş şehri kuşattıysa da ele geçiremedi. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan'ın 499'daki (1106) muhasarası da netice vermedi. Selçuklu akınları bundan sonra da sürdü. Musul Emîri Mevdûd b. Altuntegin 1110-1112 yıllarında şehri üç defa kuşattı ve kısmî başarılar elde etti. Franklar'ın Bizans'la aralarının açıldığı, Urfa ve Antakya'daki Haçlı hükümdarların birbirinden nefret etmelerinin oluşturduğu uygun bir ortamda Musul ve Halep'te hüküm süren İmâdüddin Zengî, Haçlı Kontu II. Joscelin'in şehirden ayrılmasını fırsat bilerek Urfa'ya geldi. Surların önünde yaptığı teslim olma teklifi Süryânî ve Ermeni ruhanî liderleri tarafından reddedilince surlar mancınıklarla dövüldü ve dört hafta kadar süren

kuşatmanın ardından Türkler şehre girdi (26 Cemâziyelâhir 539 / 24 Aralık 1144). Urfa valiliğine Ali Küçük getirildi ve emrine bir garnizonla yedi kumandan verildi. Bu durum 541 (1146) yılına kadar İmâdüddin Zengî ile, daha sonra diğer hükümdar ve kumandanlarca sürdürülen bölgedeki Türk hâkimiyetinin tesisinde bir dönüm noktası, fakat aynı zamanda II. Haçlı Seferi'nin de başlıca sebebi oldu.

II. Joscelin 1146 Ekiminde şehri geri almaya çalıştı; hatta askerleri bir gece içeri girdilerse de Nûreddin Mahmud Zengî ve Emîr Savar yetişip saldırıyı bertaraf etti. Bu savaşlar yüzünden şehir ağır tahribata uğradı. Nûreddin Zengî'nin vefatıyla II. Seyfeddin Gazi burayı ele geçirdi (569/ 1174). Ardından Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin idaresine giren şehir ve çevresi (578/1182) bir müddet Eyyûbîler'le Musul Atabegleri ve Artuklular arasındaki mücadelelere sahne oldu. Daha sonra Anadolu Selçukluları ile Eyyûbîler hâkimiyet için çekişme içine girdi. I. Alâeddin Keykubad Urfa'yı bu sırada aldı (632/1235); fakat dört ay sonra Eyyûbîler şehri yeniden ele geçirdiler. Ardından Hârizmliler, Siverek ve Samsat'ı yağmaladıktan sonra Urfa, Harran ve Suruç'a hâkim oldular. Şehir 638'de (1241) tekrar Eyyûbîler'in eline geçti. Moğollar 649'da (1251) şehri ve çevresini yağmaladı. 658'de (1260) bölge Hülâgû'ya teslim oldu ve Moğollar Aynicâlût Savaşı'nda Memlükler tarafından bozguna uğratılıncaya kadar onların elinde kaldı. VIII. (XIV.) yüzyılda şehrin harabe halinde olduğu kaydedilir. Oğuzlar'ın Döğer boyuna mensup Türkmenler'in bölgeye yayılmaya başlaması da bu zamana rastlar. 795 (1393) yılındaki el-Cezîre seferi esnasında Timur'un idaresine giren Urfa, onun dönüşünden sonra Döğer Emîri Seyfeddin Dımaşk Hoca tarafından ele geçirildi. 806 (1404) yılı baharında Akkoyunlu Karayülük Osman Bey burayı alıp önce Yağmur Bey'in, ardından Tur Ali Bey'in idaresine verdi. 1429 ve 1480'de Memlükler tarafından tahrip ve yağma edildikten sonra Şah İsmâil'in ortaya çıkması ve Doğu Anadolu'da yayılması sırasında (1514'e kadar) Akkoyunlu emîrlerinin birbirleriyle mücadelelerine sahne oldu; ayrıca burada Memlüklü etkisi arttı. Şehir bu son tarihte Safevîler'in eline geçti ve Safevî Devleti'nin müstahkem sınır kalesi özelliğini kazandı. Akkoyunlu Yâkub Bey'in oğlu Sultan Murad'la yapılan savaştan sonra Safevîler şehri Kaçarlar'ın idaresine bıraktı. Ardından Osmanlılar'la Safevîler arasında cereyan eden Dede Gargın muharebesi (922/1516) ve alınan sonuç 1517 yılı ilkbaharında önce Mardin'in, ardından Urfa'nın Osmanlı topraklarına

katılması anlamına gelecektir. Osmanlı idaresine girdikten sonra Ruha adıyla Osmanlı sancağı statüsünde Diyarbekir eyaletine bağlandı ve idaresi Baltaoğlu Pîrî Bey'e verildi.

Osmanlı hâkimiyetinin ardından yaklaşık 100 yıl Urfa tarihinin nisbî istikrar devresidir. XVI. yüzyılın son yıllarına rastlayan isyanlar sırasında Celâlî Karayazıcı Abdülhalim'in eline geçen şehir 1600'de kurtarıldı. Ancak bölgedeki güvensizliğin devamı halkın topraklarını terkedip buradan göç etmesine yol açtı. Ardından gelen yüzyıllar ise şehir tarihi açısından uzun bir durgunluk dönemidir. IV. Murad'ın Bağdat seferine giderken buraya uğradığı ve bir süre kaldığı bilinmektedir. Şehirde XVII ve XVIII. yüzyıllarda bazı ufak çaplı sosyal olaylar vuku buldu. 1839'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa'nın kısa süre kontrolü altına giren Urfa Mart 1919'da İngilizler, yedi ay kadar sonra da Fransızlar tarafından işgal edildi. 7 Şubat 1920'de işgal güçlerine karşı halk ayaklandı.

Çarpışmalar neticesinde 10 Nisan 1920'de Fransızlar antlaşma şartlarıyla Urfa'yı boşaltmayı kabul ettiler ve ertesi gün şehri terkettiler. Urfa, Cumhuriyet döneminde vilâyet merkezi oldu (20 Nisan 1924).

Fizikî Yapı, Nüfus ve Ekonomi. Urfa bir kalesi, bir idarî merkezi ve koruyucu duvarlarıyla Ortaçağ'ın en müstahkem ve karakteristik şehirlerinden biridir. Şehrin fiziksel özellikleri eski çağlarda oluşmuş gözükmektedir. Dinî bir merkez haline gelmesi de gelişiminde önemli rol oynamıştır. Grek ve Süryânî kaynaklarına göre burası, Fırat üzerinde Zeugma (Belkıs) ve Bırsa'dan (Birecik) başlayıp Mardin-Nusaybin üzerinden Dicle'ye uzanan doğu-batı doğrultusundaki büyük ticaret yoluyla Samsat'tan Harran'a giden yolun kavşağında bulunuyordu. Üç tarafı dağlarla çevrili, Karakoyunlu (Nehrülkut) ırmağının yakınında güneydoğuya açılan vadide kurulmuştu. Bu durum şehrin sıkça su baskınına uğramasına yol açmaktaydı. I. Iustinianos (527-565) bir kanalla nehri buraya aktararak bu tehlikeyi önlemeye çalışmıştı. Nitekim o zamana kadar Urfa dört büyük su baskınına mâruz kalmıştı (201, 303, 413, 525). 668 ve 743'te tekrar su baskınlarına mâruz kaldı. Urfa surlarla çevrili olup bu surlar, batıda Nemrut dağının bir parçası olan yükseklikte şehre hâkim konumdaki kaleyi de çevreliyordu. İç kalede bir meydanda (Beş-Tebara) IX. Abgar 201'deki selin ardından bir saray inşa ettirmişti. Şehrin ileri

gelenleri evlerini Beş-Sahraya denilen yukarı çarşı kısmına taşımışlardı. Burada Hıristiyanlık dönemiyle ilişkilendirilebilecek büyük bir mezbaha ve kraliyet arşivi bulunuyordu. Kalenin aşağı kesiminde iki havuz mevcut olup bunlardan büyüğü mukaddes sayılan balıklarıyla şimdiki Birketüibrâhim'e tekabül ediyordu. Urfa'da ayrıca idare binaları, 497'de yapılmış sütunlu yol, birçok hamam, tiyatro, hastahane ve at meydanı vardı. Şehrin altı kapısı mevcuttu. Bunlardan Arap hâkimiyeti döneminde dördünün adları kaydedilmiştir (Büyükkapı, Seb'a Kapısı, Harran Kapısı, Su Kapısı). Urfa'nın sur, bahçe ve bostanlarının bol olduğunu söyleyen İbn Havkal şehirde 300'den fazla kilise ve manastır bulunduğunu, halkının çoğunun hıristiyan olduğunu ve hıristiyan dünyasındaki en büyük ve en sanatkârane kilisenin burada yer aldığını kaydeder (Ṣûretü'l-arż, s. 236). Mes'ûdî (et-Tenbîh, s. 144) ve Makdisî (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 140) şehirdeki zengin mozaiklerle süslü piskoposluk kilisesini överler.

Osmanlılar'a kadar Araplar ve Türkler Urfa'ya kendi renk ve çizgilerini kazandırmış, Osmanlılar, bunları kendi üslûplarıyla netleştirerek Türk-İslâm şehir tipini gösterir bir fizikî yapı oluşturmuştur. Şehri belirleyen fizikî unsurların belli başlıları sur, pazar yerleri, idarî ve ticarî yapılar, ibadethaneler ve hayır kurumlarıdır. Seyyahlar ve coğrafyacılar bu fizikî yapının belirgin öğelerini ana hatlarıyla anlatır. Portekizli seyyah Tenreiro, XVI. yüzyıl başlarında gördüğü şehri "Pek çok yeri tahrip edilmiş, çok eski bir surla çevrili kadîm bir şehirdir. Yıpranmış duvar ve surlara bakılırsa büyük bir şehir olduğu anlaşılır. Arazi erzak bakımından bolluk içinde, hıristiyan ve Türkmenler'le meskûn" diye tasvir eder. Rauwolf'un 1574'te beş gün kaldığı şehre ilişkin anlattıkları elli yıllık gelişmenin özeti gibidir: "Güzel ve muhteşem bir şehir (…) surları da iyi muhafaza edilmiş" (Aigentliche Beschreibung, s. 258-259). Urfa'nın XVII. yüzyıldaki görünümünü anlatan Tavernier, Kâtib Çelebi ve bilhassa Evliya Çelebi özellikle Halîlürrahman makamı, camisi, Balıklıgöl'ü, diğer dinî-sosyal yapıları ve çarşı pazarıyla ilgili ayrıntılar verirler. Urfa'dan 1766 Mayısında geçen Niebuhr kaleden on iki minare saydığını, şehirdeki evlerin çok iyi yapıldığını, fakat hanlar, pazarlar ve kahvehanelerin o kadar güzel olmadığını belirtir (Reisebeschreibung, II, 407). 1830'lardaki durumunu gören Moltke'nin anlattıkları da şehrin esas itibariyle aynı kaldığını gösterir. Moltke taştan evlerine, azametli surlarına, hâkim bir kaya üzerindeki hisarına, pınarlardan gelen suların bu hisarın eteğindeki iki

havuzda toplandığına ve diğer belli başlı özelliklerine dikkat çeker (Türkiye Mektupları, s. 163, 235-236).

İlk inşa tarihi bilinmeyen azametli Şanlıurfa Kalesi antik dönemden kalmadır ve kalenin bugüne intikal eden kısmı sadece halk arasında mancınık diye bilinen çift sütunudur. Albert Louis Gabriel, XIX. yüzyılda hazırlanan planların kale bedenlerinin elli yıl öncesine kadar tamam olduğunu gösterdiğini söyler (Voyages, s. 279). Surların daha evvelki tarihlerde harap olmaya başladığını, yapılan tamirlerle ancak kısa süreler sağlam kaldığını seyyahların ifadelerinden anlamak mümkündür. Kale, XVI. yüzyılın ilk yarısında dizdâr unvanlı kale kumandanı ile yardımcısı kethüdânın idaresindeydi ve otuz bir müstahfız, yirmi dört azeb, üç topçu ve üç serbölükten oluşan personeli bulunmaktaydı.

Urfa, bilhassa kale ve çevresiyle önemli miktarda nüfus barındırabilme potansiyeline sahiptir. Nüfusun, Safevîler'le mücadelenin yol açtığı büyük tahribatın ardından Osmanlılar'ın eline geçtikten sonraki elli yıl içinde 6000 civarından 15.000'e ulaşması bunu gösterir. XVI. yüzyılda Ruha sancağı için yapılan dört tahrir kaydı günümüze ulaşmıştır. Buna göre 1518'de şehir nüfusu 782 hâne, yetmiş beş mücerret (bekâr erkek) müslüman, 300 hâne, kırk iki mücerret gayri müslim olmak üzere 1082 hâne, 117 mücerretten ibarettir (tah. 6000 kişi). Beş yıl sonraki rakamlar 988 hâne, 182 mücerret müslüman, 334 hâne, seksen dokuz mücerret gayri müslim toplam 1322 hâne, 271 mücerrettir (yaklaşık 7000). 1566'da müslüman nüfus 1704 hâne, 705 mücerrede yükselmiş, gayri müslimler ise 866 hâne, 221 mücerrede ulaşmıştır (toplam 2570 hâne, 926 mücerret; yaklaşık 15.000 kişi). Nüfus şehrin Bâb-ı Berriyecik, Bâb-ı Emîr, Bâbü'l-mâ ve Bâb-ı Harran adlı mahallelerinde yaşayan müslümanlarla Bâb-ı Berriyecik mahallesine yakın bir mahalde ikamet eden Ermeni cemaatinden oluşmaktadır. Mahallelerin şehrin sur kapılarının adlarıyla anılmış olması dikkat çekicidir. Bâb-ı Berriyecik, Bey Kapısı ile Harran Kapısı arasında yer almaktadır. Bâb-ı Emîr mahallesi şehrin en büyük mahallesidir, kalenin doğu kapısında bir mevkide yer alır. Bâbü'l-mâ, Halîlürrahman gölüne dökülen aynı adlı suyun şehre giriş kapısındadır ve güney uçtadır. Harran Kapısı, Harran'a doğru açılan kesimde güney kapısıdır. Erâmine adıyla zikredilen gayri müslimler ise kendilerine ait mahalleyle Bâb-ı Berriyecik'te oturmaktadır. Bunların dışında şehir yakınındaki Mağracık mahallesi sur dışında müslümanların

oturduğu yerdir. Kapılara göre planlandığı anlaşılan mahalle sistemi XVII. yüzyıldan itibaren değişmiş olmalıdır. Nitekim Evliya Çelebi, Urfa'nın üç kapısından söz ederken (Bey Kapısı, Samsat Kapısı, Harran Kapısı), mahalle adlarını farklı verir, bunlardan yedisinin adını sayar. Ayrıca şehirde ve kalede ev sayısını 2600 hâne olarak yazar ki bu rakam nüfusun en fazla 15.000 olabileceğine işaret eder. Ona göre şehirde yirmi iki cami, sekiz hamam, birçok han, iki bedesten ve 400 dükkân mevcuttur. XVIII. yüzyılda şehrin önemli bir değişim geçirmediği söylenebilir. XIX. yüzyıla ait kayıtlara göre mahalle sayısının elli üç olarak tesbit edilmesi, fiziksel gelişmeden çok eski mahalle sisteminin parçalı hale gelmesi ve bölünmesiyle ilgili olmalıdır. 1868 tarihli Halep Vilâyeti Salnâmesi elli iki mahalleyi yedi ana bölümde toplamıştır (Halîlürrahman kolu on bir

mahalle, Kara Mûsâ kolu dokuz mahalle, Guşiler kolu yedi mahalle, Câmi-i Kebîr kolu on mahalle, Yûsuf Paşa kolu yedi mahalle, Hıristiyan kolu beş mahalle, Küçük Kilise kolu üç mahalle). 1790'larda seyyah Olivier vadi içinde yer aldığını belirttiği Urfa'nın 30-40.000 dolayında nüfusu olduğunu yazar. Nitekim XIX. yüzyıl başlarında nüfus 30.000 diye belirtilir. Bunun 21.000'ini (% 70) müslümanlar oluştururken geri kalanını Ermeni (% 21), Süryânî (% 4), Katolik (% 2) ve Protestan (% 2) diye kayıtlı hıristiyanlarla yahudiler (% 1) teşkil etmektedir. Bu sırada en kalabalık mahalle Bıçaklı olup bunu Esp Pazarı, Göz, Tel Fütur ve Yûsuf Paşa izlemektedir. Beş mahallede gayri müslimler yaşamakta, yirmi bir mahallede müslüman-gayri müslim karışık halde ikamet etmektedir. 1290 (1873) yılı Halep Vilâyeti Salnâmesi'ne göre şehir nüfusunun 45.368'i müslüman, 10.560'ı hıristiyan, 248'i yahudidir. 1881'de şehirde 2380 hâne mevcuttu (1377 hâne müslüman, 1303 gayri müslim, yirmi dokuz yahudi). XIX. yüzyıl sonlarında şehir nüfusunun 50.000 dolayında olduğu tahmin edilmektedir.

Şehir tarihî yolların kavşağında bulunduğundan ekonomik gelişmesi bundan etkilenmiştir. Osmanlılar döneminde Musul üzerinden Mardin'e, buradan Urfa'ya ulaşan ve Urfa'yı Halep'e bağlayan kervan yolu bölge için ticarî canlılık, devlet için ilâve kaynaklar anlamına gelmektedir. Şehre gelen, buradan giden ya da geçen emtiadan bâc ve damga resmi alınmakta, ayrıca şehirde kurulan pazarlarda devlet adına yürütülen hizmetlerin mukātaa gelirlerine dönüşmesi sağlanmaktadır. 1566'da sancağın ticarî geliri yaklaşık 600.000 akçedir (toplam gelirin % 12'si) ve bu rakam hem Urfa

hem de bağlı olduğu Diyarbekir eyaleti çapında dikkat çekicidir. Yezîdî ve Keşânî kumaş, İskenderânî ve Mardînî düpâre tafta, Bursa, Frengî, Mısır, Şam Halep çatması, benegî, kadife, kemhâ, atlas cinsleri, harîr, sof, çuka ve tülbent; Halep'ten ve diğer yerlerden gelen sabun, kına, hurma, mazı, fındık, badem, zeytinyağı, tereyağı, bal, pekmez, kuru üzüm, incir, erik, zerdali, tuz, zencefil, karanfil, kalay, nişadır, odun ve kömür bu ticarete konu olan mallardır. Kara sakız, katran, boya vb. mallar ise ticarî vergilerden muaf tutulmuştur.

Şehrin ve sancağın ekonomik gelişmesinde yeri olan tesisler boyahane, meyhane, darphane, başhane, kirişhane, kasaphane ve değirmenlerdir. Ayrıca hububat ağırlıklı ziraat çok yakın dönemlere kadar bölgenin asıl gelir ve geçim kaynağını teşkil etmiştir. XVII. yüzyılda dağılıncaya kadar iki büyük ulusa, Bozulus ve Karaulus'a bağlı konar göçer aşiretlerin Murat suyundan Rakka'ya uzanan yoğun yaylak ve kışlaklarından beslenen, sancak içinde büyük bir canlılık meydana getiren hayvancılık faaliyeti ekonominin ayrılmaz unsuru olmuştur. Biri Karacurun olmak üzere iki büyük kervansaray, bilhassa Halîlürrahman suyu boyunca kurulmuş çarşı içlerindeki bedestenler ve hanlar, odun, iplik, hububat, sebze-meyve ve at-koyun pazarları, dükkânlar, kapanlar ve mahzenler adı geçen imkânlarının ticarî hayata sunum yerleridir. Buralarda çeşitli iş kolları faaliyet gösterir. Ayrıca Urfa zengin vakıflarıyla dikkat çeker.

İdarî Yapı. Urfa, Osmanlı idaresine girdikten sonra bir sancak (livâ) olarak daha 1515'te teşekkül etmiş bulunan, beylerbeyiliğine Bıyıklı Mehmed Paşa'nın tayin edildiği Diyarbekir eyaletine bağlanmış, eyaletin teşkili sırasında teamüle uyularak bölge tahrir edilmiştir. Ruha'nın 1518 yılına ait ilk tahririnden 1566'daki son tahririne kadar sancak esas itibariyle aynı adı taşıyan bir kaza merkeziyle Bozâbâd, Cüllâb, Harran, Kabahaydar, Re'sül'ayn, Samsat, Şehir, Yaylak, Karacurun, Uyumağaç, Çatal, Çaykuyu ve Kozan nahiyelerinden oluşmaktaydı. Günümüzdeki idarî taksimata göre bütünüyle Şanlıurfa ili sınırları içinde kalan sancağın alanı 7200 km² kadardır ve bugünkü merkez ilçe ile Harran, Akçakale ve Bozova ilçelerini kapsamaktadır. Birecik, Siverek, Berriyecik ayrı sancaklardı ve diğer ilçeler bu sancakların içinde kalmaktaydı. 1578-1588 yıllarına ait kayıtlar Ruha sancağını Rakka beylerbeyiliği içinde gösterir. Bu değişiklikte Rakka ve Urfa yöresinde başlayan ayaklanmaya Ruha sancak beyi Sührab'ın

katılmasının da etkisi olmalıdır. Sancak beyliği kaldırılan Ruha, Rakka beylerbeyine has kaydedilmiştir. Son değişiklikler 1866'dan itibaren Halep vilâyetine bağlı kalması ve 1916'da bağımsız statü verilmesidir. Sancağın bütününe bakıldığında nüfusun büyük kısmı köylerde meskûn olanları ve konar göçerleriyle birlikte kır kesiminde yaşamaktadır. 1518-1566 yılları arasında köylerin nüfusu 7967'den 27.350'ye, konar göçerlerin 5736'dan 18.132'ye yükselmiştir. Sancağın genel nüfusu ise aynı yıllar arasında 22.285'ten 63.258'e çıkmıştır. İdarî yapıda meydana gelen değişmeler yüzünden daha sonraki dönemler için nüfus karşılaştırmaları yapılması güçtür.

Ortaçağ'da burada doğup büyüyen veya buraya yerleşenler Ruhâvî nisbesiyle anılır. Bu nisbeyle meşhur olan çok sayıda âlim vardır. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Sinân er-Ruhâvî'den (ö. 220/835) ilim tahsil etmek isteyen birçok kişi Urfa'ya akın etmiştir. Hatta Ahmed b. Hanbel'in de onu görmeyi çok istediği kaydedilmektedir. Ruhâvî nisbesiyle anılan âlimlerden bazıları şöylece sıralanabilir: Hişâm b. Katâde, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Süleyman, tâbiînden Ebû Şecere Kesîr b. Mürre el-Hadramî, Yahyâ b. Enîse, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Saîd es-Sülemî, hadis âlimi Abdülkādir b. Abdullah (Sem'ânî, III, 108-109; Yâkūt, III, 120-121).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 64, s. 385-451; nr. 295, s. 6-20; nr. 362, s. 1-316; nr. 965, s. 1-385; nr. 998, s. 198-227; BA, MAD, nr. 29, vr. 211a-219b; nr. 100, vr. 27a-30b; nr. 351, s. 1-171; nr. 4540, s. 17-21; nr. 4735, s. 1-52; nr. 7457, s. 11-12; nr. 15609, s. 1-9; nr. 17642, s. 268-280; nr. 17983, s. 19-38; TK, TD, nr. 151, vr. 1a-194b; nr. 204, vr. 1a-66b; nr. 574, vr. 1a-21b; BA, KK, nr. 293, s. 70-78, 80, 84-85; Belâzürî, Fütûh (Fayda), bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 130, 144, 152; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 236-237; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 130, 140, 144, 152; Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Târîḫu'l-Anṭâkî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî),

Trablus 1990, s. 41, 43, 427-428, 435; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 108-109; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 618; ayrıca

bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), III, 120-121; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, II, bk. İndeks; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, tür.yer.; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1280, II, 299-323; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 443 (570)-444 (571); Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III, 91-97; J. B. Tavernier, Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier, Paris 1679, I, 183; C. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, Copenhagen 1778, II, 407; L. Rauwolf, Aigentliche Beschreibung der Raiss inn die Morgenländer, Lauingen 1853 → (nşr. D. Henze), Graz 1971, s. 258-259; Helmuth von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 163, 235-236; Gabriel, Voyages, s. 279; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 35-36 vd.; a.mlf. - Wolf-Dieter Hütteroth, Land an der Grenze, Istanbul 1997, s. 23, 25, 28, 64; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, bk. İndeks; a.mlf. - [Nejat Göyünç], “Urfa”, İA, XIII, 50-57; a.mlf. - [C. E. Bosworth] - Suraiya Faroqhi, “al-Ruhā”, EI^{2} (İng.), VIII, 589-593; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 22; a.mlf., Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 232; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098’den 1118’e Kadar, İstanbul 1974; a.e. (1118-1146), Ankara 1987; A. Birken, Die Provinzen des Osmanischen Reiches, Wiesbaden 1976, s. 193, 200; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I-III, bk. İndeks; A. Cihat Kürkçüoğlu, Ruha’dan Urfa’ya: 1780-1980, Ankara 1990, s. 4; a.mlf., Müze Şehir ve Peygamberler Şehri Şanlıurfa, Ankara 1997, fotoğraf 27-28; a.mlf., İnançlar Diyarı Şanlıurfa, Ankara 2000, s. 64-68; İbrahim Yılmazçelik, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840), Ankara 1995, s. 8, 111-112, 123-125; Müslüm Akalın, Urfa’nın Kurtuluşuyla İlgili Belgeler, Şanlıurfa 1997; J. B. Segal, Edessa/Urfa: Kutsanmış Şehir (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 2002; Ali Öngül, Urfa Tarihi: İslam Fethinden Osmanlı Hakimiyetine Kadar (639-1517), Manisa 2004; Ahmet Nezihi Turan, XVI. Yüzyılda Ruha (Urfa) Sancağı, Şanlıurfa 2005; Abdullah Ekinci, Ortaçağda Urfa: Efsane, Tarih, İnanç, İlim ve Felsefe Kenti, Ankara 2006; Hilmi Bayraktar, Tanzimattan Cumhuriyete Urfa

Sancağı (İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapı), Elazığ 2007; Edessa'dan Urfa'ya (ed. Mehmet Çelik), Ankara 2007, I-II; Salih Özbaran, "Antonio Tenreiro'nun Osmanlı Topraklarında Yaptığı Gezi Notları", TİD, II (1984), s. 61; Mehmet Ali Ünal, "Diyarbekir Eyaletine Tâbi Sancakların İdarî Statüleri", Ziya Gökalp Dergisi, sy. 44, Ankara 1986, s. 31-36; Erdoğan Merçil, "Selçukluların Anadolu'ya Gelişlerinden Haçlı Seferlerinin Başlangıcına Kadar Urfa'nın Durumu", TTK Belleten, LII/203 (1988), s. 461-474; İlhan Şahin, "Evliya Çelebinin Urfa Hakkında Verdiği Bilgilerin Arşiv Belgeleri Işığında Değerlendirilmesi", MÜTAD, sy. 4 (1988), s. 293-298; Zeki Tekin, "Yavuz Sultan Selim Döneminde Urfa'nın İdari Taksimatı", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 20, Erzurum 2002, s. 179-204; Mehmet Emin Üner, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İskân Politikasının Bir Örneği: Urfa Yöresine Yerleştirilen Aşiretler", TDA, sy. 159 (2005), s. 125-135.

Ahmet Nezihi Turan

Bugünkü Şanlıurfa.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra önce İngilizler'in, ardından Fransızlar'ın işgal ettiği, bu sırada önemli ölçüde hasar gören Urfa 20 Nisan 1924 tarihinde il merkezi yapıldı ve şehrin hızlı gelişmesi bundan sonra başladı. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) nüfusu 30.000'i bulmuyor (29.918), kapladığı alan da tarihî çekirdek kesiminin dışına taşmıyordu.

Eski Urfa'nın topografyasında biri 570, diğeri 568 m. yüksekliğinde iki tepe ile onları ayıran ve içinden Daişan suyunun geçtiği deniz seviyesinden 520 m. yükseklikteki, boyun noktası dikkat çeker. Urfa bu iki tepe ve aralarındaki boyun üzerine kurulmuş şekliyle şehircilikte "semer tipi yerleşme" adıyla bilinen yerleşim tipinin ilginç bir örneğini oluşturur. 570 rakımlı tepe üzerinde kuruluşu tarihin çok eski dönemlerine kadar inen ve buraya peygamberler şehri ya da kutsanmış şehir unvanlarının verilmesine sebep olan Urfa Kalesi, onun kuzeyinde yer alan ve Tırfındıl adıyla bilinen tepe üzerinde ve yamaçlarıyla eteklerinde sivil mimari yönünden önem taşıyan Rastgeldi ve Yorgancı gibi eski dar sokaklar, tipik evler ve çeşitli dinî yapılar yer alır. Eski evlerin restore edilenlerinden bazıları ve şehrin

ünlü çarşısı da bu tepenin güney yamaçları üzerindedir. Tepelerin arasındaki boyun noktasında sonradan havuz biçimine sokulan iki küçük göl bulunur. Şanlıurfa'nın âdeta simgesi haline gelen bu iki havuzdan büyük olanına içindeki kutsal sayılan sazan balıkları sebebiyle Balıklıgöl veya Halîlürrahman, bir kanalla ona bağlanan daha küçüğüne de Aynzelîha denilir. Halîlürrahman'ın bir kenarında Rıdvâniye (Rızvâniye) Camii ve Külliyesi, diğer kenarında çınar, selvi ve söğüt ağaçlarının gölgesinden yararlanan turistik kafeterya ve lokantalar yer alır. Şehrin turistik yerlerinden olan ünlü çarşısı da havuzlar civarından kuzeydeki Hâşimiye Meydanı'na kadar uzanır. Yörenin geleneksel yapısına uygun dükkân ve hanlardan oluşan çarşıda kısmen de olsa eski esnaf ve zanaat mensupları kendilerine ayrılmış bölümlerde etkinliklerini sürdürmektedir. Bu durum günümüzde de çarşının farklı kesimlerinin farklı adlarla tanınmasını sağlamıştır: Çulcu Pazarı, Kınacı Pazarı, Aktar Pazarı, İssotçular Pazarı (issot [ıssı ot] "acı biber"), Sipahi Pazarı, Nacar / Neccâr Pazarı, Bakırcılar Çarşısı, Kunduracılar caddesi gibi. Ancak bunlardan bazıları adlarını korumuş olsalar da fonksiyonlarını değiştirmişlerdir. Günümüzde Sipahi Pazarı adı verilen kesimde halıcıların yoğunlaştığı, Bakırcılar Çarşısı'nda eski bakırlardan çok modern mutfak gereçlerinin ve Kunduracılar caddesinde kunduradan ziyade çeşitli ticaret eşyasının satıldığı görülmektedir. Şanlıurfa Çarşısı'nın şöhreti ve bugün de devam eden canlılığı her şeyden önce Urfa'nın çeşitli yönlerden gelen tarihî ticaret yollarının düğümlendiği bir yerde bulunmasından kaynaklanır. Meselâ Habur sınır kapısından Türkiye'ye girerek Mardin-Viranşehir-Urfa-Birecik-Gaziantep üzerinden Adana'ya ulaşan yol bütün dönemlerinde olduğu gibi günümüzde de Şanlıurfa'nın ticarî önemini korumasında önem taşır. Bu yolun aynı zamanda İskenderun ve Mersin limanlarına bağlandığı düşünülürse şehrin ekonomik coğrafyasında taşıdığı değer daha da belirginleşir.

1950 yılına gelinceye kadar eski çekirdek kesiminin dışına pek taşmayan Şanlıurfa, kalenin eteklerinden başlayarak güney-kuzey doğrultusunda kabaca dikdörtgen biçiminde uzanıyordu ve o tarihte mahalle sayısı on yedi, nüfusu 38.685 idi. Uzun ekseni yaklaşık 925 m. (Kale-Köprübaşı arası), kısa ekseni yaklaşık 800 m.

(Suruç yolu-Mahmutoğlu Kulesi arası) olan şehir, sadece doğudaki Beykapısı ile güneydoğudaki Harran Kapısı'nın ayakta kaldığı sur kalıntılarıyla sınırlanıyordu; mahallelerinin en eskileri de Göl, Camiikebir, Bıçakçı, Yâkubiye ve Pınarbaşı idi. Şehrin mahalle sayısının ve buna paralel olarak nüfusunun hızlı bir şekilde artmaya başlaması 1950'li yıllardan itibaren gerçekleşmiştir (1955 sayımında 48.296 nüfus). Surlar dışındaki ilk gelişme Karakoyun deresinin kuzeyinde, günümüzdeki Gaziantep-Mardin yolu ile dere arasında kalan alanda başlamış, bu kesimde yapılan vilâyet konağı, jandarma komutanlığı ve belediye gibi bazı yönetim binalarının çevresinde yeni bir merkez oluşmuş ve bu yeni merkezle Gümrük Hanı çevresinde toplanmış bulunan geleneksel merkez, aslında güney-kuzey doğrultulu tek bir cadde olmakla birlikte farklı kesimlerinde farklı adlar alan (güneyden kuzeye doğru Kunduracılar caddesi, Divanyolu caddesi, Sarayönü caddesi, Atatürk Bulvarı) eksenle birleştirilmiştir. 1956'da yapımı tamamlanan Birecik Köprüsü'nün hizmete girmesi şehrin çevresiyle bağlantı kurmasına ve daha hızlı gelişmesine yardımcı olmuş, bu arada nüfusu da 1960 sayımında 59.863'e ulaşmıştır.

1960'lı yıllarda başlayan kuzeye doğru gelişme 1970'li yılların başlarında Gaziantep, Mardin ve Diyarbakır'dan gelen yolların kesiştiği Âbide Meydanı ile şehrin merkezini birleştiren Atatürk Bulvarı'nın yapımından sonra daha da hızlanmıştır. Bu kesimde özellikle Atatürk Bulvarı'nın batı tarafında içlerinde birbirini dik açıyla kesen yolların bulunduğu Bahçelievler, Sultan Fatih, Mimar Sinan gibi modern mahalleler oluşmaya başlamış, bu mahalleler ve bulvar üzerinde sayısı giderek artan çok katlı binalar şehrin bu kesimiyle geleneksel kesimi arasında çok farklı bir görünüm ortaya çıkarmıştır. Diyarbakır yolu ile Mardin yolu arasında kalan bölümde Esentepe, Ertuğrulgazi, Osmangazi, Hamidiye, Ulubatlı, Yeşildirek, Veyselkaranî ve Sırrın deresinin ötesindeki Karşıyaka mahallesi gibi yeni mahalleler kurulmuş, bu arada Sırrın köyü belediye sınırları içine alınarak mahalle haline getirilmiştir. Büyüme sadece kuzey yönünde olmamış, Akçakale yolu boyunca kurulan Eyyüpnebi, Hayatiharrani, Eyyüpkent mahalleleriyle güneye ve güneydoğuya, kalenin bulunduğu tepenin yamaçlarına kurulan Topdağı, Dedeosman, Haleplibahçe mahalleleriyle de güneybatıya doğru gerçekleşmiştir.

Şehrin genişlemesinde, çevrenin ziraî imkânlarını çoğaltarak ürünlerdeki

çeşitliliği arttırıp burayı daha renkli bir alım satım merkezi haline getiren Güneydoğu Anadolu Projesi'nin (GAP) büyük etkisi olmuş, aynı etki çevreden gelen göç akınını da hızlandırarak nüfusa her sayım döneminde gittikçe artan miktarların eklenmesini sağlamıştır. 1965'te 75.000'e yaklaşan nüfus 1970'te 100.654'e, 1975'te 132.934'e, 1980'de 147.488'e, 1985'te 194.969'a, 1990'da 276.528'e, 2000'de 385.588'e ve 2007'de 472.238'e çıkmıştır. 2007 yılındaki altmış yedi mahallede yaşayan bu nüfusuyla Güneydoğu Anadolu bölgesinin Gaziantep ve Diyarbakır'dan sonra üçüncü büyük şehri olan Şanlıurfa, Türkiye'nin on üçüncü büyük şehridir. Şehrin gelişmesinde 1970'li yıllarda başlayan sanayileşmenin de rolü büyüktür.

Hızlı nüfus artışının kaçınılmaz bir sonucu olan gecekondulaşma Şanlıurfa'da da görülmüş ve eski yerleşme alanını güney, batı ve güneybatıdan çevreleyen gecekondu kuşakları oluşmuştur. Ayrıca hızlı kentleşme geleneksel mimari eserleri olumsuz yönde etkilemiş, yenileşme birçok Anadolu şehrinde olduğu gibi burada da tarihî dokudan fedakârlıklar yapılarak gerçekleştirilmiştir. Meselâ Kale ile Karakoyun deresi arasında birbirine paralel uzanan Vali Fuatbey ve 12 Eylül caddeleri açılır ya da eski caddeler genişletilirken birçok geleneksel ev yıkılmıştır. Aynı şekilde Vali Fuatbey caddesine açılan sokaklardan bazıları orijinalliklerini yitirmiş durumdadır.

Şanlıurfa şehrinin merkezi olduğu Şanlıurfa ili Mardin, Diyarbakır, Adıyaman ve Gaziantep illeriyle komşudur. Suriye ile de Türkiye'nin güney sınırının bir kısmını oluşturur. Merkez ilçeden başka Akçakale, Birecik, Bozova, Ceylanpınar, Halfeti, Harran, Hilvan, Siverek, Suruç, Viranşehir adlı on ilçeye ayrılan, 18.765 km² genişliğindeki Şanlıurfa ilinin sınırları içinde 2007 sayımına göre 1.523.009 kişi yaşamaktaydı ve nüfus yoğunluğu 81 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Şanlıurfa'da il ve ilçe merkezlerinde 315, kasabalarda 28 ve köylerde 1027 olmak üzere toplam 1370 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 170'tir.

BİBLİYOGRAFYA

Metin Sözen, Anadolu Kentleri, İstanbul 1971, s. 248, 249, 251, 253; A. Cihat Kürkçüoğlu, Müze Şehir ve Peygamberler Şehri Şanlıurfa, Ankara 1997; Mustafa Ayataç, Peygamberler Şehri Urfa,

İstanbul 1988; Mahmut Karakaş, Şanlıurfa ve İlçelerinde Kitabeler, Ankara 2001; Ahmet Mümtaz Maden, Olivier'ye Göre Anadolu (Birecik, Şanlıurfa, Mardin, Nusaybin) (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19-24; Metin Tuncel, "Urfa'nın Tarihi Coğrafyasının Son Halkası: Cumhuriyet Dönemi", Uygarlıklar Kapısı Urfa, İstanbul 2002, s. 81-90; Fuat Rastgeldi, "Bahçelievler", Güneydoğu, sy. 5572, Şanlıurfa 1997, s. 1-3; a.mlf., "Çarpık Kentleşme", a.e., sy. 5664 (1998), s. 1-3; a.mlf., "Katledilen Şehir", a.e., sy. 5668 (1998), s. 1-3.

Metin Tuncel

MİMARİ.

Dinî Mimari. Camiler-Mescidler. XVI. yüzyıl vakıf tahrirlerinde Urfa (Ruha) sancağında otuz dört cami ve mescidin bulunduğu kayıtlıdır. XVII. yüzyıl ortalarında Urfa'yı ziyaret eden Evliya Çelebi yirmi iki cami ve altmış yedi kadar mescidden söz etmektedir. Günümüzde mevcut olmayan, ancak vakfiyelerde isimleri geçen camiler şunlardır: Siverekli Ali Camii, Hacı Korkmaz Camii, Çine Camii, Tarihli Mescidi, Şah Hüseyin Camii, Mahkeme Mescidi, Hacı Mihman Camii, Meşarkiye Camii, Hacı Sâdıka Mescidi, Kubbe Mescidi, Gelen Mescidi, Mûsâ Efendi Camii, Kutbiye Camii, Sâkıbiye Camii. 1876 tarihli Halep Vilâyeti Salnâmesi'nde Urfa merkez kazasında yirmi dört cami ile iki mescidin bulunduğu belirtilmektedir. Şehirde 1887'de otuz bir cami ile otuz bir mescid, 1893'te yetmiş yedi cami ve mescid, 1894'te elli sekiz cami mevcuttur. Son yirmi yıl içerisinde Şanlıurfa'da Sultan Bey, Kardeşler (İhlâsiye), Kamberiye, Damad Süleyman Paşa, Abdülvâhid Hoca ve Kutbeddin camileri yıktırılarak yerlerine betonarme camiler inşa edilmiştir. Şanlıurfa il merkezinde halen mevcut otuz dokuz tarihî cami ve mescid şunlardır: Arabî Camii, Âsım Paşa Mescidi, Behramlar, Circîs Peygamber, Çâkerî, Dabakhane, Eski Ömeriye, Fırfırlı, Hacı Lutfullah camileri, Hacı Yâdigâr

Camii (Kuttik Cami), Halîlürrahman, Hasan Padişah, Hayrullah, Hekim Dede, Hizanoğlu, Hüseyin Paşa camileri, Hüseyniye Mescidi, İmam Sekkâkî, Kadıoğlu, Kara Mûsâ camileri, Kıbrıs Mescidi, Kutbeddin, Mevlidi Halîlürrahman (Dergâh), Mevlevîhâne camileri, Miskinler Mescidi, Müderris Camii, Narıncı Camii, Nimetullah Camii (Ağcami), Nur Ali Mescidi, Pazar, Rıdvâniye, Selâhaddîn-i Eyyûbî camileri, Siverekli Mescidi, Şehbenderiye Camii, Toktemir Mescidi, Tuzeken Camii, Ulucami, Yeni Ömeriye Camii, Yûsuf Paşa Camii. Bunlardan Ulucami ve Pazar Camii Zengîler dönemine (XII. yüzyıl), Halîlürrahman Camii Eyyûbîler devrine (608/1211-12), Hasan Padişah Camii Akkoyunlular zamanına (XV. yüzyıl), bunların dışında kalan otuz iki cami Osmanlı dönemine aittir. Camilerin en erken tarihlileri Eski Ömeriye (701/1301), Hasan Padişah (902/1496), Hacı Yâdigâr (920/1514), Mevlidi Halîlürrahman (929/1523), Çâkerî (930/1524) ve Nimetullah (XVI. yüzyıl başları) camileri olup Selâhaddîn-i Eyyûbî, Circîs Peygamber ve Fırfırlı camileri Osmanlı döneminde kiliseden çevrilmiştir. Camiler çok ayaklı, orta kubbenin yanlara doğru genişlediği, eş değerde çok kubbeli, mihrap önü kubbeli, tek kubbeli kübik, kare mekânlı tonozlu, mihraba paralel tek sahnlı tonozlu, mihraba dikey tek sahnlı tonozlu, mihraba dikey çift sahnlı tonozlu ve bazilikadan çevrilen camiler olmak üzere başlıca on plan şemasına sahiptir. Ulucami'nin on üç gözlü son cemaat yeri, Anadolu camilerindeki son cemaat yerinin ilk örneği olması bakımından önem taşımaktadır. Dabakhane Camii'nin (970/1562) mükebbiresi, Arabî Camii'nin (1156/1743) yağışlı havalarda kullanılan, üzeri kapalı ve çevresi sütunlu şerefesi ve bunun üzerindeki açık havalarda kullanılan, üstü açık ikinci şerefe Urfa camileri içerisinde tek örnektir.

Tekkeler-Zâviyeler. XVI. yüzyıl vakıf tahrirlerine göre Urfa sancağında Ayn-ı Halîlürrahman, Mevlidi Halîlürrahman, Şeyh Mesud Dede-i Horasânî ve Mencek Zâviyesi adlarında dört zâviye bulunmaktadır. Şanlıurfa'da günümüzde Zengî-Eyyûbî döneminden Şeyh Mesud Zâviyesi, Osmanlı döneminden Afgan, Hindistanî, Sâdık Kalfa ve Şeyh Saffet tekkeleri mevcuttur. Şeyh Mesud Zâviyesi 579 (1183) tarihli olup dört eyvanlı plandadır. Şeyh Saffet Tekkesi'nin tarikat mensuplarının misafir edildiği avlulu bölümü geleneksel Şanlıurfa evleri planındadır. Bunun güneyine bitişik durumdaki, şeyhle sohbet edilen ve zikir yapılan mekân tek kubbelidir.

Medreseler. Memlükler'in Şam meliki Emîr Mencek'in 775 (1374) tarihli vakfiyesinde Mencek Zâviyesi'nin bünyesinde mescid, imaret ve medresenin olduğu kayıtlıdır. Aynı vakfiyede ayrıca Temürboğa Medresesi'nin adı geçmektedir. Evliya Çelebi Urfa'daki Kızıl (Ulu) Cami, Sultan Hasan ve Fîruz Bey medreselerinden bahsetmektedir. Bunlardan Kızıl Cami Medresesi ve Sultan Hasan (Hasan Padişah) Medresesi yıkılmıştır. Başka hiçbir kaynakta adına rastlanmayan Fîruz Bey Medresesi'nin yeri tesbit edilememiştir. 1867 tarihli Halep Vilâyeti Salnâmesi'nde Urfa merkezinde bir, 1883'te on dört ve 1887'de on sekiz medresenin mevcudiyeti, bu medreselerde 500 öğrencinin okuduğu kayıtlıdır. 1321 (1903) tarihli Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye Salnâmesi'nde altı medresenin adı zikredilmektedir. Urfa'da Eyyûbîler dönemine ait 587 (1191) tarihli Selâhaddîn-i Eyyûbî Medresesi'nin kitâbesi ve bir duvarı günümüze ulaşmıştır. Osmanlı devrine ait Abbas Ağa Medresesi (1107/ 1695-96) ortadaki kubbeli dershanenin iki yanında sıralanmış tonozlu odalardan oluşmuştur. 1149 (1736-37) tarihli Rıdvâniye Medresesi bir avluyu çevreleyen, önleri revaklı tonozlu odalardan ve kubbeli dershane-mescidden oluşan açık avlulu klasik Osmanlı medreseleri planındadır. Nakibzâde Medresesi (1196/1782) ortadaki büyük eyvanın doğusunda tonozlu bir oda, batısında biri kubbeli, diğeri tonozlu iç içe iki odalı bir plana sahiptir. Balıklıgöl'ün batısında bulunan Halîlürrahman Medresesi merdivenlerle çıkılan "L" şeklinde planı ve önleri revaklı tonozlu odalarıyla farklı bir plan gösterir (bk. HALÎLÜRRAHMAN KÜLLİYESİ). Geleneksel Şanlıurfa evleri planındaki İbrâhimiye Medresesi (1136/1723) iki

katlı şeması ile diğer medreselerden ayrılır. Süleyman Ağa (Yûsuf Paşa) Medresesi ile (XVIII. yüzyıl ilk yarısı) Şehbenderiye Medresesi (1328/1910) bağlı oldukları camilerin müştemilâtı olan odalardan ibarettir. Bunların dışında şehirde Rahîmiye, Sâkıbiye, Rızâiye, Süleymâniye, Burhâniye, Hâmisiye, Rahmâniye, Şâbâniye, İhlâsiye, Kutbeddin ve Abdurrahman Efendi medreselerinin varlığı kaynaklarda belirtilmektedir.

Hamamlar ve Çimecekler. Evliya Çelebi Paşa, Samsat Kapısı ve Hacı Bey hamamları, Cıncıklı Hamam, Arasa, Muharrem, Keçeci ve Meydan hamamları olmak üzere sekiz hamamın adını vermektedir. İbn Maktûl, Mencek, Karaburç, Danakovan, Halîlürrahman hamamları, Kuloğlu'nun

hamamı ve Ayaklı Hamam'ın çeşitli vakfiyelerde adları geçer. Şehirde Osmanlı döneminden kalma, halen çalışır durumda Velî Bey, Sultan, Vezir, Cıncıklı, Eski Arasa, Serçe ve Şâban hamamları bulunmaktadır. Bunlardan Sultan ile Vezir hamamları plan bakımından tam bir benzerlik gösterir. Cıncıklı ile Velî Bey hamamları ılıklık kısımlarının üç bölümlü oluşuyla, Serçe Hamamı beş eyvanlı sıcaklık bölümüyle, Şâban ve Eski Arasa hamamları ılıklık kısımlarının yanlara alınmış olmasıyla farklı plan göstermelerine rağmen genel şema bakımından ortak özelliklere sahiptir. Ayrıca Sultan Hamamı'na bitişik olarak Keçeci Hamamı bulunmaktadır. Şanlıurfa'da yoksul kişilerin ücretsiz yıkanması için camilere bağlı, "çimecek" denilen su yapılarına da yer verilmiştir. Bunlardan sadece tek kubbeli ve kare mekânlı planı ile Ulucami Çimeceği günümüze ulaşmıştır.

Çeşmeler, Sebiller ve Maksem. Şehirde Osmanlı döneminden kalma Emencekzâde, Fîruz Bey, Hekim Dede, Şeyh Saffet, Yıldız Meydanı, Haydar Ağa, Hüseyin Ferîdüddin, Hâfız Süleyman Bozan Efendi, Şehbenderiye, Sütçü Abdurrahman Efendi, Yıkık Sokak ve Hüseyniye Çarşısı (iki adet) adlarında on üç sokak çeşmesiyle Fîruz Bey ve Şeyh Ebûbekir sebilleri bulunmaktadır. Kadıoğlu Camii'ndeki su maksemi, Jüstinyen Su Kemeri vasıtasıyla şehre gelen suyun toplandığı ve buradan taksim edildiği tek örnektir.

Köprüler. Şehrin içerisinden geçen Karakoyun deresi üzerinde Beykapısı'ndan başlayarak yukarıya doğru sırasıyla Demirkapı (Osmanlı dönemi), Beykapısı (Kısas) (Bizans dönemi), Hacı Kâmil (Osmanlı dönemi), Samsat (Bizans dönemi) köprüleri, Jüstinyen Su Kemeri (Bizans dönemi), Ali Sâib Bey Köprüsü (Osmanlı dönemi) ve Hızmalı Köprü (Karakoyunlu dönemi) bulunmaktadır. Bunlardan Demirkapı ve Beykapısı köprüleri Karakoyun Deresi Islah Projesi çerçevesinde 1990'lı yıllarda yıktırılmıştır.

Şehir Surları ve İç Kale. Milâttan sonra V. yüzyıl başlarına ait kaynaklarda geçen ve Arap akınlarına karşı IX. yüzyıl başlarında şehir halkı tarafından tahkim edildiği bilinen Urfa surlarının ilk inşa tarihi belli değildir. Önemli bir kısmı yıkılmış olan surların Harran Kapısı, Beykapısı'na ait Mahmutoğlu Kulesi ile yer yer duvar ve burç kalıntıları günümüze ulaşmıştır. Harran Kapısı'nın şehre bakan kuzey cephesindeki Eyyûbî

neshiyle yazılmış şerit kitâbede Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi Ebûbekir Gāzî b. Eyyûb'un adı geçmektedir. İç kalenin IX. yüzyıl başlarında yapıldığı tahmin edilmektedir. Bizanslılar, Haçlı Kontluğu, Selçuklular, Eyyûbîler, Memlükler, Akkoyunlular ve Osmanlılar döneminde çeşitli onarımlar geçiren kalenin kuzey, doğu ve güney cephelerinde bu onarımlara dair kitâbeler vardır.

Hanlar ve Çarşılar. Çifte Han, Aslanlı Hanı, Boyahâne Hanı, Ali Bargut'un hanı, Zincirli Han (Küsto'nun hanı), Cesur ve Hacı Ali Ağa hanları otuz yıl öncesine kadar ayakta olan, bugün yıkılmış hanlardır. Ayrıca Bîcan Ağa'nın XIX. yüzyıl sonlarında Hâşimiye Meydanı yakınına yaptırdığı ikinci han (Emniyet Oteli) 1980'li yıllarda yıktırılarak yerine Kuyumcular Çarşısı inşa edilmiştir. Mimari özellik göstermeyen bazı küçük hanlar dışında halen Şanlıurfa merkezinde Osmanlı dönemine ait Millet, Gümrük, Hacı Kâmil, Barutçu, Mencek, Şâban, Kumluhayat, Fesadı, Samsat Kapısı, Bîcan Ağa ve Topçu hanları olmak üzere on bir adet büyük han mevcuttur. Bunlardan Gümrük, Hacı Kâmil, Mencek, Barutçu ve Fesadı hanları avlulu iki katlı, diğerleri avlulu tek katlıdır. Urfa'nın 1517'de Osmanlı hâkimiyetine girmesinden hemen sonra inşa edildiği tahmin edilen iki avlulu Millet Hanı 17.500 m^2'lik alanı ile Şanlıurfa hanları içerisinde en büyük olanıdır. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 974 (1566) yılında Behram Paşa tarafından iki katlı olarak yaptırılan Gümrük Hanı, Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde Yetmiş Hanı, bazı kaynaklarda ise iki renkli taşlarından dolayı Alaca Han adıyla geçmektedir. Şanlıurfa'nın Osmanlı döneminden kalma iş hanları ve çarşılarından oluşan eski ticaret merkezi Gümrük Hanı civarında yoğunluk göstermektedir. Kazzâz pazarı (Bedesten), Sipahi, Koltukçu, Pamukçu, Oturakçı, Kınacı, Bıçakçı, Kazancı, Neccâr, İsotçu, Demirci, Çulcu, Çadırcı, Sarraç, Aktar, Tenekeci, Kürkçü, Eskici, Keçeci, Kokacı (Kovacı) ve Kasap pazarları;

Boyahâne, Kavafhâne ve Hanönü çarşıları, Hüseyniye çarşıları, Gümrük Hanı civarında yer alan ve günümüzde tarihî özelliklerini koruyan önemli alışveriş yerleridir. Bunlardan Kazzâz, Sipahi, Pamukçu, Kınacı ve Kasap pazarları ile Boyahâne Çarşısı ve iki adet Hüseyniye Çarşısı kapalı çarşıdır.

Saraylar ve Konaklar. Evliya Çelebi, Urfa saraylarının bağlı, bahçeli, akarsulu, hamamlı büyük saraylar olduğunu söyleyerek bunlardan Tayyar

Mehmed Paşa Sarayı ile oğlunun adıyla anılan Ahmed Paşa Sarayı, ayrıca Paşa, Molla, Gezer Paşa, Celâlî Kadı, Sardoğlu Mustafa Paşa ve Ali Paşa saraylarının adını vermektedir. Rakka Valisi Yûsuf Paşa, 1122 (1710) tarihli vakfiyesinde Yûsuf Paşa Camii'nin kuzeyinde Valiler Sarayı ismiyle bir saray yaptırdığını kaydetmektedir. Sarayın bugünkü Sarayönü semtine adını veren ve günümüzden elli altmış yıl öncesine kadar ayakta olan Eski Saray olduğu tahmin edilmektedir. Ömer Paşa vakfına ait 1194 (1780) tarihli vakfiyeden Bişar Paşa Konağı adında bir konağın Şanlıurfa'da mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Kesme taştan inşa edilen Kürkçüzâde Mahmud Nedim Efendi, Osman Efendi ve Ömer Edip Efendi konakları, Şair Sâkıb Efendi, Hacıkâmilzâde Yûsuf Ziyâ Efendi, Hacıkâmilzâde Küçük Hacı Mustafa Efendi konakları, Sâkıblar'dan Halil Bey'in Aynalı Köşkü bu grubun Şanlıurfa'daki son dönem Osmanlı örnekleridir. Ayrıca 1983'te yıktırılarak yerine Cebeci İşhanı yaptırılan Vali Konağı kesme taşın modern mimariye uygulanışını temsil eden ilk örneklerden olması bakımından önem taşımaktaydı. Bu yapılardan Millet Hastahanesi Yokuşu'ndaki Kürkçüzâde Mahmud Nedim Efendi, Köprübaşı'nda Hacıkâmil Köprüsü üzerindeki Hacıkâmilzâde Yûsuf Ziyâ Efendi, Vali Fuadbey caddesi üzerindeki Hacıkâmilzâde Küçük Hacı Mustafa Efendi (Vilâyet Konukevi) konakları ve Sâkıb'ın köşkü günümüze ulaşabilmiş, diğerleri yıktırılmıştır.

Evler. Osmanlı dönemi mimari dokusunun önemli bir kısmını meydana getiren evlerde ve evlerin oluşturduğu sokaklarda kullanılan malzemenin, uygulanan plan tiplerinin seçiminde iklimin büyük etkisi görülmektedir. Kalker taşından yapılmış kalın duvarlar ve tonoz örtülü toprak damlarla yaz aylarının gölgede 45-47 dereceye kadar çıkan sıcaklığı büyük ölçüde hafifletilmiş, sokakların dar, duvarların yüksek tutulmasıyla günün her saatinde güneşten korunarak yürünebilecek gölgelik kesimler elde edilmiştir. Evlerin haremlik ve selâmlık olarak inşa edilmesi ve sokak tarafından penceresiz yüksek duvarlarla çevrilip gizlenmesi İslâm'daki aile hayatının mahremiyeti gereği ortaya çıkmıştır. Dışarıya kapalı olan evlerin birer sarayı andırır ölçüde büyük ve teşkilâtlı yapılmasının sebebini birleşik aile düzeninde ve ailelerin kalabalık olmasında aramak gerekir. Evlerin biçimlenmesinde sosyal ihtiyaçların etkisini görmek mümkündür. Çatı yerine düz damın kullanılmış olması salça, biber, bulgur, pekmez gibi kışlık erzakın kurutulması ihtiyacından doğmuştur. Ayrıca sıcak yaz gecelerinde açık havada yatma ihtiyacı düz damların yapılmasını sağlayan sebepler

arasında sayılabilir. Geniş ve açık avluların (hayat) ortaya çıkmasında iklimin sıcak olmasının etkisi vardır. Ancak sünnet, düğün gibi gelenekler de avlunun biçimlenmesinde rol oynamıştır. Yılın yedi ay gibi büyük bir bölümünün sıcak geçtiği Şanlıurfa'da serin bir mekân olarak kullanılan yazlık ve kışlık eyvanlar Urfa evlerinin vazgeçilmez öğesidir. Bazı evlerde yazlık eyvanın arka duvarındaki nişe hava akımını sağlayan ve yazın serinlik veren, damla bağlantılı, baca şeklinde hava kanalı açılmış, bu kanal dam üzerinde mihrap biçimindeki rüzgâr taşıyla son bulmuştur. Kuzeye veya kuzeybatıya yönlendirilen bu taşlara çarpan rüzgârın hava kanalından eyvana inerek serinlik vermesi sağlanmıştır. Rüzgâr taşları aynı zamanda yaz aylarında gece namazları için mihrap vazifesi görmektedir. Beykapısı burçlarındaki Mahmudoğlu Mustafa Ağa haremliği ve Çâkerî Camii karşısındaki Köroğluzâde Haydar Ağa Evi eyvanlarında görüldüğü gibi nâdir de olsa bazı eyvanlara bölgedeki Artuklu geleneğini sürdüren selsebiller yapılmıştır. Şanlıurfa'daki mimari eserlerde evler dışında taş süslemeye pek önem verilmemesi dikkat çekmektedir. Ahşap süsleme ise Urfa evlerinde şaşırtıcı derecede bir zenginlik gösterir. Evlerdeki odaların kapıları, pencere kanatları, duvar kaplamaları, “göz göz” tabir edilen süslemeli ahşap raflardan oluşan nişler ağaç oyma sanatının inceliklerini ve motif zenginliklerini yansıtır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 152-156; Gabriel, Voyages, tür.yer.; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, tür.yer.; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970-72, I-II; Hamza Gündoğdu, Türk Mimarisinde Figürlü Plastik (doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak. Sanat Tarihi, s. 125-127; Mehmet Alper, Urfa'nın Mekânsal Yapısı, Türk-İslam Mimarisindeki Yeri ve Önemi

(doktora tezi, 1987), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Zahide Akkoyunlu, Geleneksel Urfa Evlerinin Mimari Özellikleri, Ankara 1989; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi I, Ankara 1990, tür.yer.; A. Cihat Kürkçüoğlu, Ruha'dan Urfa'ya: 1780-1980, Ankara 1990; a.mlf.,

Şanlıurfa Su Mimarisi, Ankara 1992; a.mlf., Şanlıurfa Camileri, Ankara 1993; a.mlf., Şanlıurfa'da Canlanan Tarih, Ankara 1995; a.mlf., Şanlıurfa İslam Mimarisinde Taş Süsleme (doktora tezi, 1998), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Urfa Mimari Eserlerine Genel Bir Bakış", Uygarlıklar Kapısı Urfa, İstanbul 2002, s. 109-141; Mahmut Karakaş, Cumhuriyet Öncesi Şanlıurfa'da Kültür ve Eğitim, Ankara 1995; a.mlf., Şanlıurfa ve İlçelerinde Kitabeler, Ankara 2001; Mehmet Memiş, Şanlıurfa Medreseleri (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Rızvâniye Câmii ve Külliyesi", Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Şanlıurfa 1997, s. 329-347; Selâhaddin E. Güler, "Urfa'nın Tarihteki Şehir Kapıları", Şanlıurfa: Uygarlığın Doğduğu Şehir (haz. A. Cihat Kürkçüoğlu v.dğr.), Ankara 2002, s. 109-113; Ahmet Nezihi Turan, XVI. Yüzyılda Ruha (Urfa) Sancağı, Şanlıurfa 2005, tür.yer.; Halit Çal, "Şanlıurfa'daki Taşınmaz Eski Eserler Hakkında Bir Ön Araştırma", Yeni Harran Çevresi, sy. 4, Şanlıurfa 1993, s. 49-70; Ziya Kazıcı, "Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Urfa'daki Vakıf Hizmetleri", MÜİFD, sy. 5-6 (1993), s. 85-102.

A. Cihat Kürkçüoğlu

ŞÂPÛR

(شابور)

Üç Sâsânî hükümdarının adı.

Kelimenin aslı şahpûr (hükümdarın oğlu) olup Arapça'ya şâbûr / sâbûr şeklinde geçmiştir. Sâsânî hükümdarlarından üçünün adıdır. Kaynaklarda bazan I. Şâpûr ile II. Şâpûr'un birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Sâsânîler'in kurucusu Erdeşîr'in oğlu I. Şâpûr (240-272) babasının sağlığında ortak hükümdar ilân edildi ve babasının ölümü üzerine müstakil hükümdar olarak tahta çıktı. Romalılar'la sürekli mücadele halinde olan I. Şâpûr 256 yılında Roma topraklarına saldırdı ve Barbalissus'ta (Bâlis) yapılan savaşta çok sayıda Roma askerini kılıçtan geçirdi. Suriye bölgesini tahrip eden Şâpûr esirlerle birlikte Suriye'deki sanatçılar ve bilginlerden oluşan kalabalık bir grubu Hûzistan bölgesinde kurduğu Cündişâpûr şehrine yerleştirdi. 260 yılına doğru Edessa'yı (Urfa) kuşattı ve şehir yakınlarında yapılan savaşta Roma İmparatoru Valerianus'u ağır bir yenilgiye uğratıp esir aldı. Kapadokya bölgesini ele geçirdiyse de Romalılar'ın müttefiki olan Tedmür Kralı Odenatus (Uzeyna), Sâsânîler'i mağlûp etti. I. Şâpûr, Arap kaynaklarında "Sâbûrü'l-cünûd" (ordular sahibi Şâpûr) diye geçer (Taberî, II, 45). Ktesiphon'un (Medâin) güneyinde Espânbur, Fars bölgesinde yönetim merkezi olarak inşa ettirdiği Bîşâpûr (Ar. Sâbûr) ve Hûzistan bölgesinde Cündişâpûr (Ar. Cündîsâbûr) onun kurduğu şehirler arasındadır. Bîşâpûr, 23 (644) veya 24 (645) yılında Osman b. Ebü'l-Âs tarafından fethedilmiş, ancak halkın bir süre sonra anlaşmayı bozup isyan etmesi üzerine öncü kuvvetin başında Osman b. Ebü'l-Âs olduğu halde Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarafından 26 (646-47) yılında tekrar ele geçirilmiştir. I. Şâpûr'un Espânbur'da yaptırdığı, I. Hüsrev tarafından genişletilen büyük sarayın Doğu'da Eyvân-ı Kisrâ veya Tâk-ı Kisrâ, Batı'da Ktesiphon Kemeri (Arc de Ctesiphon) adıyla bilinen 35 m. yüksekliğindeki bir tonozla örtülü tören salonu meşhurdur. I. Şâpûr Maniheizm'in kurucusu Mani'ye müsamaha göstermiş, Mani de Şapuragan adlı kitabını ona ithaf etmiştir. I. Şâpûr babası Erdeşîr'le birlikte birçok edebî eserde yer almıştır. Firdevsî'nin Şâhnâme'si, Ahmedî'nin İskendernâme'si ve Lâmiî Çelebi'nin Vâmık u

Azrâ’sı bunlardandır (Ercan, s. 12). Kuzey Irak’taki Hatra (el-Hadr) şehrinin Sâsânîler’in eline geçişine dair Arap kaynaklarında yer alan rivayetler I. Şâpûr’la (bazı kaynaklarda Erdeşîr ya da II. Şâpûr) ilgilidir (Taberî, II, 47-50; EI² [İng.], III, 50-51). XVII. yüzyıl divan şairlerinden Ferdî (Arayıcızâde Hüseyin Efendi) Şâpûrnâme (Hikâye-i Erdeşîr ü Şâpûr) adıyla bilinen 1183 beyitlik bir mesnevi kaleme almıştır. Özlem Ercan bu eserin transkripsiyonlu yayımını gerçekleştirmiş ve eseri nesre çevirmiştir (bk. bibl.).

II. Şâpûr (309-379) babası II. Hürmüz’ün ölümünden (309) sonra dünyaya geldi ve henüz bebekken taç giydirildi. Gençlik çağına geldiğinde Roma İmparatorluğu ile yapılmış olan barışa rağmen kaybedilen toprakları geri almak amacıyla mücadeleye başladı. Özellikle Mezopotamya bölgesi iki imparatorluk arasında kanlı savaşlara sahne oldu. II. Şâpûr, 337 yılında Bizans’a yönelik bir sefer düzenlediyse de doğudan gelen Hionitler’in saldırısı yüzünden o tarafa yönelmek zorunda kaldı. Daha sonra Bizans ordularını mağlûp ederek Diyarbekir’i aldı (359). Bölgedeki birçok şehri ele geçirdi, buralarda yaşayan halkı Hûzistan’a ve imparatorluğun çeşitli şehirlerine gönderdi. Bizans İmparatoru Iulianos büyük bir orduyla Sâsânî topraklarına girip başşehir Medâin’e yürüdü, ancak çarpışmalarda aldığı yaralar neticesinde öldü (363). Yeni imparator Iovianos, II. Şâpûr’la barış antlaşması imzaladı ve sonuçta II. Şâpûr kaybedilen toprakları Bizans’tan geri almayı başardı. Bizans’a ve Arap kabilelerine karşı Lahmîler’i yanına çeken II. Şâpûr, Araplar’dan Benî Abdülkays, Gassânîler ve Benî İyâd ile savaştı. Esir aldığı Araplar’ı omuzlarını mafsallarından ayırmak veya delmek suretiyle öldürdüğü için “Zü’l-ektâf” (omuzcu) lakabıyla anıldı. II. Şâpûr Büzürgşâpûr (Ukberâ), İran-Hurreşâpûr (Sûs) ve Nîşâbur (Nîsâbur) şehirlerini kurdu. Kafkasya’dan gelen saldırılara karşı meşhur Derbend surlarını inşa ve tahkim ettirdi. II. Şâpûr topraklarında yaşayan hıristiyanların vergilerini arttırınca hıristiyanlar buna tepki gösterdi, ancak bu tepki onlara yönelik zulüm ve baskıları arttırdı. Bu arada yahudi ve Maniheistler de çeşitli baskılara mâruz kaldı.

II. Şâpûr’un ölümüyle yerine kardeşi II. Erdeşîr geçti. Ancak dört yıl sonra tahttan indirildi ve III. Şâpûr (383-388) hükümdar ilân edildi. II. Şâpûr’un oğlu olan III. Şâpûr’un âdil bir hükümdar olduğu kaydedilir. III. Şâpûr 388 yılında öldü. Arap kaynaklarında Sâbûr, Fars bölgesinde Tevvec nehrinin

kollarından birinin adı olarak da zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 427, 561-564; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), II, 44-51, 55-62; IV, 174, 177, 250, 251; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 167-168; Browne, LHP, I, 151-153; A. Christensen, l'Iran sous les sassanides, Kopenhag 1944, tür.yer.; A. Bausani, Die Perser, Stuttgart 1965; M. Back, Die Sassanidischen Staatsinschriften, Leiden 1978; Irfan Shahid, Byzantium and the Arabs in the Fourth Century, Washington 1984, bk. İndeks; R. N. Frye, "The Political History of Iran under the Sasanians", CHIr., III/1, s. 119, 125-127, 132-141; Özlem Ercan, Hikâye-i Erdeşîr ü Şâpûr, İstanbul 2008, s. 7, 10, 12; V. F. Büchner, "Şâpûr", İA, XI, 338-343; Ch. Pellat, "al-Ḥaḍr", EI² (İng.), III, 50-51; C. E. Bosworth, "Shāpūr", a.e., IX, 309.

Esko Naskali

ŞA‘RÂNÎ

(الشعراني)

Ebü’l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa‘rânî el-Mısrî (ö. 973/1565)

Mısırlı âlim ve sûfî.

898 (1493) yılında Kahire’nin Kalyûbiye bölgesindeki Kalkaşende’de doğdu. Soyu, Hz. Ali’nin Havle bint Ca‘fer el-Hanefiyye adlı hanımından doğan oğlu Muhammed b. Hanefiyye’ye ulaşır. Şa‘rânî veya Şa‘râvî nisbesi daha kırk günlük iken gidip yerleştikleri babasının köyü, Menûfiye’ye bağlı Ebûşa‘râ’dan gelmektedir. Hayatına dair mâlûmatın bir kısmı Leṭâʾifü’l-minen ve’l-aḫlâḳ adlı eserine dayanmaktadır. Tahsiline babasının yanında başladı ve hıfzını tamamladı. Kısa bir süre sonra babasını, ardından annesini kaybetti. 911 (1505) yılı başlarında Şeyh Hızır adındaki bir kişiyle birlikte Kahire’ye gitti. Gamrî Camii imamı muhaddis Emînüddin b. Neccâr, fakih Şemseddin ed-Devâhilî, Nûreddin el-Mahallî, Nûreddin el-Cârihî, Nûreddin es-Senhûrî, Molla Ali el-Acemî, Îsâ el-Ahnâî, Şemseddin ed-Deyrûtî, Şemseddin ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Selâhaddin el-Kalyûbî, Nûreddin el-Üşmûnî, Sa‘deddin ez-Zehebî, Burhâneddin el-Kalkaşendî, Şeyhülislâm Zekeriyyâ el-Ensârî, Şâfiî fakihi Şehâbeddin er-Remlî gibi âlimler başta olmak üzere elliyi aşkın hocadan dinî ilimleri öğrendi (Leṭâʾifü’l-minen, I, 32-35). On beş yaşındayken ilk haccını yaptı. Tasavvufa ilgisi artınca tahsiline ara verip bir sene müddetle Mukattam dağında ve Karâfe harabelerinde inzivaya çekildi. Önce Ali el-Mersafî’ye, ardından Muhammed eş-Şinnâvî’ye intisap etti. Şinnâvî’den sonra tasavvuf eğitimini Bedeviyye-Metbûliyye’nin kurucusu İbrâhim el-Metbûlî’nin halifesi Ali el-Havvâs’ın yanında sürdürdü. Hocası Zekeriyyâ el-Ensârî vasıtasıyla üç farklı yolla Sühreverdiyye-Necîbiyye’den (Büzgaşiyye) hırka giydi (Harîrîzâde, II, vr. 152a, 205a; ayrıca bk. Zebîdî, s. 207-208). Yine Ensârî vasıtasıyla Sühreverdiyye-Necîbiyye’nin Zeyniyye şubesinden hırka giyen Şa‘rânî’nin bu silsilesi Ali b. Abdülkuddûs eş-Şinnâvî ile devam etmiştir (Kuşâşî, vr. 44a). 100’den fazla sûfî ile sohbet

eden Şa‘rânî’nin feyz aldığı şeyhler arasında Halvetiyye’den Muhammed Demirtaşî ve İbrâhim Gülşenî gibi isimler de vardır. Onun yirmi altı tarikattan el aldığı belirtilmektedir. Harîrîzâde icâzet aldığı tarikatlardan Arîfiyye, Kādiriyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye, Zeyniyye, Ahmediyye (Bedeviyye), Metbûliyye, Desûkıyye, Şâzeliyye, Hanefiyye, Cezûliyye, Meymûniyye, Halvetiyye, Gülşeniyye, Demirtaşiyye, Cebertiyye ve Şinnâviyye’nin adlarını kaydeder (Tibyân, II, vr. 205b).

Şa‘rânî, Kadı Muhyiddin Abdülkādir Özbekî tarafından Kahire’de Bâbışa‘riye’de adına yaptırılan külliyede otuz iki yaşından itibaren binlerce talebeyi irşad etmenin yanı sıra dinî ilimleri de okuttu. Anadolu’daki Şa‘rânîzâdeler’in ilki olan Abdürrahîm b. Abdülmuhsin eş-Şa‘rânî, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, Ali b. Ahmed en-Neccârî, Muhammed Hicâzî el-Kalkaşendî, Abdullah el-Acemî, Sirâceddin el-Hânûtî gibi sûfî ve âlimler bunlar arasında sayılabilir. Hayatı boyunca eğitim, irşad ve eser telifiyle meşgul olan Şa‘rânî 12 Cemâziyelevvel 973 (5 Aralık 1565) tarihinde vefat etti ve külliyesinin camisindeki özel bölmeye defnedildi. Şa‘rânî’den sonra makamına oğlu Abdurrahman geçti, bu yolla Şa‘râniyye veya Şa‘râviyye adıyla anılan bir tarikat meydana geldi. Şa‘rânî hayatta iken daha çok Şâzeliyye ve Bedeviyye-Metbûliyye şeyhi olarak tanındığı halde Şa‘râniyye’nin Rifâiyye’nin bir kolu şeklinde devam ettiği belirtilmektedir (DİA, XXXV, 102). Tarikatın Şa‘rânî’nin soyundan gelen şeyhler tarafından XVIII. yüzyılın sonlarına kadar sürdürüldüğü tahmin edilmektedir.

Muhyiddin İbnül-Arabî’nin görüşlerini benimseyen Şa‘rânî, özellikle el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir fî beyâni ʿaḳāʾidi’l-ekâbir adlı eserinde onun fikirlerini savunmuş, hakkında ileri sürülen iddialara cevap vermiştir. Eserin mukaddimesinde belirttiğine göre Şa‘rânî, İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’de ortaya koyduğu, zâhiren ulemânın görüşlerine uymayan akîdesini açıklamayı ve onun inancının doğru anlaşılmasını sağlamayı hedeflemiştir. Ancak bu eserde kendisinin de anlamadığı bazı hususlar bulunduğunu, bunları âlimlerin tartışmasına sunmak için zikrettiğini belirtmiştir. Şa‘rânî tasavvufu “Kitap ve Sünnet’in gereklerini ihlâslı bir şekilde yerine getirmek” şeklinde tanımlamış, tasavvufla ilgili eserlerinde ısrarla ilimle birlikte ameli ve güzel ahlâkı öne çıkarmıştır. Tarikatların Mısır toplumu için hayatî öneme sahip olduğunu vurgulamış, o dönemde

şeriata uymayan bazı uygulamaları eleştirmekten de çekinmemiştir. Bazı hasımları Şa'rânî'nin mutlak müctehidlik iddiasında bulunduğunu ve 30.000'e ulaşan müridiyle bir tehlike oluşturduğunu iddia ederek sürgün edilmesi talebiyle onu İstanbul'a şikâyet etmiş, ancak yöneticilerin ona karşı güvenleri sebebiyle bu teşebbüs sonuçsuz kalmıştır. Düşmanlarının, eserlerine dine aykırı ifadeler karıştırarak aleyhinde fetva almaya kalkıştıkları da nakledilmektedir. Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın, güven ve muhabbetlerinin nişanesi olarak kendisine bir yün elbise ve seccade hediye ettikleri kaydedilir. XVII. yüzyılın sonlarında Muhyiddin Muhammed el-Melîcî, Teẕkiretü üli'l-elbâb fî menâḳıbi'ş-Şaʿrânî Seyyidî ʿAbdilvehhâb adıyla bir menâkıbnâme kaleme almıştır (Kahire 1932, 2005).

Eserleri. Şa'rânî'nin eserlerinin sayısı kendi ifadesine göre 300 civarındadır. Günümüze ulaşan 100'ü aşkın eserinin belli başlıları şunlardır: A) Tasavvuf ve Ahlâk. 1. el-Aḫlâḳu'l-Metbûliyye. Şa'rânî bu eserinde şeyhi Ali el-Havvâs'ın mürşidi İbrâhim el-Metbûlî örneğinde sûfîlerin sahip olması gereken Muhammedî ahlâkı geniş biçimde anlatmıştır (nşr. Abdülhalîm Mahmûd, I-III, Kahire 1975-1976). 2. el-Baḥrü'l-mevrûd fi'l-mevâs̱îḳ ve'l-ʿuhûd (ʿUhûdü'l-meşâyiḫ). Müellifin görüştüğü şeyhlerden aldığı tavsiyeleri ve tasavvufî ahlâk kurallarını kaydettiği eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1287, 1308, 1321, 2004). 3. el-Cevâhir ve'd-dürer. Şa'rânî'nin, şeyhi Ali el-Havvâs'a yönelttiği sorulara aldığı cevapları içeren eser Abdüllatîf Hasan Abdurrahman tarafından hadislerin tahrîci yapılarak neşredilmiştir (Beyrut 2005). 4. Dürerü'l-ġavvâṣ ʿalâ fetâvâ Seyyidî ʿAlî el-Ḫavvâṣ. Müellifin yine Ali el-Havvâs'ın kendisine verdiği cevaplardan oluşan bu eseri Abdülvâris Muhammed Ali hadislerinin tahrîciyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1999). 5. Levâḳıḥu'l-envâri'l-ḳudsiyye el-münteḳāt mine'l-Fütûḥâti'l-Mekkiyye (Muḫtaṣarü'l-Fütûḥât). İbnü'l-Arabî'ye ait eserin bir özetidir. Birçok nüshası bulunan kitabın müellif hattı yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Kılıç Ali Paşa, nr. 621). 6. el-Kibrîtü'l-aḥmer fî beyâni ʿulûmi'ş-Şeyḫi'l-Ekber. Levâḳıḥu'l-envâri'l-ḳudsiyye'nin özeti niteliğindedir. Birçok defa basılan eser (Kahire 1277, 1279, 1305, 1307, 1378; Beyrut 1998) M. Sabit Ünal tarafından Türkçe'ye çevrilmiş, bu çeviriyi Hasan Fehmi Kumanlıoğlu ve Hüseyin Elmalı Latin harflerine aktararak neşretmiştir (Kibrît-i Ahmer [Fütûhât-ı Mekkiyye'den Seçmeler], İzmir 2006). 7. el-Fetḥ fî teʾvîli mâ ṣadara ʿani'l-kümmeli

mine’ş-şaṭaḥ (nşr. Kāsım Muhammed Abbas, Dımaşk 2004). 8. el-Cevherü’l-maṣûn ve’s-sırrü’l-merḳūm

(el-Cevherü’l-maṣûn fî ʿulûmi kitâbillâhi’l-meknûn, ed-Dürrü’n-naẓîm fî ʿulûmi’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm). Çeşitli âyetlerle ilgili 3000’e yakın ledünnî bilgi içerir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1103; İÜ Ktp., AY, nr. 6317; Yûsuf Ağa Ktp., nr. 453, vr. 510b-597a). 9. el-Ecvibetü’l-marżıyye ʿani’l-fuḳahâʾ ve’ṣ-ṣûfiyye. Sûfîlere has ilimlerden örneklerin yer aldığı eserde ağırlıklı olarak tasavvuf ehline yöneltilen tenkitler cevaplandırılmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1111; İzmir Millî Ktp., nr. 1644; İÜ Ktp., AY, nr. 1221). 10. en-Nefeḥâtü’l-ḳudsiyye fî beyâni ḳavâʿidi’ṣ-ṣûfiyye (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1835). 11. Ṣoḥbetü’l-emîr li’l-faḳīr ve ʿaksüh (Ṣoḥbetü’l-fuḳarâʾ maʿa’l-ümerâʾ ve ʿaksüh) (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1571). 12. Mevâzînü’l-ḳāṣırîn. Gerçek mürşidin özelliklerinin anlatıldığı eser Risâle fî beyâni cemâʿa semmû enfüsehüm bi’ṣ-ṣûfiyye adıyla basılmıştır (Kahire 1298). 13. Tenbîhü’l-muġterrîn evâḫıre’l-ḳarni’l-ʿâşir ʿalâ mâ ḫâlefû fîhi selefehümü’ṭ-ṭâhir (Kahire 1315, 1990). İslâm Büyüklerinin Örnek Ahlakı ve Hikmetli Sözleri (trc. Ömer Temizel, İstanbul 1970), Kur’an, Sünnet ve Tasavvuf Işığında Gerçek Şeyhler ve Sahteleri (trc. Sıdkı Gülle, İstanbul 1997) adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir. 14. Taṭhîru ehli’z-zevâyâ min ḫabâʾis̱i’ṭ-ṭavâyâ. Dergâh şeyhinin, nakiblerin, müridlerin âdâb ve ahlâkına dairdir (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 447). 15. Edebü’l-mürîdi’ṣ-ṣâdıḳ maʿa men yürîdü’l-ḫâliḳ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 116; Beşir Ağa, nr. 350). 16. Medâricü’s-sâlikîn ilâ rüsûmi ṭarîḳı’l-ʿârifîn (Kahire, taşbaskı, ts.). 17. el-Envârü’l-ḳudsiyye fî beyâni ḳavâʿidi’ṣ-ṣûfiyye (Kahire 1962, 1987; Beyrut 1988, 1993). 18. el-Kevkebü’ş-şâhiḳ fi’l-farḳ beyne’l-mürîdi’ṣ-ṣâdıḳ ve ġayri’ṣ-ṣâdıḳ (Kahire 1991). 19. el-Envârü’l-ḳudsiyye fî maʿrifeti âdâbi’l-ʿubûdiyye (Kahire 1277, 1317; Beyrut 1999). 20. el-Muḫtâr mine’l-envâr fî ṣoḥbeti’l-aḫyâr (Beyrut 1985; Âdâbü’ṣ-ṣoḥbe adıyla Dımaşk 2003).

B) Biyografi. 1. Levâḳıḥu’l-envâri’l-ḳudsiyye fî ṭabaḳāti’l-ʿulemâʾ ve’ṣ-ṣûfiyye (Levâḳıḥu’l-envâr fî ṭabaḳāti’l-aḫyâr). eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ diye tanınan eserde müellif sahâbeden itibaren kendi dönemine kadar 420’nin üzerinde âlim ve sûfînin biyografisine yer vermiştir. Bir tabakat kitabı olmakla birlikte eser tasavvuf terimlerini de ihtiva etmektedir. Müellifin

hasımları tarafından metne karıştırılan ve eleştirilmesine sebep olan tahriflerle birlikte pek çok defa basılan kitap, Abdurrahman Hasan Mahmûd'un tahkikiyle eleştiri konusu hususlardan ayıklanarak neşredilmiştir (Kahire 1993, 2001). el-Hâc Ömer'in şerhettiği eseri (DİA, XIV, 419) Abdülkadir Akçiçek Evliya Menkıbeleri adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (I-IV, İstanbul 1970, 1407/1986). Şa'rânî bu eserinden sonra eṭ-Ṭabaḳātü'l-vüsṭâ adıyla bir kitap daha yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 497). 2. Ẕeylü'ṭ-Ṭabaḳāti'l-kübrâ. Eserde müellifin görüştüğü âlim ve sûfîlere yer verilmiştir. Yazma nüshalarında bazı farklılıklar bulunan kitap eṭ-Ṭabaḳātü'ṣ-ṣuġrâ adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1970, 1990; Beyrut 1999). 3. Leṭâʾifü'l-minen ve'l-aḫlâḳ fî beyâni vücûbi't-teḥaddüs̱ bi-niʿmeti'llâhi ʿale'l-iṭlâḳ (el-Minenü'l-kübrâ). Şa'rânî'nin kendisine ihsan edilen mânevî nimetleri anlattığı eser müellifin otobiyografisi olarak kabul edilebilecek niteliktedir. Birçok defa basılan kitabı (Kahire 1311/1894, 1331/ 1913) Virginia Vacca Il Libro Dei Doni adıyla İtalyanca'ya çevirmiştir (Napoli 1972). Müellif eserini el-Minenü'l-vüsṭâ adıyla özetlemiştir (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 551).

C) Kelâm. 1. el-Ḳavâʿidü'l-keşfiyyetü'l-muvażżıḥa (el-mûḍıḥa) li-meʿâni'ṣ-ṣıfâti'l-ilâhiyye (nşr. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgūl, Kahire 2004; nşr. Mehdî Es'ad Arrâr, Beyrut 2006). 2. Muḳaddime fî ʿilmi't-tevḥîd (Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nr. 1085, vr. 1b-21a). 3. Ferâʾidü'l-ḳalâʾid fî ʿilmi'l-ʿaḳāʾid (Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., nr. 1771, vr. 95b-118b). 4. el-Mîzânü'ẕ-ẕerriyyetü'l-mübeyyine li-ʿaḳāʾidi'l-fıraḳi'l-ʿaliyye. Eserde Allah'ın zâtıyla ilgili bazı konulara yer verilmiştir (Kahire 2007). 5. el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir fî beyâni ʿaḳāʾidi'l-ekâbir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî başta olmak üzere sûfîlerin ve kelâm âlimlerinin itikadî görüşlerinin genelde soru-cevap şeklinde anlatıldığı hacimli bir eserdir (Kahire 1305, 1308, 1889, 1378/1959). 6. el-Ḳavâʿidü's-seniyye fî tevḫîdi ehli'l-ḫuṣûṣiyye. Eserde İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde İbn Sevdekîn, Nifferî, Ali b. Vefâ ve Seyyidetü'l-Acem'den alıntılarla sûfîlerin tevhid anlayışı anlatılmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1629; Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 1759). 7. Keşfü'l-ḥicâb ve'r-rân ʿan vechi esʾileti'l-cân. Cinlerin 955 (1548) yılında kendisine sorduğunu iddia ettiği tevhid, nübüvvet, velâyet, kulluk gibi konulardaki seksen sorunun cevabını içermektedir (Kahire 1290, 1938, 1992; Beyrut 1999). 8. Ṭahâretü'l-cism ve'l-fuʾâd min sûʾi'ẓ-ẓan bi-cemîʿi'l-ʿibâd. Müellifin peygamberler,

sahâbe, tâbiîn, âlimler, sûfîler ve kendisi hakkındaki yanlış kanaatleri tashih ettiği bu eser tasavvufî açıdan da önemlidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1490).

D) Fıkıh. 1. Keşfü'l-ġumme ʿan cemîʿi'l-ümme. Eserde dört Sünnî mezhep tarafından delil kabul edilen hadisler senedleri ve kaynakları belirtilmeksizin sıralanmış (Kahire 1281, 1303, 1317, 1964; Beyrut 1988), müellif bu hadislerin tahrîcini el-Menhecü'l-mübîn fî beyâni edilleti'l-müctehidîn adlı eserinde yapmıştır (Tinbüktü Yazmaları, nr. 3297). 2. Mineḥu'l-minne fi't-telebbüsi bi's-sünne. Fıkıh konularıyla ilgili hadislerin fıkıh babları altında tasnif edildiği eserin birçok neşri yapılmış, tahkikli neşri Abdurrahman Hasan tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1399). 3. el-Mîzânü'l-Ḫaḍıriyye (el-Mîzânü'ṣ-ṣuġrâ). Dört mezhebin görüş farklılıklarının azîmet-ruhsat çerçevesinde uzlaştırılmaya çalışıldığı bir eser olup (Kahire 1989; Hatîb el-Osmânî, Raḥmetü'l-ümme'nin kenarında, Bulak 1300) Fransızca'ya çevrilmiştir (Balance de la loi musulmane on esprit de la legislation islamique et divergences de ses quatre rites jurisprudentiols par le cheikh ech-Charani, Cezair 1870, 1898). 4. el-Mîzânü'ş-Şaʿrâniyye el-müdhile li-cemîʿi aḳvâli'l-eʾimmeti'l-müctehidîn ve muḳallidîhim fi'ş-şerîʿati'l-Muḥammediyye (el-Mîzânü'l-kübrâ). Önceki eserde ortaya konan hedefin geniş biçimde uygulamasından ibaret olan eser birçok defa basılmıştır (Hatîb el-Osmânî, Raḥmetü'l-ümme'nin kenarında, Kahire 1304; kenarında Raḥmetü'l-ümme ile, Kahire 1302, 1306, 1311, 1317, 1318, 1321, 1359; nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989). A. Faruk Meyan eseri Dört Hak Mezhebin Büyük Fıkıh Kitabı adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1980). 5. Ḥuḳūḳu uḫuvveti'l-İslâm (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1840). Hamit Eker tarafından İslâm'da Kardeşlik Hukukunun Esasları adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1975).

E) Hadis. 1. el-Bedrü'l-münîr fî ġarîbi eḥâdîs̱i'l-beşîri'n-neẕîr. Süyûtî ve Sehâvî'nin eserlerinden istifadeyle yazılan eser alfabetik sıraya göre 2250 hadis içermektedir (Kahire 1277, 1994; Beyrut 1999). 2. Meşâriḳu'l-envâri'l-ḳudsiyye fî beyâni'l-ʿuhûdi'l-Muḥammediyye (Levâḳıḥu'l-envâri'l-ḳudsiyye fî beyâni'l-ʿuhûdi'l-Muḥammediyye). el-ʿUhûdü'l-Muḥammediyyetü'l-kübrâ ve el-ʿUhûdü'l-kübrâ adlarıyla da anılan eser emirler ve yasaklar diye iki bölüm halinde düzenlenmiş, tergīb ve terhîb

hadisleri âlim ve sûfîlerin söz ve davranışlarından nakillerle birlikte açıklanmıştır (Kahire 1308, 1961, 1973). Eseri Selahattin Alpay Büyük Ahidler adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1981).

Şa'rânî'nin diğer bazı eserleri şunlardır: el-Mineḥu's-seniyye ʿale'l-vaṣıyyeti'l-Metbûliyye (Kahire 1276, 1998); ed-Dürerü'l-mens̱ûre fî beyâni zübedi'l-ʿulûmi'l-meşhûre (Ḫulâṣatü ʿulûmi'l-İslâm adıyla, Beyrut 1999); Esrâru erkâni'l-İslâm (Kahire 1980; Beyrut 1999); İrşâdü'ṭ-ṭâlibîn ilâ merâtibi'l-ʿulemâʾi'l-ʿâmilîn (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 343); Hâdiyü'l-hâʾirîn ilâ rüsûmi aḫlâḳı'l-ʿârifîn (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 517 [müellif hattı]); es-Sirâcü'l-münîr ʿalâ ġarîbi'l-câmiʿi'ṣ-ṣaġīr (Köprülü Ktp., Hacı Ahmed Paşa, nr. 59, vr. 1b-89b). Şa'rânî'nin ayrıca onu aşkın ihtisar çalışması bulunmaktadır (Muhammed Îsâ Sâlihiyye, III, 390-392; Karabulut, II, 866; Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 850-851).

Şa'rânî hakkında yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Tâhâ Abdülbâkī Sürûr, eş-Şaʿrânî ve't-taṣavvuf (Kahire 1952, 1981); Abdülhafîz Feruglî, İmâmü'l-ḳarni'l-ʿâşir ʿAbdülvehhâb eş-Şaʿrânî (Kahire 1985); Tevfîk et-Tavîl, eş-Şaʿrânî: İmâmü't-taṣavvuf fî ʿaṣrih (Kahire 1945); Muhammed Sabrî Dalî, el-Ḫiṭâbü's-siyâsiyyi'ṣ-ṣûfî fî Mıṣr: Ḳırâʾe fî ḫiṭâbi ʿAbdilvehhâb eş-Şaʿrânî (Kahire 1425/2004); Kathryn Virginia Johnson, The Unnerring Balance: A Study of The Theory of Sanctity (Wilayah) of ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī (doktora tezi, 1985, Harvard Üniversitesi); Abdurrahman b. Râtib Umeyre, el-İmâm eş-Şaʿrânî: Ḥayâtühû ve taṣavvufuh (doktora tezi, 1990, Ezher Üniversitesi); Ferhat Gökçe, Şa'rânî ve Hadisleri Değerlendirmede Mîzân Yöntemi (yüksek lisans tezi, 2004, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Şa'rânî, Leṭâʾifü'l-minen ve'l-aḫlâḳ, Kahire 1311, I-II, tür.yer.; a.mlf., el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1307, tür.yer.; M. Abdürraûf el-Münâvî, el-Kevâkibü'd-dürriyye (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-

Mektebetü'l-Ezheriyye), IV, 69-73; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâ᾿ire, III, 176-177; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1233, 1236, 1356, 1918, 2054; Kuşâşî, es-Simṭü'l-mecîd fî selâsili ehli'l-beyʿa ve ilbâsi'l-ḫırḳa ve't-taṣavvuf ve sülûki ehli't-tevḥîd, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1197, vr. 44a; Muhyiddin Ebü'l-Enes Abdurrahman el-Melîcî, Menâḳıbü'l-ḳuṭbi'r-rabbânî Seyyidî ʿAbdilvehhâb eş-Şaʿrânî: Teẕkiretü üli'l-elbâb (nşr. Cevde M. Ebü'l-Yezîd el-Mehdî - M. Abdülkādir Nassâr), Kahire 2005, tür.yer.; Zebîdî, İtḥâfü'l-aṣfiyâ᾿, s. 207-208; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 106a, 152a, 203b-206a; Serkîs, Muʿcem, I, 1129-1134; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâ᾿, II, 274-282; Brockelmann, GAL Suppl., II, 464-467; Îżâḥu'l-meknûn, II, 11, 89, 184, 242; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 220-225, 279; M. Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writtings of ʿAbd al-Wahhāb al-Shaʿrānī, New Brunswick 1982, tür.yer.; a.mlf., "al-Shaʿrānī", EI² (İng.), IX, 316; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 390-392; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 850-851; el-Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbul ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok]; Adam Sabra, "Illiterate Sufis and Learned Artisans: The Circle of Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî", The Development of Sufism in Mamluk Egypt (ed. R. McGregor - Adam Sabra), Caire 2006, s. 153-168; G. Flügel, "Scha'rânî und sein Werk über die muhammadanische Glaubenslehre", ZDMG, XX (1866), s. 1-48; M. Smith, "al-Sha'rânî the Mystic", MW, XXIX (1939), s. 240-247; J.-Cl. Garcin, "Index des ṭabaqāt de Shaʿrānī (pour la fin du IXe et le début du IXe S.H.)", AIsl., VI (1966), s. 31-93; K. V. Johnson, "Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî: A Brief Study of the Life and Contributions of a Sixteenth-Century Egyptian Mystic",

IC, LXX/1 (1997), s. 15-39; a.mlf., "The Unerring Balance of the Law: Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Reconciliation of Sanctity (Wilâyah and the Sharî'a)", IQ, XLI/4 (1418/1997), s. 284-300; XLII/1 (1418/1998), s. 24-41; D. F. Reynolds, "Shaykh Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Sexteenth-Century Defens of Autobiography", Harvard Middle Eastern and Islamic Review, IV/1-2, Cambridge 1998, s. 122-137; Hayri Kaplan, "Fakih Bir Sufi Örneği Olarak Abdülvehhâb eş-Şa'rânî", Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II/2, Adana 2002, s. 119-154; Tahir Uluç, "Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ve el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir Adlı Eseri", Tasavvuf, sy. 9, Ankara 2002, s. 209-219; S. Pagani,

“The Meaning of the Ikhtilâf al-Madhâhib in Abd al-Wahhâb al-Sha‘rânî’s al-Mîzân al-Kubrâ”, Islamic Law and Society, XI/ 2, Leiden 2004, s. 177-212; J. Schacht, “Şa‘rânî”, İA, XI, 344-345; E. Geoffroy, “Shaʿ rāniyya”, EI² Suppl., s. 724; Mustafa Tahralı, “Rifâiyye”, DİA, XXXV, 102.

Hayri Kaplan

ŞA‘RÂNİYYE

(الشعرانيّة)

Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî’ye (ö. 973/1565) nisbet edilen bir tarikat

(bk. ŞA‘RÂNÎ).

ŞARAP

(bk. İÇKİ; ŞÜRB).

ŞA‘RÂVÎ

(الشعراوي)

(1911-1998)

Mısırlı âlim.

Muhammed Mütevellî eş-Şa‘râvî 15 Nisan 1911’de Mısır’ın Dekahliye muhafazasının Mîtgamr şehrine bağlı Dekādûs köyünde doğdu. İlk öğreniminin ardından Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi ve 1926’da Ezher’in Zekāzîk’teki ilkokuluna kaydoldu, 1932’de lise bölümüne başladı. Henüz lisede iken Vefd Partisi’ni, dolayısıyla Mustafa en-Nehhâs’ı destekledi. Dinî konuların yanı sıra içtimaî ve siyasî meselelerle de meşgul oldu; öğrenci hareketlerine katıldı ve talebe birliğinin başkanlığını yaptı. 1934’te öğrenci olayları sırasında tutuklandı ve bir ay kadar hapiste kaldı. Liseden sonra 1936’da Kahire’ye giderek Ezher’e bağlı Külliyyetü’l-lugati’l-Arabiyye’ye girdi. Buradaki hocaları arasında o sırada Ezher şeyhi olan Muhammed Mustafa el-Merâgī, Ahmed Yûsuf Necâtî, Ahmed İmâre ve İbrâhim Hamrûş gibi âlimler vardı. Ayrıca İhvân-ı Müslimîn lideri Hasan el-Bennâ’dan özel ders aldı. Ancak Vefd Partisi’ni desteklemesi İhvân-ı Müslimîn ile arasının açılmasına sebep oldu. 1941’de fakülteyi bitirdi ve 1943’te öğretmenlik diploması aldı. Ardından Ezher’in Tanta, İskenderiye ve Zekāzîk’teki okullarında öğretmenlik yaptı. 1950’de Mekke’deki Melik Abdülazîz Üniversitesi’nin Külliyyetü’ş-şerîa bölümünde hoca olarak çalışmaya başladı. 1960’ta Ezher’e bağlı Tanta’daki okulun, ertesi yıl Evkaf Bakanlığı’nda davet ve fikirle ilgili bölümün müdürlüğüne getirildi. 1962’de Ezher’de ulûm-i Arabiyye müfettişliğine, 1964’te Ezher Şeyhi Hasan Me’mûn’un sekreterlik işlerine müdür tayin edildi. 1966’da, Fransız işgalinden henüz yeni kurtulup eğitim dili olarak Arapça’yı yerleştirmeye çalışan Cezayir’e destek olmak amacıyla Ezher’den bu ülkeye gönderilen Arap dili uzmanları grubuna başkanlık etti ve orada ders verdi. 1970’te Melik Abdülazîz Üniversitesi’nin Külliyyetü’ş-şerîa bölümünde misafir hoca sıfatıyla çalışmaya başladı. 1972’de aynı üniversitenin ed-Dirâsâtü’l-ulyâ kısmının başkanlığına getirildi. 1975’te Mısır’a döndü ve Ezher’den

sorumlu bakanlık bünyesinde genel müdür oldu. Aynı yıl Mısır televizyonunda “Nûrun alâ nûr” adlı haftalık programlarına başladı. Nisan 1976’da yaş haddinden emekliye ayrıldıktan sonra Kasım 1976 - Ekim 1978 arasında Memdûh Sâlim’in başbakanlığındaki hükümette Evkaf’tan ve Ezher’den sorumlu bakan olarak görev yaptı. Bakanlığı esnasında Mısır’da kurulan ilk İslâmî banka olan Banku Faysal’ın kuruluşuna izin veren karara imza attı. Bu sırada Mısır televizyonunda cuma günleri yayımlanan tefsir derslerine başladı. Bu programları çok geniş kitleler tarafından ilgiyle takip edildi. 1980’de Mısır Şûrâ Meclisi’ne üye seçildi. Uzun süren bir hastalıktan sonra 17 Haziran 1998’de Kahire’de vefat etti ve Dekâdûs köyünde defnedildi. Şa‘râvî 1983’te Cumhuriyet, 1988’de Devlet Takdir ödülüne lâyık görülmüş, 1998’de Dübey Yılın Şahsiyeti ödülünü almıştır. 1985’te Menûfiye Üniversitesi, 1990’da Mansûre Üniversitesi kendisine fahrî doktorluk unvanı vermiştir. Çeşitli müesseselerin oluşturduğu kurullarda yer almış, 1980’de Ezher’in itibarlı kurumlarından olan Mecmau’l-buhûsi’l-İslâmiyye’ye ve 1988’de Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye’ye üye seçilmiştir.

Çok yönlü kişiliğiyle farklı makamlarda bulunan Şa‘râvî Avrupa, Amerika, Asya ve Afrika’daki pek çok ülkeye seyahat etmiş ve çeşitli toplantılara katılmıştır. Devlet başkanları Enver Sedat ve Hüsnü Mübârek’le iyi ilişkiler kurmuş, Enver Sedat, İsrail ile Camp David Antlaşması’nı yapmak üzere Amerika Birleşik Devletleri’ne gittiği zaman o da yanında bulunmuştur. Birleşmiş Milletler’de ilk cuma namazını kıldırarak burada hutbe okumuştur. İslâm’ın siyasî ideolojilerle ilişkisi olmadığını belirten Şa‘râvî bütün gruplara ve cemaatlere mesafeli davranmıştır. Enver Sedat’ın radikal bir örgütün mensupları tarafından öldürülmesinin ardından aşırı gruplara karşı halkın ve özellikle gençliğin dinî konularda eğitilmesi gerektiğini belirten Şa‘râvî sistemi de eleştirmekten geri durmamıştır. Problemler ortaya çıktıktan sonra İslâm’da çare arandığını ve bütüncül değil tek yönlü bir bakışla bazı iyileştirmeler yapılması yolu izlendiği için bir taraf düzelirken diğer taraftan başka problemlerin ortaya çıktığına dikkat çekmiştir.

1970’li yılların sonundan itibaren Mısır’daki dinî hayat üzerinde etkili olan ve klasik anlamda bir âlim olmaktan çok, geniş kitlelere hitap eden bir vâiz olma özelliği öne çıkan Şa‘râvî’yi, Mısır ve Arap ülkeleri başta olmak üzere

dünyanın pek çok bölgesinde ilgiyle takip edilen hutbe, vaaz ve irşad faaliyetleri şöhrete ulaştırmış, fasih Arapça yerine halk dilini kullanması geniş kitleler tarafından izlenmesini kolaylaştırmıştır. Adına yayımlanan kitaplar geniş bir okuyucu kitlesi bulmuş, el-Ehrâm ve el-Aḫbâr gibi yarı resmî gazetelerde her gün onun sözlerine yer verilmiştir. Halk kitleleri yanında resmî makamlarca da kabul görmesinde İslâm'ın siyaset üstü bir din olduğunu savunması ve aşırı grupları eleştirmesi etkili olmuştur. Klasik mânada bir Kur'an müfessiri olmayan Şa'râvî yaptığı sohbetlerde âyetleri tefsir ederken önce kelimelerin sözlük anlamlarını ve delâlet ettikleri mânaları belirttikten sonra

âyetleri sade bir üslûpla açıklar, ardından diğer âyet ve hadislerle bağlantısını kurardı. Çok sayıda fetva veren Şa'râvî kendisine yöneltilen sorular çerçevesinde kadın konusunda da pek çok görüş belirtmiştir. Onun özellikle kadınların mecbur kalmadıkça aktif olarak çalışma hayatına katılmasını reddeden görüşleri kadın hakları savunucuları tarafından eleştirilmiştir.

Eserleri. Şa'râvî verdiği mülâkatlarda kendisinin hiçbir zaman kitap telif işiyle meşgul olmadığını belirtmiş olmasına rağmen (M. Yâsîn Cezer, s. 211; Muhammed el-Bâz, s. 199 vd.; el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, XI, 711 vd.) onun adıyla yayımlanan altmışın üzerinde kitap ve risâle mevcuttur. Pek çoğu başta İngilizce olmak üzere çeşitli dillere çevrilen bu eserler genellikle Şa'râvî'nin konuşmalarının yazılı hale getirilmesi veya onunla yapılan mülâkatların, verdiği derslerin derlenmesiyle oluşturulmuştur. Kendisi hayatta iken bu eserlerin neşredilmesine karşı çıkmadığı gibi bir kısmını basılmadan önce gözden geçirmiştir. Vefatından sonra da onun adına kitaplar çıkmaya devam etmektedir. Kitapların çoğu nâşirler tarafından yayıma hazırlanırken konuşma dilinden yazı diline aktarılmış, dipnotlarla desteklenmiş, bazan da hadislerin kaynakları gösterilmiştir. Muhammed el-Bâz bu durumu eleştirir ve Şa'râvî'nin adını taşıyan kitaplarda değişik fikirler ortaya konduğunu söyler (Muḥâkemetü'ş-Şaʿrâvî, s. 200 vd.). Kur'an ve Sünnet: Ḫavâṭırî ḥavle'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (1. cilt, haz. Münîr Âmir, baskı yeri yok [Kahire], 1402; haz. Ahmed Ömer Hâşim, I-LVI, Kahire 1991-1993; Şa'râvî'nin 1980'li yılların başından itibaren cuma günleri televizyonda yaptığı Kur'an tefsirine dair konuşmalarından oluşan eserin bazı bölümleri sûreler halinde önceden yayımlanmıştır); Münteḫab

min tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (I-III, Beyrut 1981); Muʿcizetü'l-Ḳurʾân (I-XI, Kahire 1980-1989; eserin bir bölümü M. Sait Şimşek tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir [Konya 1993]); Muḥammed Resûlullāh (baskı yeri yok [Kahire], ts. [1989]); İnkârü'ş-şefâʿa: Muḥâvele cedîde li't-taʿn fi's-sünne ve't-tahaccüm (der. ve tah. Abdullah Haccâc, Kahire 1999). Akaid: Şübühât ve ebâṭîlü ḫuṣûmi'l-İslâm ve'r-red ʿaleyhâ (Beyrut, Dârü'l-kalem, ts.); ʿAḳīdetü'l-müslim (der. ve haz. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kahire, ts.); el-Ḳażâʾ ve'l-ḳader (haz. Ahmed Ferec, Kahire 1975); el-İsrâ ve'l-Miʿrâc (Kahire 1975); ʿİlmü'l-ġayb ve ṭuġyânü'l-insân (haz. İmâd Abdüllatîf, baskı yeri yok, 1980); el-İslâm: ʿAḳīde ve menhec (baskı yeri yok [Kahire], 1980); Keyfe nefhemü'l-İslâm (Beyrut 1982); Hâẕâ hüve'l-İslâm (2. bs., Kahire 1985); el-Edilletü'l-mâddiyye ʿalâ vücûdi'llâh (Beyrut 1990); Redden ʿale'l-melâḥide ve'l-ʿalmâniyyîn (haz. Atıyye ed-Desûkī Ömer, Muhammed Abdullah Bedr, baskı yeri yok [Kahire], 1995); Muʿcizâtü'l-enbiyâʾ ve'r-rusül (Kahire 1993). Fıkıh: Ḳaḍâyâ İslâmiyye (haz. Mecdî el-Hafnâvî, Kahire 1980); 100 suʾâl ve cevâb fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (der. ve haz. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kahire, ts.); Esʾile ḥarice ve ecvibe ṣarîḥa (Beyrut 1982); Lebbeyk Allāhümme lebbeyk (Kahire 1400); Fıḳhü'l-merʾeti'l-müslime (der. ve haz. Âdil Hüseyin, Kahire 1998); Aḥkâmü'z-zevâc ve'ṭ-ṭalâḳ ve'l-hulʿ (Kahire 2000); el-Fetâvâ: Küllü mâ yehümmü'l-müslim fî ḥayâtih ve yevmih ve ġadih (haz. Seyyid el-Cümeylî, I-III, Beyrut 1983); el-Câmiʿ li'l-fetâvâ (haz. Muhammed Hasan Muhammed, Kahire 1992); Ḫuṭabü'l-cumʿa ve'l-ʿîdeyn ve feżâʾilü'l-cumʿa ve aḥkâmühâ fi'l-Ḳurʾân ve's-sünne (Kahire, ts.). Şa'râvî'nin fetvaları ayrıca Ahmed Zeyn tarafından Ḥivâr maʿa'ş-Şeyḫ Muḥammed Mütevellî eş-Şaʿrâvî ve ḳaḍâya'l-ʿaṣr: el-Fetâva'l-kübrâ (Kahire 1987), Mahmûd Fevzî tarafından eş-Şeyḫ eş-Şaʿrâvî ve ḳaḍâyâ İslâmiyye ḥâʾira tebḥaṯ ʿan ḥulûl (Kahire, ts. [1996]) ve eş-Şeyḫ eş-Şaʿrâvî ve fetâva'l-ʿaṣr (baskı yeri yok, ts.) adıyla yayımlanmıştır. Şa'râvî'nin diğer eserleri de şunlardır: el-İslâm beyne'r-reʾsümâliyye ve'ş-şüyûʿiyye (baskı yeri yok [Kahire], Dârü'l-müslim, 1980); Min feyżi'r-Raḥmân fî terbiyeti'l-insân (I-II, Kahire 1980-1981); Eḥâdîs̱ ile'ş-şebâb (Riyad, ts.); ʿAlâ mâʾideti'l-fikri'l-İslâmî (Beyrut 1980); el-İslâm ḥadâs̱e ve ḥaḍâre (Beyrut 1980); el-İslâm ve ḥareketü'l-ḥayât (Kahire, ts. [1980]); eṭ-Ṭarîḳ ile'llāh (Kahire 1980); Ârâʾü'ş-Şeyḫ eş-Şaʿrâvî fî ḥarbi'l-Ḫalîc (Kahire 1991); el-Ḫilâfe: Ḫalḳu'l-kevn, el-hedef ve'l-menhec (Kahire 1992); el-Veṣâyâ (Kahire 2001); Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ

(haz. Minşâvî Gānim Câbir, I-V, Kahire, ts. [1996]).

BİBLİYOGRAFYA

Hava Lazarus-Yafeh, “Muhammad Mutawalli al-Sha’rawi: A Portrait of a Contamporary ‘Alim in Egypt”, Islam, Nationalism an Radicalism in Egypt and Sudan (ed. G. R. Warburg - U. M. Kupferschimidt), New York 1983, s. 281-297; M. Yâsîn Cezer, eş-Şeyẖu’l-İmâm dâʿiyetü’l-İslâm Muḥammed Mütevellî eş-Şaʿrâvî: ʿÂlimü ʿaṣrih fî ʿuyûni muʿâṣırîh, Kahire, ts. (Mektebetü’t-türâsi’l-İslâmî); Ebü’l-Hasan Abdürrâzık, eş-Şeyẖu’l-İmâm Muḥammed Mütevellî eş-Şaʿrâvî fi’l-ḥükm ve’s-siyâse, Cîze 1990; Mahmûd Fevzî, eş-Şeyẖ eş-Şaʿrâvî beyne’l-İslâm ve’s-siyâse, Kahire 1990; M. Mustafa, Riḥle fî aʿmâḳı’ş-Şeyẖ eş-Şaʿrâvî beyne’d-dîn ve’d-dünyâ, Kahire 1991; M. Safvet el-Emîn, eş-Şeyẖ Muḥammed Mütevellî eş-Şaʿrâvî: Ḥayâtî min Deḳādûs ile’l-vizâre, İskenderiye 1992; Senâ es-Saîd, eş-Şaʿrâvî beyne’s-siyâse ve’d-dîn, Kahire 1997; Muhammed el-Bâz, Muḥâkemetü’ş-Şaʿrâvî: eş-Şeyẖ eş-Şaʿrâvî mâ lehû ve mâ ʿaleyh, Kahire 1997; M. Zâyid, Müẕekkirâtü imâmi’d-duʿât: er-Râvî hüve’ş-Şaʿrâvî, Kahire 1998; İbrâhim Abdülazîz, Menhecü’ş-Şeyẖ eş-Şaʿrâvî li-ıṣlâḥi’l-müctemaʿ, Kahire 1998; M. Receb el-Beyyûmî, Muḥammed Mütevellî eş-Şaʿrâvî: Cevle fî fikrihi’l-mevsûʿî el-faṣîḥ, Kahire 1999; Tuğrul Tezcan, Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî’nin Hayatı ve Tefsir Anlayışı (yüksek lisans tezi, 2001), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; R. Tottoli, “L’Introduzione al-Tafsir dello Sayh al-Sa‘rawi”, Annali di Ca’ Foscari: Rivista della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell’Università di Venezia, XXXII/3, Padova 1993, s. 63-82; Johannes J. G. Jansen, “The Preaching of Šayẖ aš-Šaʿrāwī: Its Political Significance”, The Arabist: Budapest Studies in Arabic, sy. 13-14, Budapest 1995, s. 51-59; “Muḥammed Mütevellî eş-Şaʿrâvî”, Mevsûʿatü aʿlâmi’l-fikri’l-İslâmî, Kahire 1425/2004, s. 1003-1006; M. Hişâm Burhânî, “eş-Şaʿrâvî (Muḥammed Mütevellî)”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 710-713.

Hilal Görgün

ŞÂRİ‘

(الشارع)

Din ve hukukun menşe anlamında kaynağını, hüküm koyma yetkisinin asıl sahibini belirtmek için kullanılan fıkıh usulü terimi

(bk. HÂKİM; ŞERİAT).

ŞÂRİKA

(الشارقة)

Birleşik Arap Emirlikleri’ni oluşturan yedi federe devletten biri.

Arap yarımadasının Basra ve Uman körfezleri arasında kuzeye doğru uzanan ve ucu Hürmüz Boğazı’nın güney sahilini teşkil eden üçgen burun üzerindedir. 2590 km²’lik bir alana sahiptir. Bölge, İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında 1913’te varılan anlaşmada “Katar’ın güneyindeki bağımsız şeyhlere ait yerler” olarak geçen emirliklerin en güçlü kabilelerinden Kavâsim’in yaşadığı kısımdır. Tarihte Kavâsim kabilesine ait olduğu bilinen Ebû Mûsâ ve Tanb adaları 1991 yılı sonrasında Şârika ile İran arasında ortaklaşa yönetilirken 1992’de İran tarafından ilhak edilmiştir ve bu

ilhak Şârika’nın en büyük siyasî problemlerinin başında gelmektedir. Emirlik topraklarında yer alan Hûr Fekkân ve Kelbâ, doğuda Uman körfezi boyunca uzanan Bâtine sahil şeridinde bulunduğu için Şârika yedi emirlik arasında hem Basra körfezinde hem Uman körfezinde kıyısı olan tek emirliktir. Ebûzabî (Abudabi) ve Dübey’den sonra en zengin üçüncü üye konumundaki Şârika barındırdığı eğitim kurumları ile konfederasyonun ve bölgenin kültür merkezidir. 1971’de Birleşik Arap Emirlikleri’nin kurulmasından sonra 1972 yılından itibaren Şârika Emirliği, İngiltere Exeter Üniversitesi’nde doktora yapan Şeyh Sultan b. Muhammed el-Kāsımî tarafından yönetilmektedir.

XVIII. yüzyılın ortalarına doğru Şârika ve Re’sülhayme’de güçlü bir donanma ve kara ordusu oluşturan Kavâsim kabilesinin reisi Rahmet el-Matarî bölgede kabilesinin nüfuzunun artmasına zemin hazırladı. Aynı dönemde Hürmüz halkının bir kısmı Şârika’ya göç etti. I. Dünya Savaşı’nın başlarında Arabistan’ın bu kesimindeki hâkimiyet Osmanlı Devleti’ndeydi. Ancak Osmanlılar’ın savaştan mağlûp çıkması üzerine İngilizler güç kazandılar. 1932’de burada İngiliz hava kuvvetleri üssünün kurulması ile Şârika ekonomik açıdan gelişme kaydetti; 1952 yılında da bağımsız emirlik olarak tanındı.

1965'te Emîr Hâlid b. Muhammed zamanında Hâlid Limanı ve arkasından Suudi Arabistan'ın ekonomik desteğiyle Şârika-Re'sülhayme otoyolu yapıldı. 1966-1971 yılları arasında ülke yapılaşma ve sosyal modernleşme hamlelerine sahne oldu. 1971'de federasyonun kurulmasından sonra ortak bütçeden pay almaya başlayan Şârika'da petrol çıkarıldı ve hızlı bir kalkınmayla Ebûzabî ve Dübey'in başarıları takip edildi. 1974'te az miktardaki doğal gaz ve ham petrol ihracatı 1988 yılından bu yana büyük bir gelişme kaydetti, buna bağlı olarak ülke topraklarında günlük ham petrol çıkarılması 40.000 varile yükseltildi. Şârika'da petrol sanayiinden başka çimento sanayii bulunmaktadır.

Şârika'da eğitim seferberliği, 1953'te bölgede ilk modern okulun açılmasıyla başlar. 1977'de Amerika'daki Delaware Eyalet Üniversitesi tarafından kurulan Şârika Amerikan Üniversitesi, yalnız Birleşik Arap Emirlikleri için değil bütün körfez ülkeleri için önem taşıyan bir eğitim kurumudur. Günümüzde 5000 öğrencinin eğitim gördüğü üniversitenin fakülteleri arasında tıp, mühendislik, işletme, mimarlık ve bilim-sanat fakülteleri bulunmakta, üniversite bünyesinde ayrıca California Üniversitesi'nin kurduğu bir deprem gözleme merkeziyle bir rasathâne faaliyet göstermektedir. 1997'de ülkenin ilk yerli üniversitesi olarak kurulan Şârika Üniversitesi on iki fakültesiyle eğitim faaliyetlerini sürdürmektedir.

2008 yılı başlarına ait tahminlere göre 890.000 olan Şârika Emirliği nüfusunun yarıdan fazlasını göçmen işçi ve görevliler meydana getirmektedir. Bu nüfusun çok büyük bir kısmı Şârika şehrinde oturur (801.000). Basra körfezi kıyısında yer alan ve Şerce adıyla da tanınan şehir çok düzenli bir plana ve modern bir görünüme sahiptir. Şârika Emirliği bir parklar diyarıdır. Bir kısmı Hûr Fekkân, bir kısmı Kelbâ'da bulunan bu parklar otuz kadardır ve Şârika'ya çok sayıda turist çeker.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Muhammere, İ. MSM, nr. 40/1095; BA, İrade-Hususi, Dosya 47, nr. 1313/2-11; Anglo-Ottoman Convention, E. Grey ve İ. Hakkı Paşa, Tarih 1913; BA, Muahede, 366 (Tarih 23 Kânunusâni 1329); Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü'l-mecd fî târîḫi Necd, Mekke 1930, s. 129; Delîlü'l-Ḫalîc (Târih), II, 1079-1086, 1109-1117, 1143-1156; India Office Record, R/15/1/14/6, Arab Coast, Isa to political reisedent 16 January 1927 (Abdullah Morsy'dan naklen); B. Thomas, Alarms and Excursions in Arabia, Indianapolis 1931, s. 178-181; D. F. Hawley, The Trucial States, London 1970, s. 224; Muhammed Morsy Abdullah, The United Arab Emirates: A Modern History, London 1978, s. 139-152, 300-315; Ahmed Mustafa Ebû Hâkime, Târîḫu'l-Küveyti'l-ḥadîs̱, Küveyt 1984, s. 148-149; eş-Şâriḳa [baskı yeri ve tarihi yok] (Metâbiu'l-beyâni't-ticâriyye); G. S. Colin, "Şerce", İA, XI, 426-427; G. Rentz, "al-Ḳawāsım", EI² (İng.), IV, 777-778; G. Nonneman, "al-S̲h̲āriḳa", a.e., IX, 349; J. B. Kelly, "al-Imārāt al-ʿArabiyya al-Muttaḥida", EI² Suppl. (İng.), s. 416-419.

Mustafa L. Bilge

ŞARK MESELESİ

Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi ve topraklarının paylaşımı kavgası.

Avrupa tarihi içinde önemli bir yer tutan ve "Türkler'in Avrupa'dan atılması" şeklinde tanımlanabilen Şark meselesi yabancı dillerde yerleşmiş bir terim olarak (Die Orientalische Frage, Vostoènyj vopros, La question d'orient, The Eastern Question) geniş çağrışımlar oluşturur. Ancak bunun,

genelde hep yapılageldiği üzere bütün devirleri kapsayan bu anlamdaki tek bir tarif içine sıkıştırılması isabetli değildir. Hatta kavramı "Doğu sorunu" diye ifade etmenin, bu kelimelerin tarihsel yüklemeler itibariyle içlerinin boş olduğuna ve özellikle dildeki sadeleştirme sonucunda ortaya çıkan "doğu" kelimesinin coğrafî çağrışım ağırlıklı olarak tarihî malzemenin yoğunluğunu taşıyan bir tabir haline dönüşmediğine işaret etmek gerekir. Şark meselesi kavramınının, "XIX. yüzyıldaki Osmanlı zayıflamasının neticesinde topraklarının paylaşılması" anlamında bir miras kavgası şeklinde algılanması en doğru yaklaşım sayılmakla beraber genelde bunun kapsamının Türkler'in Anadolu'ya girişine kadar (1071) geriye götürülmesi söz konusu olmaktadır. Bununla beraber Türk genişlemesi ve fetih harekâtının, bunun Avrupa nezdinde arzettiği tehdit ve tehlikenin bertaraf edilmesi için verilen ve yüzyıllar süren mücadelelerin (Türk meselesi) "Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi" mânasına gelen bu mirası paylaşma aşamasından ayrılması icap etmektedir. Şark meselesinin ortaya çıktığı kendi zaman dilimi içinde bile şartlara ve durumlara göre farklı şekillerdeki alt tanımlamalarla tarif edilmesi gerektiği gözden uzak tutulmamalıdır. Genel olarak Şark meselesi, emperyalist politikalar izleyen büyük devletlerin (düvel-i muazzama) Osmanlı Devleti'nin başta Avrupa'daki kısmı olmak üzere özellikle Ortadoğu'ya ve diğer yerlere (Afrika) yayılmış geniş topraklarının paylaşımı, devletin hükümranlık sahası üzerinde siyasî ve iktisadî tahakküm kurulması, bu arada müslüman olmayan halkların durumlarının istismar edilmesi, bağımsızlık mücadelelerine maddî ve mânevî destek verilmesi ve bunun, Avrupa -ve geç dönemlerde Amerika Birleşik Devletleri-kamuoyunun kazanılması amacıyla yoğun bir anti-Türk propagandası halinde yürütülmesi anlamında, Osmanlı gücünün XVIII.

yüzyıl başından itibaren kendini hissettiren gerilemesiyle beraber gelişen kendi aralarındaki şiddetli rekabetin geleneksel bir tanımlamasıdır.

Türkler'in Anadolu'ya girmesinin Doğu Roma İmparatorluğu'nun âkıbetini belirleyen bir gelişme olduğu bilinmekle beraber bunun beşerî coğrafyada yol açtığı değişiklikler siyasal sonuçlarından daha önemlidir. Anadolu'da meydana gelen Türk-müslüman ağırlıklı toplumsal değişikliğin mevcut etnik ve dinsel kitlelerin aleyhine gelişmesi, zaman içinde nüfus bakımından baskınlık arzetmesi ve özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra aldığı büyük göçler sebebiyle bu niteliğini daha da arttırması, imparatorluğun bu kesimindeki parçalanma sürecinin neticesiz kalmasında önemli bir âmil teşkil etmiştir. Bununla birlikte aynı gelişmenin imparatorluğun Avrupa'daki topraklarında da söz konusu olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunda nüfus oranlarındaki, erken tarihli fetihlere rağmen kapatılamayan önemli farklılık yanında, komşu büyük devletlerin Türk tehdidi ve tehlikesini savuşturan ve nihayet tamamen zararsız hale getiren, yüzyıllar boyunca ısrarla takip ettikleri direnişlerinin başlıca etken olduğu açıktır.

Bu tehdit ve tehlike Türkler'in Rumeli'ye geçişleriyle güncel bir olay haline gelmiş ve önlenmesi için birçok defa Haçlı seferi özelliği taşıyan, bütün Avrupa çapında geniş boyutlu katılımlarla silâhlı mücadele verilmiştir. Osmanlı Devleti, ilk asırlarında karşılıklı hükümdarların idaresinde cereyan eden büyük meydan savaşları neticesinde (1389 Kosova, 1396 Niğbolu, 1444 Varna, 1448 II. Kosova savaşları) Anadolu'nun ve daha sonra Arap vilâyetlerini oluşturacak geniş toprakların (1473 Otlukbeli, 1514 Çaldıran, 1516, Mercidâbik, 1517 Ridâniye savaşları) tamamen hâkimiyet altına almasından çok önce Rumeli ve Balkanlar'da geniş topraklar ele geçirmiş ve buralardaki devletlerin (Bulgar, Sırp, Bosna krallıkları, Doğu Roma İmparatorluğu'ndan artakalan son kale İstanbul, Mora despotlukları, Arnavutluk) tarihe karışmasına yol açmış, Adalar denizinde (Arşipel *Akdeniz* Ege) hâkimiyet kurmuş, Tuna-Karadeniz havzasındaki prenslikleri (Eflak-Boğdan) ve Karadeniz'i bir iç deniz haline getirmek üzere Kırım Hanlığı'nı egemenliği altına almış, daha Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun ele geçirilmesinden en az 100 yıl öncesinden Adriyatik sahillerine ulaşmış ve Macaristan'ın fethiyle (1526 Mohaç Savaşı) Viyana kapılarına dayanmış bulunuyordu. Bu durum karşısında Türk meselesinin Avrupa'nın beka

davası olduğu ve hayatî bir önem taşıdığı açıktır ve 1354'ten 1683'e (Rumeli'ye ayak basıştan II. Viyana muhasarası hezimetine) kadar gelen dönemi Şark meselesinin birinci aşaması olarak kabul eden tarihçiler (Grothusen, s. 81) bunu böyle algılamıştır. Öte yandan Avrupa'nın Türk meselesi olarak gördüğü şeyin, Türkler için de kızılelma idealiyle bir büyük ideal halinde bütün "diyâr-ı küfrü / dârü'l-harbi" İslâm bayrağı altına sokmak anlamında bir Garp meselesi olarak algılandığı gözden kaçırılmamalıdır. Çatışma iki din ve iki uygarlık arasındaki mücadele şeklinde sürüp gitmiş; savunma, hıristiyan din ve kültür dünyasının büyük devlet olma yolunun Osmanlı savaş mekanizmasıyla karşı karşıya gelmekten geçen komşu devletleri (Venedik, İspanya-Alman / Avusturya-Macar, Lehistan ve Rusya) tarafından üstlenilmiş, zamanla Fransa, İngiltere gibi diğer Avrupa güçlerinin de katılımıyla genel bir durum almıştır. Böylece Türk meselesi, XV. yüzyılın başından itibaren Hıristiyanlığa ve bunun oluşturduğu uygarlığa karşı hayatî bir tehdit ve tehlike olarak bir Avrupa meselesi haline gelmiştir. Avrupa kamuoyu vicdanında yer etmiş olan anti-Türk imaj ve izlenimlerinin doğması ve yerleşmesi bu dönem içinde gerçekleşmiştir. Özellikle XVI. yüzyıl boyunca, icadından beri matbaanın kötüye kullanılmasının en parlak örneğini teşkil etmek üzere Türk meselesine dair 2500'den fazla yazının (bröşür, kitap, risâle, havadisnâme, varaka, tezhîlât) basılması, Türkler aleyhinde genelde insafsızlık boyutunda haksızlık ve abartılar içeren, günümüze kadar gelen olumsuzlukları meydana getiren ve sorgulanmadan kabul gören yargıların bütün Avrupa'da yaygınlaşmasında en önemli etken olmuştur.

Türk meselesi, XVIII. yüzyılda (1699 Karlofça ve özellikle 1774 Küçük Kaynarca antlaşmaları sonrası) hayatî tehdit ve tehlike boyutunun ortadan kalkmasından ötürü giderek önemini kaybetmiş ve şekil değiştirmeye başlamıştır. Zayıflayan Osmanlı Devleti, üç kıtada sahip bulunduğu geniş toprakları sebebiyle güçlenen komşu devletlerin (Rusya ve Avusturya) ve deniz aşırı sömürge imparatorlukları kurarak dünya devleti olma yolunda önemli ilerlemeler kaydeden, doğrudan sınırdaş olmayan ülkelerin (İngiltere ve Fransa) başka anlamda bir ilgi odağı haline gelmiştir. Toprakları için yapılan paylaşım projeleri, devletin çöküş aşamasına Avrupa'daki büyük güçlerin kendi çıkarları istikametinde duydukları ilginin yol açtığı anlaşmazlıklar XIX. yüzyılda Şark meselesi adı altında anılmaya başlanmış ve Avrupa devletler arası sisteminin ve genel barışın en önemli

konularından birini oluşturmuştur. Hatta bu gelişme, adlandırmanın yanıltıcılığı altında aslında Şark'la alâkası olmayan başlıca bir Avrupa meselesi haline gelmiştir (a.g.e., s. 80). Devletler arasındaki denge siyaseti, bir başka devletin çıkarını zedelemeden gerçekleşmesi mümkün olamayacağından bir büyük gücün özellikle çok uluslu Osmanlı Avrupa coğrafyasını tek başına parçalayıp paylaştırmasına veya tamamen kendine mal etmesine

izin vermemekteydi. Bununla, böyle bir şeye muktedir olduğunu birkaç defa ispat edecek olan Rusya'nın kastedildiği açıktır. 1699 Karlofça Antlaşması ile başlayan süreçte, özellikle 1774 Kaynarca Antlaşması'ndan sonra daha açık şekilde ortaya atılan soru, önlenemez bir çöküş içine girmiş olduğu var sayılan Osmanlı Devleti'nde yaşayan Türk-müslüman hâkim tabakası dışındaki milyonlarca hıristiyan halkın âkıbetinin nasıl belirleneceğiydi. Bu devletin âni ölümü genel bir miras savaşıyla Avrupa'yı kana bulayabileceğinden ayakta tutulması, bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya karşısında İngiltere'nin tavır koyduğu, Avusturya tarafından desteklenen bir siyaset haline dönüşmüştür. Çeşitli zamanlarda meydana gelen parçalanmaları ise Avrupa'da savaş tehlikesini azaltan bir unsur olmuştur. Hatta devletler arası dengeleri zedeleyen, başka bölgelerde yapılan işgaller, ilhaklar ve bölünmeler sebebiyle aralarında çıkan ciddi anlaşmazlıkların telâfisinde Osmanlı topraklarından yararlanılması Şark meselesini Avrupa genel barışının emniyet supabı haline getirmiştir (Geiss, s. 136; Gencer, Die Rolle der "Orientalischer Frage", s. 13). Büyük devletler arasında 1814-1912 yıllarında düzenlenen üç kongreden ikisinin, yirmi dört konferanstan on ikisinin Şark meselesiyle ilgili olması (Baumgart, s. 9-10) bu anlamda bir önem taşır.

Kavramın tarihsel bir terim şeklinde Rum isyanı sebebiyle Verona görüşmeleri esnasında (1822) ortaya çıktığı ileri sürülmekle beraber (Grothusen, s. 86; Adanır, s. 275) bunun asrın başında belirgin hale gelen sürecin adının konulmasından başka bir şey olmadığı açıktır. Ancak bu tarihte kavramın ağırlıklı biçimde Osmanlı Güneydoğu Avrupa topraklarına işaret ettiği, Ortadoğu veya Afrika'daki topraklarına atıfta bulunulmadığı açıktır. Bu bölgeler, İngiliz-Fransız zıddıyetinin nüfuz mücadelesi alanı haline gelecekleri ana kadar kavramın dışında kalmıştır. Dolayısıyla 1683 yılından sonra meselenin ana bölgesini Güneydoğu Avrupa oluşturmuştur.

Bu tarihten itibaren bölgede giderek artan bir şekilde Rusya'nın ağırlığını hissettirmesi meseleye yeni bir boyut kazandırmış ve bu husus özellikle Osmanlı-Avusturya münasebetlerinde kendini göstermiştir. Ziştovi Antlaşması (1791), iki devlet arasındaki düşmanlığın bundan böyle silâhlı bir çatışmaya meydan verilmeden sürdürülmesi ve yumuşatılarak sona erdirilmesi gibi ilgi çekici bir netice vermiştir. I. Dünya Savaşı'nda bu iki hasmın aynı düşman (Rusya) karşısında bir ittifak içine girmesi, Şark meselesinin -terminoloji olarak bağımsız veya birbiri içine giren kavramlar halinde tartışılan-Güneydoğu Avrupa, Balkanlar ve Tuna havzasında artık sona erdiğinin göstergesi sayılmıştır. Prusya-Alman kuvvetleri karşısında uğradığı ağır yenilgi neticesinde Macaristan kanadıyla yeni bir devlet (Avusturya-Macaristan, 1867-1918) oluşturmak mecburiyetinde kalan Avusturya, bu tarihten itibaren Güneydoğu Avrupa'ya ve Osmanlı Devleti'nin elinde tuttuğu topraklara doğru daha fazla ağırlık vermek zorunda kalmış, Ortaçağ'larda kaybettikleri toprakların peşinde koşan, başta Macaristan olmak üzere ulus-devlet bütünleşmesini amaçlayan diğer benzer etnik ve dinî halklara sahip olarak Osmanlı Devleti ile aynı zafiyet halini paylaşmaya başlamış ve Şark meselesinin kendisi için de söz konusu edildiğini görmüştür. "Boğaz'daki hasta adam" ve "Tuna'daki hasta adam" neticede aynı illetin kurbanı olmuştur (1918).

Ekonomik çıkarlarının yönlendirdiği yayılmacı siyaseti dışında Ortodoksluğun baskınlığı ve etkinliği sebebiyle bilhassa Balkanlar'daki hıristiyan kardeşlerinin Türk boyunduruğundan kurtarılması misyonu Rusya'nın emperyalist ihtiraslarının Şark meselesine yaklaşımına farklı bir boyut kazandırmıştır. Üçüncü Roma ideali ve Ayasofya kubbesine "haçın rekzi" meselenin itici gücünü meydana getirmiş, askerî, ekonomik ve yayılmacılık gibi etkenler yanında Osmanlı topraklarında yaşayan Ortodoks halkları da heyecanlandıran ve Rusya ile emel birliği içine sokan en önemli kültürel ve dinî etken olmuştur. Bu etken, kültürel-dinî açıdan Şark meselesini birbirine karşıt Grek-Ortodoks ve Roma-Katolik anlamında Doğu-Batı ikilemine ayırırken (Grothusen, s. 94) bunları meselenin Türk-İslâm parçasıyla da karşı karşıya getirmiştir. Her üç unsurun liberal Batı ile yakın ilişkiler kuran kesimlerinin kendi halklarına aktardıkları kültürel birikimler, Aydınlanma dönemi fikirleri ve Fransız ihtilâli neticeleriyle çağdaş eğitimden geçen ve sanayileşen dünyayı çeşitli fikir hareketleri ve sosyal görüşleriyle kavrayışları meselenin iç dinamiklerine yeni bir yön ve

güç vermiş, bu anlamdaki büyük devlet politikalarını da zora sokmuştur.

Şark meselesinin gelişmesinde Osmanlı Devleti'nin kuzeydeki güçlü komşusunun hâkim rolü üstlenmiş olmasından ötürü konunun takibinde Rusya siyasetinin esas etken olarak alınması kaçınılmazdır. 1774'ten sonraki gelişmelere bakıldığında Osmanlı Devleti için Şark meselesi, Batı karşısındaki gerilemenin nasıl telâfi edileceği ve devletin eski gücünü tekrar kazanması için ne gibi reformların yapılması gerektiği gibi meselelerle bağlantılı biçimde gerçekte bir Batılılaşma sorunu halinde ağırlık kazanmış, yenilenme ve yeniden yapılanma dönemlerine (Nizâm-ı Cedîd ve Tanzimat) girilmesinde önemli bir etken olmuştur. Bu tarihlerden itibaren Osmanlı devlet adamları, Lehistan (1795) ve Venedik'in (1797) tamamen ortadan kalkmasıyla sonuçlanan bölünmelerine benzeyen bir âkıbetten kaçınmanın yollarını ararken Avrupa için Şark meselesi denildiğinde genellikle Osmanlı Devleti ile Lehistan'ın kaderinin ne olacağı hususu anlaşılmaktaydı (Davison, s. 268-269). 1768'de başlayan büyük savaşta Rusya'nın Memleketeyn'i ve 1772'de Kırım'ı işgal etmesi karşısında meselenin dengelere riayet boyutunu erken tarihlerde gündeme getirmiştir. Bu ilkenin ilk kurbanı Prusya'nın da katılmasıyla bu üç güç arasında paylaşılan Lehistan olmuştur (1772). Ancak buradan hissesine düşen yerler, Avusturya'nın Tuna beyliklerinin Rusya'nın eline geçmemesi gerektiğiyle ilgili temel siyasetini etkilememiştir. 1775'te Osmanlı Devleti ile Rusya karşıtı bir ittifak içine girmesi, 1853'te Memleketeyn'i tekrar işgal eden Rusya'yı savaşa iştirak tehdidiyle buralardan uzaklaştırması yine bu anlamdadır. Bu hassasiyet, Memleketeyn'in 1856 Paris Antlaşması'ndan sonra birleşik bir prenslik haline gelmesini (1859) ve Berlin Kongresi'nde bağımsız bir devlet olarak ortaya çıkmasını (1878) sağlamıştır. Eski bir Osmanlı toprağı olarak Romanya, Şark meselesinin denge politikasının bir ürünü olmuştur. Böylece ne Rusya'nın ne de Avusturya'nın eline geçmiş, ancak Osmanlı boğazları gibi Tuna seyrisefâini yüzünden devletler arası vesâyet altında kalmıştır. Kırım'ın Rusya tarafından ilhakıyla sonuçlanan krizin (1783), 1776'dan beri devam eden Amerika bağımsızlık savaşına son verilmesi amacıyla Paris'te sürdürülen barış müzakerelerini hızlandırması ve daha fazla uzatmadan eski İngiliz kolonilerinin bağımsızlıklarının tanınması (3 Eylül 1783), bu uzun mücadele sebebiyle kan kaybeden ve Rusya'yı Şark'ta yalnız bırakan Fransa ve İngiltere'nin dikkatlerini tekrar Şark'a çevirme zorunluluğunu hissetmelerinin sonucu olmuş ve Şark

meselesinin dünya tarihine yön veren uğursuz gelişmelerinden birini teşkil etmiştir.

Rusya'nın 1821 Rum isyanlarına müdahalesi ağırlığını Güneydoğu Avrupa'ya

kaydırması demek olduğundan karşısında Avusturya, Fransa ve İngiltere'yi bulmuştur. İsyanın bütün medenî âlemi "barbar Türkler" karşısında tek vücut haline getirmesi, bu konuyla ilgili olarak ortaya çıkan Şark meselesinin ortak müdahalelerle çözümüne imkân vermiştir. Savaşa dahil olmayan devletlere (İngiltere, Fransa, Rusya) ait donanmanın Navarin'de gerçekleştirdiği haksız baskın (20 Ekim 1827) büyük devletlerin meseleye yaklaşımlarındaki tutumlarını gözler önüne sermiştir: Şark meselesi söz konusu olduğunda devletler arası hukuk, esasen kendi sistemlerinin dışında gördükleri Osmanlı Devleti'ne karşı uygulanmayacaktır. Böyle bir söz verdikleri 1856 Paris Antlaşması'ndan sonraki gelişmeler de bunun kâğıt üzerinde kaldığını açıkça gösterecektir. Berlin Kongresi'nde Bismarck, temsil ettikleri devletin çıkarını savunan ve Paris Antlaşması'nda alınan kararlardan olmak üzere Avrupa hukukundan istifadeye hakları bulunduğuna işaret eden Osmanlı delegelerinin yüzüne karşı, "O hukuk size göre değil" derken Şark meselesindeki çifte standart ilkesini bir kere daha ortaya koymaktaydı. 1912 Balkan savaşları arifesinde statükonun değişmeyeceğine dair yapılan, Türkler'in galip gelmeleri halinde de sınırların aynı kalacağı anlamındaki resmî duyuruların Türkler'in yenilgisi üzerine tamamen unutulması bu ilkenin daha geç tarihli uygulama örneklerinden birini oluşturmuştur.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Şark meselesinin Rusya'nın Osmanlı mirasını tek başına sahiplenmesine karşı çıkılması, Osmanlı Devleti üzerinde üstünlük kurmasının veya topraklarını istediği şekilde parçalamasının engellenmesi anlamında bir içerik kazandığı muhakkaktır ve bu husus devletin Avrupa'daki toprakları, özellikle Slav-Ortodoks halkların ağırlıklı olarak yaşadığı Balkanlar için geçerli sayılan bir yaklaşımdır. Rusya'nın, Fransa'nın Mısır'a saldırısı (Temmuz 1798) ve Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanı (1832) sırasında yaptığı ittifak antlaşmalarıyla (3 Ocak 1799 İstanbul, 8 Temmuz 1833 Hünkâr İskelesi) Boğazlar'dan savaş gemilerini serbestçe geçirme hakkına kavuşması ve diğer devlet

gemilerine kapalı tutulmasını sağlaması Şark meselesinin önemli bir yönünü oluşturur ve "Boğazlar meselesi" diye bilinen konuyu gündeme getirir. İlk Osmanlı-Rus ittifakı 1805'te tekrar yenilenmekle beraber 1806-1812 savaşı ve Bükreş Antlaşması ile sonuçlanmış; Hünkâr İskelesi Antlaşması Rusya'yı, Şark'ta tek başına hareket etmekten alıkoyan (18 Eylül 1833 Münchengraetz Antlaşması) Avusturya'nın ve İngiltere'nin müdahalesiyle dengelemiştir. Londra'da yapılan 15 Temmuz 1841 tarihli Boğazlar Mukavelenâmesi Boğazlar üzerindeki Rus üstünlüğüne son vermiş ve burayı devletler arası statüde bir geçit haline getirerek Osmanlı hukukunu kısıtlamıştır. Konunun arzettiği gelişme çizgisi içinde Şark meselesinin sona eriş tarihini, Lozan Antlaşması'nın (1923) ardından Boğazlar'ın hukukî durumunu günümüze kadar gelen statüsüyle tekrar düzenleyen 1936 Montreux Antlaşması'na kadar uzatmak mümkündür (Grothusen, s. 80-81; Adanır, s. 278).

1853 Kırım savaşı, Osmanlı Devleti'nin üzerinde tek başına hâkimiyet kurmayı amaçlayan ve bunu resmen talep eden Rusya'nın yenilgisiyle sonuçlandığında Fransa, İngiltere ve Avusturya desteğinin Rusya karşısında direnmekte ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Zira Rusya ile tek başına verilecek olan bir mücadelenin zaferle neticelenmesinin mümkün olmadığı görülmekteydi. Rusya da Osmanlı mirasını tek başına sahiplenmenin silâhlarının üstünlüğüne rağmen imkânsız olduğunu görmüştür. Bununla birlikte aynı şeyi, 1870-1871 Prusya-Alman zaferiyle utanç verici bir hezimete uğrayan Fransa'nın zayıflamasından cesaret alarak tekrar denemekten kendini alamamış ve 1875-1876'daki Karadağ, Sırp (Bosna krizi) ve özellikle Bulgar ayaklanmalarına müdahale edip Kırım savaşındaki yenilgisinin intikamını almak için harekete geçmiştir. Doğu Anadolu'yu işgal eden Ruslar, İstanbul önlerine kadar gelmiş ve Avrupa kısmındaki Osmanlı topraklarını istedikleri gibi parçalamıştır (3 Mart 1878, Ayastefanos Antlaşması). Osmanlı mirası üzerindeki mutlak tasarruf gücünün gözler önüne serildiği Doksanüç Harbi ve bozgunu Şark meselesinin en önemli aşamasını teşkil etmiştir. Ancak Kırım savaşında olduğu gibi genel bir muhalefetle karşılaşan Rusya bu defa bütün Avrupa'yı tekrar karşısına almaya cesaret edememiş ve Berlin'de verilen karara uymak zorunda kalmıştır (13 Temmuz 1878).

Berlin Kongresi paylaşımı Avrupa dengesini gözetmek üzere yeniden

gerçekleştirmiştir. Burada Osmanlı çıkarları görüşülmediği gibi bağımsızlığına kavuşturulan eski Balkan halklarının âkıbetleri de kendi isteklerinden ziyade müdahil devletlerin çıkarları doğrultusunda tayin edilmiştir. Böylece Balkan kazanının bu tarihten sonra da kaynamasına zemin hazırlanmıştır. Doksanüç Harbi sonunda Türk Devleti'nin yaşama kabiliyeti olmadığı

yargısı genel kabul görmüş ve bu tarihten itibaren ayakta kalmasını büyük devletler arasındaki rekabet ve geri kalan mirasın (İstanbul şehri ve Boğazlar gibi) ayrı değerde parçalar halinde paylaşımının mümkün olmaması sağlamıştır. Her türlü terörist çete savaşlarıyla sürdürülen Makedonya meselesi, Doğu Rumeli vilâyetinin Bulgaristan tarafından ilhak edilmesiyle patlayan Sırp-Bulgar savaşı (1885), Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından ilhakı krizi (1908) ve Balkan savaşları (1912-1913) Berlin Kongresi'nin ürünlerini oluşturmuştur. Bu kongreyle bağımsızlığına kavuşturulan, ancak büyük devletlerin siyaseti sonucu daha doğumları anında birbiriyle toprak anlaşmazlıkları içine düşen Romanya, küçültülen Bulgaristan, Sırbistan ve Karadağ yanında büyük devletlerin de paylaşımdan hisse almaları temin edilmiştir. Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan'a bırakılması, Doğu Anadolu'daki üç vilâyetin (Kars-Ardahan-Batum) Rusya'ya terkedilmesi yanında Tunus Fransa'nın (1881), Kıbrıs (1878) ve Mısır (1882) İngiltere'nin eline geçmiştir. Küçük Balkan devletlerinin üzerinde hak iddia ettikleri, kanlı bir çete savaşı sahasına dönüşecek olan Osmanlı Makedonyası (vilâyet-i selâse: Selânik, Manastır, Üsküp) paylaşılamadığından eski sahibine iade edilmiştir. Böylece Türk fetihlerinin bu ilk toprakları ile Arnavutluk arasındaki kara irtibatı tekrar kurulmuş, Balkan savaşlarındaki kaybedilişlerine kadar Osmanlı idaresi altında kalmış ve Şark meselesinin biraz daha uzayıp gitmesine yol açmıştır. Osmanlı Avrupa topraklarındaki bu çözülme müslüman halkın yoğun katliamı ve kültür varlıklarının imhasıyla neticelenmiştir (Ağanoğlu, s. 61 vd.). Müslüman ahali, medenî dünyanın gözleri önünde Şark meselesinin Avrupa çıkarları doğrultusundaki çözümünün kurbanı olmuştur.

Osmanlı hâkimiyetinin Avrupa'da ve Afrika'daki topraklardan dengeli bir şekilde tasfiye edilmesinin ardından parçalanma ve bölüşme sırasının Anadolu'ya ve Arap vilâyetlerine (Ortadoğu topraklarına) geldiği görülmüştür. Mısır ve Süveyş Kanalı başta olmak üzere Hindistan'a giden

yolları denetimi altına alan İngiltere'nin Doksanüç Harbi'nden sonra Boğazlar üzerindeki hassasiyetini ve Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğüne olan ilgisini büyük ölçüde kaybetmiş olarak paylaşım planları içindeki yerini alması Anadolu ve Ortadoğu topraklarının paylaşımını gündeme getirmiş, böylece Şark meselesinin ikinci aşaması başlamıştır.

Anadolu'da Ermeni meselesi olarak bilinen gelişmeler, konunun büyük devletler eliyle yazılan hikâyesinin bölge aktörleri tarafından kanlı bir şekilde sahnelenmesinden başka bir şey değildir. Aynı bölgeyi paylaşmakta olan Ermeni ve Kürtler arasındaki zıddıyet ve düşmanlık, devlete Ayastefanos ve Berlin antlaşmalarında yer aldığı şekliyle Ermeniler lehinde reformlar yapılması vazifesini yüklemiş ve büyük devletlerin denetimini öne çıkarmıştır. Makedonya çetecilerinin terörü kullanarak yürüttükleri mücadele tarzını aynen benimseyen Ermeniler'in, büyük güçlerin müdahalesini temin ve Avrupa'daki Osmanlı topraklarında ortaya çıkan devletler gibi Anadolu'da da bağımsız bir Ermenistan kurmak için kanlı eylemlerle yürüttükleri mücadele bu iki unsur arasında çatışmalar halinde gelişmiş, ancak mülkün sahibi olarak sorumluluk bölgedeki denetimi zaten yetersiz olan Türk idaresinin üzerinde kalmıştır. İmparatorluğun müttefik Almanya'nın da baskısıyla I. Dünya Savaşı'nın ilk senelerinde yürüttüğü, savaş bölgelerinin Ruslar'la iş birliği yapmalarından ötürü Ermeni nüfusundan arındırılması uygulaması (1915 tehcîri) Kürtler'e bölgeye tek başına sahip olmaları istikametinde bekledikleri fırsatı vermiş ve Anadolu'nun parçalanması girişimini Şark meselesinin en kanlı uygulamalarından biri haline getirmiştir. Göç yollarında ve iskân bölgelerinde Kürtler'in ve Arap bedevîlerinin saldırıları Ermeniler'in mukadderatını, Doksanüç bozgunundan bu yana Rumeli ve Balkanlar'da yerinden sökülen ve yollara dökülen Türk-müslüman halkının başına gelenlerle benzer hale getirmiştir.

İtalya ile sürdürülen savaş sonunda (1911-1912) Afrika'daki son toprağını (Trablusgarp) ve Ege'deki Rodos ve çevre adalarını bu devlete terketmek ve Japonya karşısında uğradığı yenilgiden (1905) sonra tekrar Balkanlar'a dönen Rusya'nın desteğiyle başlayan Balkan Savaşı'nı göğüslemek zorunda kalan Osmanlı Devleti 1913'te Rumeli'deki topraklarını tamamen kaybetmiş, ardından Edirne'yi geri almak fırsatını yakalamış ve bugünkü Trakya toprakları kadar bir parçaya indirgenmiş olmayı kabul etmek

zorunda kalmıştır. Sırbistan-Karadağ'ın Rusya'ya, yenilgiye uğrayarak Osmanlı mirasından yüklüce pay alması engellenen Bulgaristan'ın Osmanlı Devleti'yle beraber Alman-Avusturya / Macaristan cephesine yanaşması büyük savaşın karşıt gruplarını ortaya çıkarmıştır. Savaşın ilk aylarında İngiltere ve Fransa, İstanbul ve Boğaz'ın geleceği üzerindeki Rus çıkar önceliğinin en geniş biçimde karşılanacağını 14 Kasım 1914'te Rusya'ya resmen bildirmiştir (Osmanlı İmparatorluğunun Sonu, s. 214). Bu iki devletin menfaatlerinin korunması kaydıyla İstanbul şehri ve Boğaz'ın Rusya'ya bırakılması talebi kabul edilmiş, bu hususlar taraflar arasında nota teâtisiyle garanti altına alınmıştır (Mart-Nisan 1915). Savaş hedefleri olarak ayrıca Doğu Anadolu'da Rusya'nın himayesinde bir Ermeni devletinin kurulması, Batum'dan Sinop'a kadar Karadeniz sahil bölgesinin Rusya tarafından ilhakına izin verilmesi öngörülmüştür (Adanır, s. 278). Rusya'da ihtilâl neticesinde (1917) oluşan yeni rejimin Şark meselesine dair yapılan gizli antlaşmaları açıklayıp iptal etmesi meselenin Rusya için sona erdiğinin göstergesi olmuştur.

Şark meselesinin Ortadoğu safhası olmak üzere Arap vilâyetlerinin paylaşımı, Hindistan'a yönelik çıkarları bakımından önceleri Mezopotamya ve Basra körfezinde yoğunlaşan İngiltere ve Suriye (Lübnan-Filistin) bölgesinde hâkimiyet kurmak isteyen Fransa tarafından uygulama alanına sokulmuştur. XIX. yüzyılın sonlarında Almanya'nın bölgeye girmek istemesi büyük devlet zıddıyetini arttırmış ve bölge dışında ateşlenen sömürge edinme kavgaları buralarda Şark meselesine yeni boyutlar kazandırmıştır. Osmanlı Arap vilâyetlerinin paylaşımı Şark meselesinin son aşamasını teşkil etmiş ve Sevr Antlaşması (10 Ağustos 1920) bunun son durağını oluşturmuştur. Arap coğrafyasının paylaşılması ve Filistin'de yoğun göçlerle sayıları giderek artan yahudiler için bir vatan kurulmasının temellerinin atılması, Doğu Anadolu'da bir Ermeni, Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Irak topraklarında bir Kürt devletinin teşkil edilmesinin istenmesi yanında geriye kalan Anadolu topraklarının İtalya ve Yunanistan'ın katılımıyla tamamen parçalanması arzusu Millî Mücadele'nin zaferiyle neticesiz kalmıştır (24 Temmuz 1923 Lozan Antlaşması).

Anadolu'da hiçbir zaman bir devlet kurmaya yetmeyen nüfusuyla Ermeni varlığının I. Dünya Savaşı'nın sonunda büyük ölçüde tasfiye edilmiş olduğu gerçeği karşısında, büyük devlet politikalarının geçen yüzyıldan kalma

örneklerini vererek günümüzde de sürdürülen Şark meselesinin, Osmanlı Devleti'nin tarihe karışmasının ardından eski imparatorluk topraklarının bölüşümünden pay alamayan ve sona kalan etnik unsurlarının devletleşmesi ve sınırların yeniden tesbiti anlamında devam etmekte olduğunun ileri sürülmesi

herhalde yanlış sayılmayacaktır. Balkanlar'da Şark meselesinin son aşamasını teşkil eden, dağılan Yugoslavya, yeni kurulan Makedonya ve Kosova cumhuriyetleri örneğinde görüldüğü gibi devlet halinde ortaya çıkan ve hâlâ çıkma potansiyeli taşıyan etnik unsurlar göz önüne alındığında geçen yüzyılda Osmanlı mirasına Balkanlar'da Rusya'nın, Ortadoğu'da İngiltere'nin denge politikaları gereği tek başına konamayacağının görülmesine rağmen, emperyalist politikalar doğrultusunda yeni paylaşım planları yapan günümüzün bir başka büyük gücünün haritaları değiştirerek bu paylaşımı istediği gibi gerçekleştirmeye niyetlenmesi Şark meselesinin burada da henüz sona ermediğinin açık bir göstergesidir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Sorel, Onsekizinci Asırda Mes'ele-i Şarkıyye ve Kaynarca Muâhedesi (trc. Yusuf Ziya), İstanbul 1328, tür.yer.; M. Silberschmidt, Venedik Menbalarına Nazaran Türk İmparatorluğunun Zuhuru Zamanında Şark Meselesi (trc. Köprülüzade Ahmet Cemal), İstanbul 1930, tür.yer.; B. Zielke, Orientalische Frage im politischen Denken Europas. Vom Ausgang des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhundert, Heidelberg 1931, s. 38-40; A. S. Jerussalemski, Aussenpolitik und die Diplomatie des deutschen Imperialismus Ende des 19. Jahrhunderts, Berlin 1954, s. 323-325; C. Göllner, Turcica, Bucureşti 1968, II, tür.yer.; Necdet Kurdakul, Belgelerle Şark Meselesi, İstanbul 1976, tür.yer.; K. Marx - F. Engels, Doğu Sorunu (Türkiye) (trc. Yurdakul Fincancı), Ankara 1977, tür.yer.; Klaus-Detlev Grothusen, "Die Orientalische Frage als Problem der europäischen Geschichte-Gedanken zum 100. Jahrestag des Berliner Kongresses", Die Türkei in Europa, Göttingen 1979, s. 79-96; G. Schöllgen, Imperialismus

und Gleichgewicht. Deutschland, England und Orientalische Frage 1871-1914, München 1984, s. 3; Fikret Adanır, “Orientalische Frage”, Lexicon der Geschichte Russlands (ed. H.-J. Torke), München 1985, s. 275-279; W. Baumgart, Vom europäischen Konzert zum Völkerbund. Friedenschlüsse und Friedensicherung von Wien bis Versailles, Darmstadt 1987, s. 9-10; I. Geiss, Der Lange Weg in die Katastrophe: Die Vorgeschichte des Ersten Welt Krieges, München 1990, s. 136; Mustafa Gencer, Die Rolle der “Orientalischen Frage” in dem System der wechselseitigen Beziehungen des Deutschen Kaiserreiches zum Osmanischen Reich (1890-1908) (yüksek lisans tezi, 1995), Ruhr-Universität Bochum, s. 11-13; a.mlf., Imperialismus und die Orientalische Frage, Ankara 2006, s. 10-14; Osmanlı İmparatorluğunun Sonu ve Büyük Güçler (ed. M. Kent, trc. Ahmet Fethi), İstanbul 1999; M. S. Anderson, Doğu Sorunu, 1774-1923 (trc. İdil Eser), İstanbul 2000, tür.yer.; R. H. Davison, “Osmanlı Diplomasisi ve Bıraktığı Miras”, İmparatorluk Mirası, Balkanlarda ve Ortadoğu’da Osmanlı Damgası (ed. L. Carl Brown), İstanbul 2000, s. 246-297; H. Yıldırım Ağanoğlu, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Balkanlar’ın Makûs Talihi, İstanbul 2001, s. 61 vd.; F. Scherer, Adler und Halbmond. Bismarck und der Orient 1878-1890, Paderborn 2001, s. 69; Şevket Mutlu, Doğu Sorununun Kökenleri (Ekonomik Açıdan), İstanbul 2002, tür.yer.; E. de Driault, Şark Mes’elesi: Bidâyet-i Zuhûrundan Zamânımıza Kadar (trc. Nâfiz, haz. Emine Erdoğan), Ankara 2003, tür.yer.; S. Goryanof, Rus Arşiv Belgelerine Göre Boğazlar ve Şark Meselesi: Devleti Osmaniye-Rusya Siyaseti (trc. Macar İskender - Ali Reşad, haz. Ali Ahmetbeyoğlu - İshak Kesin), İstanbul 2006; Hüseyin Yılmaz, “The Eastern Question and the Ottoman Empire: The Genesis of the Near and Middle East in the Nineteenth Century”, Is There a Middle East? (ed. Michael E. Bonine v.dğr.), Stanford 2009, s. 32-95.

Kemal Beydilli

ŞARKI

(شرقى)

Türk edebiyatında ve Türk mûsikisinde ortak özelliklere sahip din dışı güfte ve besteler için kullanılan bir terim.

Arapça şark kelimesine nisbet ekinin getirilmesiyle oluşan şarkīden (Doğu'ya ait) geldiği kabul edilmektedir. Kelimenin kökeni hakkında “çağırmak, yüksek sesle söylemek, bağırmak” anlamındaki çağırğıdan türediği yolunda bir başka yorum varsa da bu fonetik bakımdan mümkün görülmemektedir. Ayrıca Anadolu ağızlarında ve bazı Türk lehçelerinde “ır / yır / cır” (şarkı, türkü) ve “ırlamak / yırlamak / cırlamak” (şarkı, türkü söylemek) kelimeleri yer almaktadır. Şarkının bir mûsiki formunu ve nazım şeklini ifade etmek üzere ilk defa ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. Edebiyat terimi olarak şarkı, bazan bestelenmiş her türlü eserin manzum metnini belirten Farsça “güfte” (söylenmiş) kelimesiyle aynı mânada kullanılmakla birlikte güfte anlam bakımından daha kapsamlı olup her türlü mûsiki eserinin sözlü kısmını ifade etmektedir. Şarkıyyât, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren divanların sonunda bulunan, çoğu dört mısralı ve nakaratlı, bu formda bestelenecek manzumelere ayrılmış bölümlerin başlığında yer almıştır.

Divan edebiyatı nazım şekilleriyle Türk mûsikisine ait şarkı formunda bestelenmek için yazılan manzumeler halk edebiyatındaki türkülerle beraber XVII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış, zamanla türküden farklılaşarak Türk edebiyatı ve mûsikisine özgü bir nazım şekli ve mûsiki formu olmuştur. Güfte mecmualarında bulunan eski şarkıların bir kısmı hem yapı hem muhteva bakımından türküleri andıran, çoğu hece vezniyle yazılmış sade şiirlerdir. Güfte yazarı ve bestekârı bilinmeyen, ilk bendi, “Gömleğim al eyledin / Kaddimi dal eyledin / Bir haftalık yâr için (hey felek) / İşimi zâr eyledin (hey zalim)” mısralarından oluşan iki bendlik şarkı buna örnektir. Hâfız Post Güfte Mecmuası'nda şarkı başlığıyla kaydedilmiş bazı güfteler hece vezniyle yazılmış olduğu gibi başlık taşımayan bazı güftelerin de aynı vezinle ve sade bir dille kaleme alındığı görülmektedir

(Doğrusöz, nr. 174, 302, 436, 526, 531, 533, 619, 771, 822, 904, 972, güftesi: Karacaoğlan). XVIII. yüzyıl divan şairlerinden, aynı zamanda saz çalarak şarkı / türkü söyleyen Vahîd-i Mahtûmî'nin divanında "Murabbaât ve Şarkıyyât ve Türkmâniyyât ve Gayrihî" başlıklı bir bölümün yer alması, burada mevcut 101 güfte arasında hece vezniyle yazılmış otuz bir manzumenin bulunması iki türün birbiriyle yakın özellikler taşıdığını ortaya koymaktadır. Bundan dolayı Mahtûmî bazı araştırmacılar tarafından saz şairi sayılmıştır. Bu durum, şarkıların türkülerden ayrılarak zamanla güfte ve beste açısından müstakil özellikler kazandığı şeklindeki bir yoruma imkân vermektedir. Nitekim Dârülelhan külliyatı arasında neşredilen türkülere ait nota mecmuası Anadolu Halk Şarkıları adını taşımaktadır (İstanbul 1926).

Divan edebiyatında şarkı formuna en yakın özellikler taşıyan ilk şiirleri XVII. yüzyılda Nâilî'nin yazdığı kabul edilmektedir. Daha çok dörtlükler halinde yazılan şarkı güfteleri Türk mûsikisinde kendine has bir yapıda bestelendiğinde aynı adla anılmıştır. Şarkılarda genellikle aşk, ayrılık, hasret, sevgili, içki ve eğlence gibi konular ele alınır. Güfte mecmualarında şarkı başlığı altında kaydedilen en eski örnekler, Hâfız Post adıyla tanınan İmamzâde Mehmed Çelebi'nin hazırladığı XVII. yüzyıla ait derlemede yer almaktadır. Burada Hâfız Post'un, hocası Kasımpaşalı Koca Osman Efendi'nin evfer usulünde ve rast makamında bestelediği ve ilk bendi, "Yeter cevreyledin ben nâtüvâne / Aman ey çarh-ı zâlim dâd elinden / Murâdım üzre devretmez zamâne / Aman ey çarh-ı zâlim dâd elinden" mısralarından oluşan iki bendlik şarkısı bu formun belirgin özelliklerini aksettirmektedir. Yine bu mecmuada mevcut, Fuzûlî'ye ait arazbar makamında ve devr-i revân usulündeki, "Perîşanhâlin oldum sormadın hâl-i perîşânım / Gamından derde düştüm kılmadın tedbîr-i dermânım / Ne dersin rûzigârım böyle mi geçsin güzel hânım/ Gözüm cânım efendim sevdiğim devletlü sultanım" mısralarından ibaret murabbaın Küçük İmam Mehmed Efendi tarafından şarkı formunda bestelendiği kaydedilmektedir. Başka örnekler de dikkate alındığında, gazel tarzında yazılan şiirlerle üç mısralı

bendlerden yedi sekiz mısralı bendlere kadar değişik hacimde kaleme alınmış güftelerin şarkı olarak bestelendiği görülmektedir. Ancak murabba adının aynı zamanda bir beste formu olduğuna işaret etmek gerekir. Ayrıca dört veya daha çok mısralı bir şekil olarak şarkılarda güfte halinde

kullanılan birkaç bendlik şiirler, daha ziyade ilk bendin son mısraının diğer bendlerin sonlarında nakarat şeklinde tekrarlanması sebebiyle “mütekerrir” olarak adlandırılmıştır. Fakat en çok kullanılan şekil dört mısralı, yani murabba-ı mütekerrir halindeki güftelerdir. Bunu iki veya üç bendlik güfteler takip eder. Bu sebeple bazı güfte mecmualarında şarkı yerine murabba, muhammes, müsemmen gibi adlandırmalar yer almaktadadır. Hâfız Post’un hüseynî makamında ve devr-i revân usulünde bestelediği, “Nâlemiz tuttu yeter âfâkı / Yâd kıl eylediğin mîsâkı / Şâd-kâm eyle dil-i müştâkı / Kârımız lutfuna kaldı sâkî” bendiyle başlayan şarkı üç bendden ibarettir.

Şarkılar genellikle dört mısralı bendler halinde yazıldığından murabba ve tuyuğ gibi dört mısralı bendlerden veya sadece dört mısradan meydana gelen divan edebiyatı nazım şekilleriyle benzerlik gösterse de şarkılarda ilk dört mısralık bendin ikinci mısraı nakarat halinde her bendin sonunda tekrarlanır ve aynı melodiyle ezgilendirilir: a an a an / b b b an *veya a a a an* b b b an. Bilhassa XIX ve XX. yüzyıllarda sadece dört mısradan ibaret ve bazıları nakaratsız şarkılar da kaleme alınmıştır. Şarkılarda aruz vezninin “mefâîlün mefâîlün mefâîlün mefâîlün”, “mefâîlün mefâîlün feûlün”, “mef‘ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün”, “mef‘ûlü fâilâtü mefâîlü fâilün”, “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün”, “fâilâtün fâilâtün fâilün”, “feilâtün mefâîlün feilün” gibi hece vezninin ahengini hatırlatan kalıpların yanında hecenin 4+4=8, 4+4+3=11, 4+5=9 şeklindeki vezinleri de kullanılmıştır.

Şarkının gerek güfte gerekse beste olarak gelişmesinde Sâmi, Nâbî, Nedîm gibi divan şairlerinin aynı zamanda bestekâr olmaları yanında Hâfız Post, Itrî, Nazîm gibi bestekârların kendi yazdıkları güfteleri bestelemelerinin de önemli etkisi vardır. Bu sebeple şarkı hem bestekâr hem de şairler tarafından geliştirilmiştir. XVII. yüzyıldan itibaren pek çok şairin şarkı güftesi kaleme aldığı veya bunların şarkı tarzında yazdıkları şiirlerin bestelendiği bilinmektedir. Bunlar arasında Nâilî, Nazîm, Nedîm, Şeyh Galib, Enderunlu Fâzıl, Enderunlu Vâsıf, Pertev Paşa, Leylâ Hanım, Fatîn Efendi, Osman Nevres gibi isimler öne çıkmaktadır. Bilhassa Nedîm yalın bir dille en şuh, en güzel şarkıları kaleme alan bir şairdir. Enderunlu Vâsıf değişik nazım şekillerinde 200’ün üzerinde örnekle en çok şarkı yazan sanatkâr unvanını elde etmiştir. Yine pek çok bestekârın, şarkı nazım şeklinde yazılmadığı halde beğendiği veya çeşitli zümreler tarafından

beğenilen şiirleri seçerek bestelediği bilinmektedir. Bunlar şiirleri çok defa yazıldığı gibi bestelemiş, bazan da nakarat olmaya uygun mısraı belirleyerek şarkı güftesi haline getirmiştir. Bu sebeple güfte mecmualarında kayıtlı bazı şiirler divanlarda farklı biçimlerde yer almaktadır.

Bazı bestekârların besteledikleri eserlerin güftelerini kendilerinin yazması, bu eserlerin bestelerinin sanat değeri bakımından güftelerinden çok üstün olmasına yol açmıştır. Bir kısım bestekârlar da yakınları tarafından verilen güfteleri bestelemek mecburiyetinde kalmıştır. İbnülemin Mahmud Kemal'in Hoş Sadâ adlı eserinin mukaddimesinde bazılarına işaret ettiği seviyesiz güftelerin benzerleri güfte mecmualarında da yer almaktadır. Bazılarında ise daha seviyesiz müstehcen şarkıların bulunduğu görülmektedir. İbnülemin, "Güftelerin onda dokuzunun hezeyân-ı mahz olması da mûsikinin en büyük dertlerindendir" dedikten sonra Şevki Bey'in, "Hüsnüne sükker demek de söz müdür" mısraıyla başlayan nihâvend şarkısını örnek gösterir. Ancak diğer güftelerde olduğu gibi şarkı güftelerinde de icra edenlerin sözleri unutması yahut yanlış hatırlaması veya mânasını kavrayamaması gibi sebeplerle bazı değişikliklerin meydana geldiği, güfte mecmualarının da şifahî bilgilere dayanarak yahut hânendelerin okuyuşlarını esas alarak düzenlendiği unutulmamalıdır.

Şarkı güftelerinin toplandığı mecmuaların en önemlileri Hâfız Post ile Hekimbaşı Abdülaziz Efendi'nin derlemelerdir. Matbaacılığın yaygınlaşmasından sonra şarkılar müstakil kitaplarda toplanmıştır. Bunlara müellifleri bilinmeyen Şarkı Mecmuası (İstanbul, ts.) ve Şarkılar ve Kantolar (İstanbul 1919) adlı derlemelerle Cenap Muhittin Kozanoğlu'nun Şarkılar (Sivas 1339) ve Ata Terzibaşı'nın Şarkı ve Türküler (Bağdad 1953) isimli mecmuaları örnek gösterilebilir. Ayrıca derleyenin adıyla basılmış Hâşim Bey Mecmuası (İstanbul 1280) ve Mecmûa-i Ârifî ile (İstanbul 1290) Mehmed Selim'in Mecmûa-i Beste Semâiyyât ve Şarkıyyât (İstanbul, ts.), Ahmet Avni Konuk'un Hânende (İstanbul 1317). Hasan Tahsin'in Gülzâr-ı Mûsikî (İstanbul 1323) ve Şamlı İskender'in Câmiu'l-elhân veyahut Mükemmel Şarkı Faslı Mecmuası (İstanbul, ts.) gibi güfte kitaplarında da şarkılara yer verilmiştir. Cumhuriyet döneminde yayımlanan şarkı güfteleri arasında Seçilmiş Şarkı Güfteleri (I-II, İstanbul 1948-1949), Şerif İçli'nin Şarkı Güfteleri (I-III, İstanbul 1949-1950) ve Etem Ruhi

Üngör'ün Türk Musikisi Güfteler Antolojisi (I-II, İstanbul 1981) adlı eserlerine işaret etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 186-187; Nedîm Divânı (haz. Muhsin Macit), Ankara 1997, s. 254; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 8-10; Özege, Katalog, IV, 1630; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 214-216; Nilgün Doğrusöz, Hafız Post Güfte Mecmuası (yüksek lisans tezi, 1993), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 73, 113, 157, 192, 234, 286, 305, 332, 357; Bahattin Kahraman, Vâhid Mahtûmî: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni (doktora tezi, 1995), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 98-100, 116-123, 452-553; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 367; a.mlf., "Şarkı", TDEA, VIII, 106-107; Alâeddin Yavaşça, Türk Mûsikîsinde Kompozisyon ve Beste Biçimleri, İstanbul 2002, s. 122-323; E. G. Ambros, "S̲h̲arḳi", EI^2 (İng.), IX, 353-354; İsmail Hakkı Özkan, "Güfte", DİA, XIV, 218.

Mustafa Uzun

MÛSİKİ.

Divan edebiyatı şekillerinden biri olan şarkı, belli bir üslûp ve nağme yapısı çerçevesinde ve küçük usullerle bestelenmesi dolayısıyla Türk mûsikisinde ortaya çıkan bir formdur. Hacı Ârif Bey, Şevki Bey, Sermüezzin Rifat Bey, Hâşim Bey gibi bestekârlarca belli kurallara oturtulan bu forma daha sonra Rahmi Bey, Lemi Atlı, Zeki Ârif Ataergin ve Suphi Ziya Özbekkan gibi sanatkârlar tarafından büyük rağbet gösterilmiş ve bu rağbet günümüzde de devam etmektedir. Hacı Ârif Bey'den önceki klasik devirde de şarkılar bestelenmiş, ancak bunlar daha çok türküleri andıran ve nakaratları türkülerdeki kavuştakları hatırlatan bir yapı etrafında şekillenmiştir. Fakat Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi ve Şâkir Ağa gibi bestecilerin şarkıları bu

tesbitin dışında tutulmalıdır.

Şarkılar en çok on zamanlıya kadar olan küçük usullerle bestelenmiş, bu usullerin çoğunlukla 8'lik mertebeleri tercih edilmiştir. Ancak 9/4'lük ağır aksak kuralın dışında olup bu usulde bestelenmiş epeyce şarkı bulunmaktadır. Fakat meselâ 8/4'lük ağır düyek veya 10/4'lük ağır aksak

semâi şarkılar fazla değildir. Yirmi altı zamanlı evsat usulüyle bestelenmiş çok az şarkı vardır, on üç zamanlı şarkı devr-i revânı usulü ile bestelenenler ise nâdirdir. Bir mûsiki kompozisyonu olarak şarkıyı kâr, beste, ağır ve yürük semâi gibi büyük formlardan ayıran bir başka özellik ise şarkılarda terennümün olmamasıdır. Bazı şarkıların mısra başında, ortasında veya sonunda bir veya birkaç ölçülük "of, aman, canım, hey, âh" gibi terennümler bulunursa da bunlar mısraın mânasını güçlendirme amacına dayanan ve büyük formlardaki gibi başlı başına bir bölüm teşkil etmeyen durumlardır.

Şarkılar pek çok şekilde kullanılmışsa da kompozisyonda ana kalıp dörtlük şeklinde olmalıdır. Kantemiroğlu şarkının altı veya sekiz beyitten meydana gelebileceğini, sadece sofyan ve devr-i revân usulleriyle bestelenebileceğini söyledikten sonra şarkıların beyit esasına göre teşkil edildiğini belirtir. En basit şekliyle dört mısralı bir şarkının mısra isimleri ve beste şekli şöyledir: 1. mısra zemin adını alır ve şarkının makamında seyredilip sonunda o makamın güçlü perdesinde yarım karar yapılır. 2. mısra nakarattır. Yine aynı makamda gezinilir ve mısra sonunda makamın durak perdesinde tam kararla nihayete erer. 3. mısra miyan (meyan) adını alır, bu mısrada yakın veya uzak bir yahut birkaç makama geçilir. Bu mısra sonunda yine ilk makama dönüş köprüsü kurulur ya da 1. mısraın son bir iki nağmesi tekrar edilir. 4. mısra yine nakarattır ve 2. mısraın bestesiyle okunur. Bu ana yapının şeması şöyledir:

1. mısra A: Zemin

2. mısra B: Nakarat

3. mısra C: Miyan

4. mısra B: Nakarat

Mısra sonlarında diğer mısralara geçmek için bazan kısa, bazan nisbeten daha uzun saz kısımları olabilir. Bunlara ara nağme adı verilir. Şarkıların bazılarında mısra sonlarından alınmış bir bölüm tekrar edilebilir. Bu durumda şema şu biçimi alır:

1. mısra A+a: Zemin 2. mısra B+b: Nakarat

3. mısra C+c: Miyan

4. mısra B+b: Nakarat

Bazı şarkılarda her mısra ayrı ayrı iki defa besteli olabilir. Bu durumda şema şu biçimi alır:

1. mısra A+B: Zemin 2. mısra C+D: Nakarat

3. mısra E+F: Miyan

4. mısra C+D: Nakarat

Birtakım şarkılarda son mısra 2. mısraın bestesinden farklı ve ayrıca bestelidir. O takdirde mısraların adları da değişir: 1. mısra A: Zemin

2. mısra B: Zaman

3. mısra C: Miyan

4. mısra D: Karar

Şarkılar dört mısralı olmayabilir; 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12 mısralı şarkılar da vardır. Bunlar mısra sayısına göre şöyle adlandırılır: İki mısralı müsennâ şarkı, üç mısralı müselles şarkı, dört mısralı murabba şarkı, beş mısralı muhammes şarkı, altı mısralı müseddes şarkı, yedi mısralı müsebba‘ şarkı, sekiz mısralı müsemmen şarkı, dokuz mısralı müttesâ‘ şarkı, on mısralı muaşşer şarkı, on iki mısralı isnâaşer şarkı. Şarkılar arasında iki ve üç

mısralı olanlar fazla değildir. Bunlar, bir çeşit şehir türküsü denilebilecek mülâzimeli eserlerdir ki önemli bir şarkı bestekârı olan Tanbûrî Mustafa Çavuş'un bazı şarkıları bunlara örnektir. Genellikle Türk mûsikisi repertuvarında on iki mısralı şarkılar az, yedi ve dokuz mısralı şarkılar çok daha az bulunmaktadır. Bütün şarkılar dört mısralı şarkıların kurallarına ve imkânlarına uygun biçimde bestelenir. Bunlardan sadece birer örnekle konu açıklanabilir:

Beş mısralı şarkı: 1. mısra A: Zemin

2. mısra B: Nakarat

3. mısra C

4. mısra D Miyan

5. mısra: Nakarat

Altı mısralı şarkı:

1. mısra A: Zemin 1. mısra A: Zemin

2. mısra B: Nakarat 2. mısra B: Nakarat

3. mısra C: I. Miyan veya 3. mısra C

4. mısra B: Nakarat 4. mısra D Miyan

5. mısra D: II. Miyan 5. mısra E

6. mısra B: Nakarat 6. mısra B: Nakarat

Sekiz mısralı şarkı:

1. mısra A: Zemin 1. mısra A: Zemin

2. mısra B: Nakarat 2. mısra B: Nakarat

3. mısra C: I. Miyan 3. mısra C: I. Miyan

4. mısra B: Nakarat veya 4. mısra B: Nakarat

5. mısra D: II. Miyan 5. mısra D

6. mısra B: Nakarat 6. mısra E II. Miyan

7. mısra E: III. Miyan 7. mısra F

8. mısra B: Nakarat 8. mısra B: Nakarat

Özellikle beş mısralıdan itibaren (dört mısralılarda da olabilir) 1, 2, 3. miyanlarda başka usullere geçkiler yapılabilir, fakat son mısrada ilk usule dönülür. Fantezi şarkıların dışında şarkılarda her mısraın usul sayısının eşit veya orantılı olması, ayrıca her mısraın karşılıklı hecelerinin kullanılan usulün aynı vuruşlarına isabet etmesi gerekir (bu kural büyük formlar için de geçerlidir).

Şarkıların başında güfteli kısımdan önce veya sonra şarkının makam ve usulünde bir ara nağme bulunabilir. Bunlar daha çok şarkıda kullanılan nağmelerle örülür. Şarkıdan sonra gelen ara nağmeler ise genellikle iki, üç kıtalı şarkılarda kıtaları birbirine bağlamak amacıyla kullanılır. Şarkıların ara nağmelerinin usul sayısı mısraların usul sayısı ile eşit veya orantılı olmalıdır. Ayrıca usul geçkisi yapılmış şarkılarda bazan bu geçki ara nağme ile başlatılabilir.

Şarkılarda ana tema aşktır. Aşkın her türlü nüansı bu eserlerde işlenmiş, aşk karşısındaki psikolojik durumlar en ince ayrıntısına kadar terennüm edilmiştir. Fakat şarkıda konu serbestliği söz konusu olduğundan akla gelebilecek pek çok şey şarkıda yer almıştır. Bütün duygu ve konular sonunda sevgiliye ve aşka bağlanır: “Aşk imiş her ne var âlemde” mısraında ifadesini bulan şarkının bir aşk mûsikisi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi’l-mûsîkî alâ vechi’l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 186-187; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 25; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 221-285; Mahmut R. Gazimihal, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 53; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 108-111; E. G. Ambros, “S̲h̲arḳi”, EI^{2} (İng.), IX, 353-354.

İsmail Hakkı Özkan

ŞARKI DEVR-i REVÂNI

Türk mûsikisi usullerinden.

Türk mûsikisinde bir görüşe göre on zamanlıdan büyük olduğu için büyük, diğer bir görüşe göre on beş zamanlıdan küçük olduğu için küçük (Arel-Ezgi) usuller sınıfına giren şarkı devr-i revânı usulü şarkı formunda kullanılmak üzere terkip edilmiş on üç zamanlı bir usuldür. Klasik devirde bu usulle bestelenmiş şarkıların pek azı günümüze ulaşmıştır. Romantik devirde de pek rağbet görmeyen bu usul sonraki dönemlerde tamamen kullanımdan düşmüştür. Bugün son romantikler denilen bestekârlar dahil olmak üzere hiçbir bestekâr tarafından kullanılmamaktadır.

Şarkı devr-i revânı yapı itibariyle bir üç zaman, iki dört zaman ve bir iki zamanın;

bir başka ifade ile bir semâi, iki sofyan ve bir nîm-sofyanın birbirine eklenmesiyle meydana gelmiştir. İlk yedi zaman tamamen bir devr-i hindî usulü yapısındadır. Bu sebeple usulün yapısını "bir devr-i hindî usulüne bir altı zamanın eklenmesi" şeklinde tarif etmek mümkündür. 13/8'lik birinci ve 13/4'lük ikinci mertebeleri olan şarkı devr-i revânı usulünün 13/4 mertebesi daha çok tercih edilmiştir. Zaman sayısı değişmemekle birlikte usulün üç çeşit vuruluş şekli vardır:

Bu usulün ikinci şeklinde ilk üç zamandan sonra kendi formunda bir düyek usulü yer alır ve ardından bir iki zaman eklenir.

Şarkı devr-i revânı usulünün üçüncü şeklinde ise ilk üç zamandan sonra kendi formasında iki düyek usulü yer alır ve buna sonda bir iki zaman eklenir. Bu biçimin sadece 13/4'lük mertebesi vardır. Usulün bu şekli bazıları tarafından yirmi altı zamanlı bir başka usul olarak kabul edilir. Ancak bu şekliyle usulün zaman içinde velvelendirilerek daha hareketli hale konulmak istendiği anlaşılmaktadır. Zira büyük usullerde zaman içinde birtakım değişikliklerin olduğu bilinmektedir (Özkan, tür.yer.). Şarkının klasik büyük formlara göre daha hafif ve küçük bir form olduğu göz önünde

bulundurulduğunda bu usulün değişik biçimlerinin olması veya değişik kullanılması şarkıların bu özelliğinin bir sonucu olsa gerektir. Vardakosta Ahmed Ağa'nın muhayyer sünbüle makamında, "Ey nihâl-i işve bir nevres fidanımsın benim"; III. Selim'in mâhur makamında, "Gel açıl gonca-dehen zevk edecek günlerdir"; Şâkir Ağa'nın hüzzam makamında, "İşittim ey gül-i gülzâr" ve mâhur makamında, "Sabâh olmuş tan yerleri atıyor"; Sermüezzin Rifat Bey'in bestenigâr makamında, "Gücenmezsen budur arz-ı niyâzım" mısraıyla başlayan şarkıları bu usulle bestelenmiş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 54-55; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 119; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 114-116; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 693-697, ayrıca bk. tür.yer.; Sadettin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 346 (1987), s. 17.

İsmail Hakkı Özkan

ŞARKĪ b. KUTÂMÎ

(الشرقي بن القطامي)

Ebü'l-Müsennâ el-Velîd b. el-Husayn b. Cemmâl b. Habîb el-Kutâmî el-Kelbî (ö. 155/772 [?])

Arap edebiyatı ve ensâb âlimi, şiir ve ahbâr râvisi.

Benî Kelb kabilesine mensuptur. Kûfe'de doğdu ve orada yetişti. Bu arada kelâm dersleri aldı. Lokmân b. Âmir ve Mücâlid b. Saîd gibi âlimlerden rivayette bulundu. Özellikle ensâb, ahbâr, eyyâmü'l-Arab, şiir, dil ve edebiyat alanında kendini yetiştirdi. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (754-775) oğlu Mehdî-Billâh'a hocalık yapması için onu Bağdat'a getirtti ve kendisinden oğlunu eyyâmü'l-Arab, ahbâr ve şiir yanında güzel ahlâkla yetiştirmesini istedi. Şarkī on civarında hadis rivayet etmiş, fakat güvenilir bir râvi olmadığı söylenmiştir. Kendisinden kadîm Arap haberleri, anekdot ve hikâyeler, özellikle aşk hikâyeleri nakledilmiş, garîb kelimeler, tarih ve coğrafyaya ilişkin bazı bilgiler aktarılmıştır. Bu alanlarda ilk râvilerden olan ve bir gözü görmeyen Şarkī 153 (770) veya 155 (772) yılında vefat etti.

Şarkī b. Kutâmî'den rivayette bulunan öğrencileri arasında kendisinden daha çok tanınan, Kitâbü'l-Eṣnâm ve Cemheretü'n-neseb müellifi İbnü'l-Kelbî, Medâinî ve Yezîd b. Hârûn anılmaktadır. Kaynaklarda Şarkī'ye ait herhangi bir eserden söz edilmez. Ancak İbnü'n-Nedîm onun garîb kelimelere dair bir kasidesinin bulunduğunu söylemektedir (el-Fihrist, s. 90). Şarkī'den intikal eden ahbârın önemli bir kısmı ve diğer bazı rivayetleri, Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'i ile Kitâbü'l-Ḥayevân'ı, Taberî'nin Târîḫ'i ve Mes'ûdî'nin Mürûcü'z̠-z̠eheb'i gibi eserlerde yer almaktadır. Onun otorite sayıldığı alanlardan biri de Arap atasözleri ve mesellerinin ortaya çıkmasına sebep teşkil eden olay ve hikâyelerdir. Bu konudaki rivayetleri genellikle orijinal bir nitelik taşımaktadır. Söz konusu bilgiler, W. Heinrichs tarafından yazılan bir makalede birçok örnek verilerek değerlendirilmiştir (bk. bibl.). Şarkī'den rivayet edilen Arap atasözleriyle onların hikâyelerine ilişkin nakiller Mufaddal ed-Dabbî, Ebû

İkrime ed-Dabbî, Ebû Ubeyd el-Bekrî, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Hamza el-İsfahânî, Mufaddal b. Seleme, Ebü'l-Mehâsin eş-Şeybî, Zeyd b. Rifâa, Ebû Hilâl el-Askerî, Ahmed b. Muhammed el-Meydânî ve Zemahşerî gibi emsal yazarlarının kitaplarıyla Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ı ve Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin S̱imârü'l-ḳulûb'ü gibi eserlerde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 539; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), VI, 251-256; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 90, 170, 306; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 278-279; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 34; Yağmûrî, Nûrü'l-ḳabes el-Muḫtaṣar mine'l-Muḳtebes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 275-276; Sezgin, GAS (Ar.), VIII/1, s. 115, 199; S. Leder, Das Korpus al-Haitam Ibn 'Adī (st. 207/822), Frankfurt 1991, s. 308-314; W. Heinrichs, "al-Sharqī b. al-Quṭāmī and his Etiologies of Proverbs", Story-telling in the Framework of Nonfictional Arabic Literature (ed. S. Leder), Wiesbaden 1998, s. 282-308; a.mlf., "al-S̲h̲arḳī b. al-Ḳuṭāmī", EI² (İng.), IX, 354-355.

Zülfikar Tüccar

ŞARKÎ SULTANLIĞI

1394-1495 yılları arasında Hindistan'da hüküm süren bir İslâm hânedanı.

Hânedanın başşehri Jaunpûr (Cavnpûr) olduğundan Jaunpûr Sultanlığı diye de bilinir. Delhi Sultanlığı'nın çözülme devrinde ortaya çıkan pek çok mahallî hânedanın ilki olup kurucusu, Tuğluklu Sultanı Nâsırüddin Muhammed Şah'ın veziri olan ve Hâce-i Cihân lakabıyla anılan Melik Server'dir. Hânedanın Şarkî Sultanlığı (Mülûkü'ş-Şark) olarak adlandırılması, Melik Server'in Nâsırüddin Muhammed Şah tarafından ülkenin doğu topraklarının idaresine tayin edilmesi sebebiyle Melik-i Şark unvanını almasından dolayıdır. Muhammed Şah'ın ölümünün ardından oğlu Mahmûd Nâsırüddin'in tahta çıkmasını sağlayan Melik Server vezirliği uhdesinde tutmaya devam etti. Ancak merkezi Jaunpûr olan doğu bölgelerindeki karışıklıklar yüzünden buranın valiliğine tayin edildi ve burada huzur ve asayişi sağladı. Sultan Mahmûd'un Delhi'den kaçması üzerine Atabeki İslâm unvanıyla bağımsızlığını ilân eden Melik Server hânedanını kurdu, kendi adına para bastırdı ve hutbe okuttu (796/1394). Günümüzde Uttar Pradeş adı verilen bölgenin tamamını ele geçirip hâkimiyetini Kudh ve Yamuna nehri etrafında Asam'dan güneyde Bundelkhand'a kadar genişletti. Leknevtî sultanı da onun hâkimiyetini kabul ederek bağlılığını bildirdi. Jaunpûr'u imar eden Melik Server şehri ilim adamları ve şairlerin yerleştiği bir kültür merkezi haline getirdi.

Melik Server'in Rebîülevvel 802'de (Kasım 1399) vefatından sonra Habeşli bir köle olan evlâtlığı Mübârek Şah Karanfil tahta geçirildi. Mübârek Şah, Jaunpûr'u Delhi'den gelen tehlikelere karşı korudu. 804'te (1401) hânedanın başına Şarkî Sultanlığı'nın en önemli hükümdarlarından İbrâhim Şah geçti. Hâkimiyetinin ilk yıllarında Mallu İkbal Han ve Sultan Mahmûd Nâsırüddin Şah'ın saldırılarına mâruz kaldı. Kannevc'i zapteden Mahmûd Şah karşısında onunla anlaşmayı tercih etti (807/ 1405). Tirhut bölgesi Şarkî Sultanlığı'na tâbi olmaya devam etti. İbrâhim Şah 809'da (1406) Kannevc'i, 817 (1414) yılında Kalpîler'e ait bazı şehirleri ele geçirdi. Cemâziyelevvel 831'de (Mart 1428) Delhi Sultanı Seyyid Mübârek Şah ile yaptığı savaşta iki ordu da kayıplar verdi ve kesin bir sonuç alınamadı.

İbrâhim Şah bu dönemde Kalpî Sultanlığı'ndaki iktidar mücadelelerine doğrudan müdahale etti. 840 (1436-37) yılında Delhi'ye hücum eden İbrâhim Şah kendisine direnemeyen Sultan Seyyid Muhammed'le anlaşma yaptı. Onun döneminde de âlimler ve sanatkârlar himaye edildi. Pek çok medrese açıldı ve Şarkî tarzı denilen yeni bir mimari üslûp gelişti.

İbrâhim Şah'ın 844'te (1440) vefatı üzerine yerine büyük oğlu Mahmûd Şah geçti. Mahmûd Şah 1443'te Kalpî hâkimi Nâsır Han'a karşı yürüdü. Nâsır Han, Mahmûdâbâd'ı terkederek Çanderî'ye gitti ve Mâlvâ Halacî Hükümdarı I. Mahmûd'dan yardım istedi. Ertesi yıl yapılan savaştan da bir sonuç elde edilemedi. 856'da (1452) Delhi üzerine sefere çıkan Mahmûd Şah, Narela savaşında Delhi hâkimi ve kayınbiraderi Behlûl-i Lûdî'ye yenildi. 1458'de vefat edince oğlu Bikan Han, Muhammed Şah unvanıyla tahta çıkarıldı. Ancak Muhammed Şah, Lûdîler'le mücadele ederken kardeşi Hüseyin Şah Şarkî isyan etti. Muhammed Şah'ın kumandanlarından bir kısmı onun tarafına geçti. Muhammed Şah'ın savaşta öldürülmesinin ardından Hüseyin Şah Şarkî tahta çıktı (863/1458). İlk yıllarında Lûdîler'le barış yapan Hüseyin Şah Şarkî güçlü bir ordu oluşturduktan sonra vergisini göndermeyen Orissa hâkimini tâbiiyet altına aldı. Gvâliyâr seferiyle de bölgedeki hâkimiyetini pekiştirdi (871/1466). Ordunun modernleştirilmesine büyük önem vererek bir tophâne kurdurdu. Bu arada Bayana hâkimi tâbiiyetini tanıdığı gibi Mevat'ta hüküm süren Ahmed Han'la ittifak yaptı. Gittikçe güçlenen ve bölgedeki tek rakibi Delhi Sultanlığı'na karşı büyük bir ordu hazırlayan Hüseyin Şah 878'de (1473) Delhi'ye bir sefer düzenlediyse de bir netice alamadı. Hüseyin Şah'ın bundan sonra Delhi'ye yaptığı iki sefer başarısızlıkla sonuçlanırken Bedâûn ve Sambhal 1478'de Şarkî topraklarına katıldı.

Hüseyin Şah Şarkî aynı yıl Delhi'yi ele geçirmek amacıyla Yamuna nehrine kadar ilerledi. Behlûl-i Lûdî, Hüseyin Şah'a tâbi olup Delhi'yi elinde tutmak şartıyla anlaşma teklif ettiyse de kabul edilmedi. Bunun üzerine Behlûl, Yamuna ırmağını geçerek Şarkî Sultanlığı ordusunu mağlûp etti. Hüseyin Şah bir müddet sonra yeni bir ordu toplayıp Delhi'ye yöneldi, ancak yine başarılı olamadı. 885'te (1480) üçüncü defa mağlûp oldu. Ertesi yıl Sirsa'da yapılan savaşı da kaybeden Hüseyin Şah topraklarının önemli bir kısmını Lûdîler'e bırakmak zorunda kaldı (886/1481). Behlûl-i Lûdî 1482'de Şarkî Sultanlığı'nın merkezi Jaunpûr'u da ele geçirdi. Fakat

ordusunu tekrar toplayan Hüseyin Şah, Jaunpûr'a hâkim olduysa da Behlûl bizzat gelerek şehirde hâkimiyeti sağladı ve Şarkî tahtına oğlu Barbek Şah'ı çıkardı (888/ 1483). Bazı araştırmalarda Şarkî Sultanlığı'nın bu tarihten itibaren fiilen sona erdiği ileri sürülür; ancak Hüseyin Şah'ın Bihâr'ı ele geçirip Lûdîler'e karşı mücadelesine devam ettiği dikkate alındığında onun 900'de (1495) Bihâr'da İskenderi Lûdî'ye yenilip aynı yıl Bengal'deki Kahlgaon'a (Colgong) çekildiği zamana kadar hânedanın varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

Bengal sultanının himayesinde yaşayan Hüseyin Şah Şarkî 911'de (1505) vefat etti; naaşı Jaunpûr'a nakledilerek el-Câmiu'ş-şark'ın yakınında defnedildi. Bengal sınırlarından Himalayalar'a kadar olan topraklarda bir asır kadar hüküm süren Şarkî sultanları âlim ve sanatkârları himaye etmeleriyle tanınmıştır. Timur'un Delhi'yi yağmalamasının (1398) ardından Hindistan ve Türkistan'daki âlim, şair, edip ve sanatkârlar Jaunpûr'dan himaye görmüştür. "Doğu'nun Şîraz'ı" olarak tanınan Jaunpûr'da Çiştiyye ve Sühreverdiyye gibi tarikatlar dergâhlar açmıştır. Devletâbâdî, Mevlânâ İlâhdâd, Hâce Ebü'l-Feth gibi âlimlerle Suriye asıllı mutasavvıf Şah Mâder devrin tanınmış simalarındandır. Dönemin en önemli eserleri Jaunpûr'daki Atâlâ, Lâl Dervâze ve cuma camileridir. Kırmızı kum taşları, sütunları ve taş işlemeciliğiyle Şarkî mimarisinin en karakteristik eseri olan Atâlâ Camii'nin temelleri 765'te (1364) Firûz Şah Tuğluk tarafından atılmışsa da camiyi 810'da (1408) İbrâhim Şah tamamlamıştır. Bu devirde inşa edilen eserler Tuğluklu dönemi eserlerine göre tezyinat ve sanat bakımından daha gösterişlidir. Lâl Dervâze Camii, Mahmûd Şah'ın hanımı Bîbî Râcî tarafından yaptırılmış (851/1447), inşasına 1438'de başlanan cuma camisi Hüseyin Şah zamanında 883'te (1478) tamamlanmıştır. Lâl Dervâze Camii etrafında kurulan medrese günümüzde Câmia-i Hüseyniyye adıyla faaliyet göstermektedir. Sultan İbrâhim'in inşa ettirdiği Cancahri Camii ile yine onun kumandanları Hâlis ve Muhlis hanlar tarafından yaptırılan cami de Atâlâ Camii tarzındadır. 1495'te Sultan İskender Lûdî, Jaunpûr'da Şarkî Sultanlığı'nın izlerini silmek için camiler dışındaki bütün eserleri tahrip ettirmiştir.

Klasik Hint müziğinin en önemli üstatlarından kabul edilen Hüseyin Şah Şarkî, Hint müziği formlarından olan "hayâl" adlı nağmeyi icat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Leknev 1281, s. 304-310; a.e.: History of Mahomedan Power in India till the Year A.D 1612. (trc. J. Briggs), Lahore 2004, s. 837-844; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1946, I, 377-380; The Delhi Sultanate (ed. R. C. Majumdar), Bombay 1967, s. 130-145; Mian M. Saeed, The Sharqi Sultanate of Jaunpûr, Karachi 1972; a.mlf., Teẕkire-i Meşâyiḫ-i Şîrâz-ı Hind (Jaunpûr), Lahor 1985; P. Brown, Indian Architecture, Bombay 1975, s. 42-46; K. A. Nizami, “The Sharqi Kingdom of Jaunpûr”, CHIn., V, 710-732; a.mlf., “S̲h̲arḳīs”, EI^{2} (İng.), IX, 355-356; Ishwari Prasad, A Short History of Muslim Rule in India, Lahore 1986, s. 217-220; V. D. Mahajan, History of Medieval India, New Delhi 1991, I, 247-266; R. Nath, Studies in Medieval Indian Architecture, New Delhi 1995, s. 34-37; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 314-315; S. Lane-Poole, Medieval India under Mohammedan Rule (A.D. 712-1764), Lahore 1997, s. 166-172; J. Burton-Page, “D̲j̲awnpur”, EI^{2} (İng.), II, 498-499; Saiyid Athar Abbas Rizvi, “Jaunpûr”, DİA, XXIII, 578.

Azmi Özcan

ŞARKİYAT

(bk. ORYANTALİZM).

ŞARKİYAT ARAŞTIRMA MERKEZİ

İstanbul Üniversitesi bünyesinde Arap, Fars ve Urdu dili ve edebiyatlarına dair çalışmalar yapmak üzere kurulan merkez.

Hellmut Ritter'in çabalarıyla gayri resmî olarak 1938'de Şarkiyat Enstitüsü adıyla kurulmuş, 1981 tarihli Yüksek Öğretim Kanunu'ndan sonra adı Şarkiyat Araştırma Merkezi olarak değiştirilmiştir. Kuruluşta ve daha sonraki aşamalarda Ritter'e daha öğrenciyken kendisine yardımcı seçtiği Ahmet Ateş yardım etmiştir. Kuruluşun çalışma alanları genellikle Arap ve Fars filolojilerinin, Urdu dili ve edebiyatının klasik ve modern dönemleriyle ilgili araştırmalar yapılması, Arapça ve Farsça kaynaklardaki Türk tarihi ve kültürüne ait malzemenin derlenip incelenmesidir. Kurum Arapça, Farsça ve Türkçe el yazmalarının bulunduğu Türkiye kütüphanelerinde yapılan araştırmalarla buralarda mevcut kaynak ve belgelerin tesbiti ve tanıtılmasına, ayrıca Doğu ve Batı ülkelerinde gerçekleştirilen araştırmaları takibe, diğer ilmî kuruluşlarla iş birliği yapmaya çalışır. Bunların yanı sıra eğitici faaliyetleri de vardır. Nitekim yazma eserleri barındıran İstanbul kütüphanelerindeki memurların meslekî bilgilerini arttırmak için kurslar açılmış, şarkiyatla ilgili konferanslar, yazma eserlerin özellikleri ve tenkitli metin neşri hakkında seminerler düzenlenmiştir. Özellikle Nihad M. Çetin'in verdiği, araştırmalarda temel bilgiler ve usul dersi çeşitli bölüm asistanları ve öğretim üyeleri tarafından ilgiyle takip edilmiştir.

Şarkiyat Enstitüsü'nün faaliyetlerini 1949 yılına kadar Hellmut Ritter, 1949-1953 arasında Mükrimin Halil Yinanç yürütmüş, faaliyetlerine ve neşriyatına rağmen 1961 yılına kadar gayri resmî bir kurum halinde kalmıştır. Ahmet Ateş'in gayretleriyle 1962'de hükmî ve hukukî hüviyetine kavuşmuş, Ahmet Ateş ölüm tarihi olan 20 Ekim 1966 tarihine kadar buranın müdürlüğünü yapmıştır. Daha sonra Nihad M. Çetin (1971-1990), Nazif Hoca (1991-1995) ve Ahmet Suphi Furat'ın (1995-2007) sürdürdüğü bu görevi 2008'de A. Yaşar Koçak üstlenmiştir. 1947'de yine Ritter tarafından merkezi İstanbul'da olmak üzere M. Fuad Köprülü, A. Adnan

Adıvar, Reşit Rahmeti Arat, Ahmet Ateş, J. K. Birge, W. C. Edvars ve L. Thomas gibi bilim adamlarınca oluşturulan milletlerarası Şark Tedkikleri Cemiyeti adlı ayrı bir kurum bulunmaktadır.

7000 civarında matbu esere sahip bir kütüphanesi de bulunan Şarkiyat Araştırma Merkezi'nin en önemli faaliyeti 1956-2008 yılları arasında düzensiz biçimde on sayı çıkarılan Şarkiyat Mecmuası'nın yayımlanmasıdır. Derginin ilk yedi sayısı 1956-1972 yıllarında neşredilmiş, sekizinci sayı ancak 1998'de çıkarılabilmiştir. Genel olarak makaleler yanında "Kitabiyat", "Kitaplar Arasında", "Haberler" gibi bölümlere de yer verilen derginin birinci sayısında M. Tancî'nin hazırladığı, Ca'fer b. Muhammed b. Ca'fer et-Tayâlisî'nin Kitâb al-Mukātara ʿ inda'l-mudāķara'sı ilâve şeklinde verilmiştir. Beşinci sayı (1964) doğumunun 70. yılı dolayısıyla Hellmut Ritter'e, yedinci sayı (1972) ölümü üzerine Ahmet Ateş'e, sekizinci sayı (1998) yine ölümü dolayısıyla Nihad M. Çetin'e ithaf edilmiştir. Dergide Herbert W. Duda, Ahmet Ateş, Osman Ergin, Sir Steven Runciman, Faruk K. Timurtaş, Nihat Keklik, Félix Tauer, H. Nihal Atsız, Ramazan Şeşen, Ahmet Caferoğlu, Abdülbaki Gölpınarlı, Ahmet Suphi Furat, Mehmet Kanar, Nihad M. Çetin, Marius Conard, M. Minova, Tahsin Yazıcı, Albert Dietrich, Hilmi Ziya Ülken, M. Mole, Nazif Hoca, Semavi Eyice, Orhan Bilgin, Angelika Hartmann, A. Naci Tokmak ve diğer birçok araştırmacının çalışmaları yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü 1987-88 Yıllığı, s. 7-8; Edebiyat Fakültesi 1992-1993 Ders Yılı Öğrenci Kılavuzu, İstanbul 1992, s. 27-28, 43-44; Ahmed Ateş, "Hellmut Ritter", ŞM, sy. 5 (1964), s. 1-14; Nihad M. Çetin, "Ahmed Ateş, Hayatı ve Eserleri", a.e., sy. 7 (1972), s. 1-24; Hüseyin Yazıcı, "Şarkiyat Mecmuası", Nüsha, sy. 4, Ankara 2002, s. 7-15.

Hüseyin Yazıcı

ŞARKİYAT MECMUASI

(bk. ŞARKİYAT ARAŞTIRMA MERKEZİ).

ŞÂRRÎ

(الشارّي)

Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Gāfikî eş-Şârrî es-Sebtî (ö. 649/1251)

Endülüslü hadis ve kıraat âlimi.

5 Ramazan 571 (18 Mart 1176) tarihinde Sebte’de (Ceuta) dünyaya geldi. Mürsiye’ye (Murcia) bağlı Şârre’de yaşayan ailesi onun doğumundan dokuz yıl önce Sebte’ye yerleşmişti (İbnü’l-Hatîb, IV, 187; İbnü’l-Kādî, II, 486). Eğitimine babasından

kıraat dersleri alarak başlayan Şârrî’nin en önemli hocası âlî isnadlara sahip olan Hacrî’dir (İbn Ubeydullah). Hacrî’den kırâat-i seb‘ayı, el-Muvaṭṭa’ın Yahyâ b. Yahyâ rivayetini, Kütüb-i Ḫamse’yi, Ebû Bekir el-Bezzâr’ın el-Müsned’ini ve İbn Hişâm’ın es-Sîre’sini okudu. Endülüs ve Udve (Merakeş) bölgesinde Hacrî’den hadis ve kırâat-i seb‘a dersleri alan son öğrenci oldu. Bu sebeple rivayetlerinde çoğunlukla onun isnadını kullandı. Ayrıca Sebte’de Ebû Bekir Yahyâ b. Muhammed el-Hevzenî ve Muhammed b. Hasan b. Kemâd’dan kıraat, Ebû Abdullah Muhammed b. Gāzî es-Sebtî, Ebû Zer el-Huşenî, Eyyûb b. Abdullah el-Fihrî’den hadis okudu. Ardından uzunca bir süre kaldığı anlaşılan Fas’a gitti. Orada İbnü’l-Kettânî el-Fendelâvî’den kelâm ve usûl-i fıkıh, Abdürrahîm b. Melcûm ve İbn Rakabe’den hadis dersleri aldı. Arap edebiyatı alanında Ebü’l-Hasan İbn Harûf en-Nahvî, Ebü’l-Hasan b. Âşir el-Huzâî ve İbn Madâ’nın öğrencisi oldu. Kendi öğrencileri arasında Ebû Bekir Ahmed b. Humeyd el-Kurtubî, İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî, Ebû Abdullah et-Tancâlî, İbn Ayyâş ve Ebü’l-Abbas b. Ali el-Mâridî sayılabilir.

Şârrî’nin Sebte’deki en önemli faaliyeti Bâbülkasîr yakınlarında bir medrese ve kütüphane kurmasıdır. Uzun yıllar boyunca meşakkatli yolculuklar sonunda büyük paralar ödeyerek elde ettiği birçok nâdir kitabı içeren ve o dönemde Mağrib’de bir benzeri görülmeyen kütüphanesini bu

medreseye bağışladı. Kendisinin Doğu İslâm dünyasına sefer yapıp yapmadığı bilinmediği halde bu medreseyi ve kütüphaneyi Doğu İslâm dünyasındaki medreselerin usulüne göre geliştirdiği, giderlerini karşılamak için birçok malını vakfettiği belirtilmektedir. Sebte yöresinin muhaddisi diye bilinen Şârrî, medresesi ve kütüphanesiyle çeşitli konulardaki fihristleri (Hüseynî, s. 180) sayesinde bölgedeki ilmî faaliyetleri ihya etti. Özel notlarını içeren birçok kitabın bulunduğu, ilk umumi kütüphaneler arasında zikredilen bu kurum IX. (XV.) yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdürdü. Şârrî, 635 yılı Receb ayından (Şubat-Mart 1238) itibaren medresesinde hadis rivayet etmeye başladı, fakat 641'de (1243-44) Vali İbn Halâs'ın Sebte'yi İfrîkıye Meliki Yahyâ b. Abdülvâhid'e bağlama arzusuna karşı çıkması yüzünden Endülüs'e sürülünce faaliyetleri yarıda kaldı.

Endülüs'te yedi yıl ikamet ettiği Meriye'de (Almeria) semâ ve rivayetlerinin fihristini hazırladı, birçok kişiye hadis ve kıraat dersi verdi. 648'de (1250) Mâleka'ya (Malaga) taşındı. Mâleka'ya giderken uğradığı Gırnata'da birkaç gün kalarak hadis rivayet etti. İbn Hatice olarak bilinen Ebû Ca'fer b. Halef'in isteği üzerine o dönemde yaşayan herkese icâzet verdi (Muharrem 648 / Nisan 1250). Aynı yılın Safer (Mayıs) ayında gittiği Mâleka'da bütün vaktini eğitim faaliyetlerine ayırdı. İlerlemiş yaşına rağmen herhangi bir hâfıza kaybı ve zaafı yaşamayan Şârrî, bu şehirde bulunduğu sürece öğrencilerine gündüzleri hadis rivayetinde bulunmaya, geceleri de kıraat dersleri vermeye devam etti. Şârrî 29 Ramazan 649'da (15 Aralık 1251) Mâleka'da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî, Ṣılatü't-Tekmile li-Vefeyâti'n-naḳale (nşr. Ebû Yahyâ Abdullah el-Kinderî), Beyrut 1426/2005, s. 180; İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Ṣılatü'ṣ-Ṣıla (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1937, s. 152; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 275-278; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1298-1299; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, IV, 187-188; İbnü'l-Kādî, Cez̠vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1974, II, 486; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 333;

Abdülkādir Zimâme, “Ebü’l-Ḥasan el-Ġāfiḳī”, el-Menâhil, XXIV, Rabat 1982, s. 306-315; İsmail E. Erünsal, “Kütüphane”, DİA, XXVII, 22.

Halit Özkan

ŞART

Mantıkta iki önermeden birini diğerine bağlayan edat.

Mantıkta düşüncenin temel malzemesini sağlayan kavramların birbiriyle olan ilişkisini konu alan önermelerin analizi büyük önem taşımaktadır. Klasik mantıkta önermeler yüklemli (hamliyye) ve şartlı (şartiyye) olmak üzere ikiye ayrılır. Yüklemli önerme konu (mevzu), yüklem (mahmûl) ve bağlaçtan (râbıta) oluşan, olumlu veya olumsuz hüküm bildiren basit önerme türüdür: "Hava yağışlıdır; hava yağışlı değildir" gibi. Şartlı önermeler iki önermenin "ise, ya, veya, ya da" gibi şart ve seçenek bildiren edatlarla birbirine bağlanmasıyla meydana gelir: "Güneş doğarsa gündüz olur", "Ya gündüz olur veya güneş batmış olur" gibi. Arapça'da bitişik şartlı önermeler "izâ kâne, küllemâ kâne, metâ kâne, in kâne"; ayrık şartlı önermeler "immâ en yekûne, ve immâ en yekûne" şeklinde ifade edilmektedir (İbn Sînâ, s. 37). Bir başka anlatımla bir önermede bağlaç kaldırıldığında geriye iki kelime (terim) kalıyorsa yüklemli önermedir: "Hava, yağışlı". Eğer bağlaç kaldırıldığında geriye iki terim değil iki cümlecik kalıyorsa şartlı önermedir: "Güneş doğar", "Gündüz olur"; "Gündüz olur", "Güneş batmış olur." İki cümlecikten oluşan şartlı önermede birincisine "mukaddem", ikincisine "tâlî" adı verilir.

Klasik mantıkta şartlı önermeler bitişik (muttasıl) ve ayrık (munfasıl) şeklinde iki kısımda değerlendirilir. a) Bitişik şartlı önermeler. Şartlı önermelerde mukaddem ve tâlînin olumluda birleşmesine ve olumsuzda birleşmemesine dair yargıda bulunuluyorsa bunlara bitişik şartlı önermeler denilir: "Ne zaman yağmur yağarsa yerler ıslanır." "Ne zaman yağmur yağarsa yerler kuru olur değildir." Bu örneklerden ilkinde mukaddem ile tâlînin birlikteliğine vurgu yapılmıştır; yani mukaddem olan "yağmur yağar" ile tâlî olan "yerler ıslanır" önermelerinin ikisi de aynı zamanda gerçekleşir. İkinci önermede mukaddem olan "yağmur yağar" ile tâlî olan "yerler kuru olur değildir" ifadelerinin birleşmemesine dair yargıda bulunulmuştur. Buna göre birinci önermeye bitişik şartlı olumlu, ikincisine bitişik şartlı olumsuz adı verilir. b) Ayrık şartlı önermeler. Bu tür önermelerde mukaddem ile tâlînin birbirini ortadan kaldırmasına (nefiy)

dair yargıda bulunulur. Bu şekildeki önermelerin olumlusunda önermeyi meydana getiren iki tarafın ayrılmasının gerçekleşmesi, olumsuzunda ise gerçekleşmemesine hükmedilir: “Ya gündüz olur veya güneş batmış bulunur.” Burada mukaddem ile tâlînin ayrılmasına hükmedilmiştir, yani biri varsa diğeri yoktur. Şu halde bu olumlu bir ayrık şartlı önermedir. “Bir şey taş ise ağaç değildir” önermesi olumsuz bir ayrık şartlı önermedir.

Fıkıhçıların ayrık şartlı önermeleri “sebr” ve “taksim” diye adlandırdıkları bilinmektedir. Klasik dönem Batı mantıkçıları yüklemli önermelere basit ve kategorik, birden fazla konu ve yüklemi bulunanlara birleşik önermeler demişlerdir. İslâm mantıkçılarının şartlı dedikleri önermeler Batılılar’ca birleşik önermeler içinde değerlendirilmektedir. Birçok çeşidi olan birleşik önermelerden İslâm mantıkçıları sadece bitişik şartlı ve ayrık şartlı önermeler üzerinde durmuşlardır (Öner, s. 46-47).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 1013-1018; Fârâbî, el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbî (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1985, I, 146-147; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (1), s. 37; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1986, s. 46-47; Şafak Ural, Temel Mantık, İstanbul 1995, s. 51, 64; Ferîd Cebr v.dğr., Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi’l-manṭıḳ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1996, s. 426-434.

Mahmut Kaya

ŞART

(الشرط)

Usûl-i fıkıhta vaz'î hükümlerden biri; fürû-i fıkıhta hukukî işlemin başlaması veya sona ermesinin ilerideki bir olaya bağlanması yahut hukukî işlem için kayıtlar konması anlamında bir terim.

Sözlükte "bir sonucun kendisine bağlı olduğu ya da varlığı başka durumların gerçekleşmesini mümkün kılan şey, kişinin bir sonucu kendisi veya başkası üzerine borç kılması" anlamlarındaki şart kelimesi (çoğulu şurût), usûl-i fıkıhta vaz'î hükümlerden biri olup bir hükmün (bir sonucun) varlığı kendi varlığına bağlı olmakla birlikte kendisinin varlığı onun varlığını zaruri kılmayan ve onun yapısından bir parça teşkil etmeyen durumu (alâmet) anlatır. Fürû-i fıkıhta ise bir hukukî işlemin hükümlerinin işlemeye başlaması veya işlemekte olan hükümlerin sona ermesinin gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlanmasını ya da bir hukukî işlem için kayıtlar konmasını ifade eder. Türkçe'de yeni kelime olarak karşılığı koşul olur. Şerîta da (çoğulu şerâit) bu anlamdadır. Şarat ise (çoğulu eşrât) "alâmet ve işaret" demektir. Şart kelimesi "bir antlaşmada belirlenen hükümlerden her biri"; "bir nesne ya da olayın oluşumunu -kolaylaştırma, güçleştirme, özelliklerini değiştirme vb. açılardan-etkileyen çevresel durum ve öğeler"; -Paris şartı örneğinde olduğu gibi- "temel kural belgesi" anlamlarında da kullanılır. Batı dillerinde "antlaşma, sözleşme, temel kural, kanun ve yazılı hukukî belge" mânalarındaki "charte, charta" vb. kelimelerin Arapça'dan geçmiş olması muhtemeldir. Türkçe'de "şart etmek" yani "şart olsun" diyerek yemin etmek boşama iradesinin açıklanmasını, "şartlamak" ise dinî bakımdan kirli sayılan bir nesneyi en az üç defa sudan geçirmeyi ifade eder. Şartnâme, sözleşmede tarafların uymayı taahhüt ettikleri hususların kayda geçirildiği belgedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde eşrât "sâat" (kıyamet) kelimesine izâfe edilerek "kıyamet alâmetleri" anlamında geçer (Muhammed 47/18; Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 51). Şart ve aynı kökten türeyen kelimeler hadislerde sözlük anlamlarıyla birçok yerde geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "şrṭ" md.). Genel anlamda şart dörde ayrılır: 1. Aklî şart. İlim sıfatına sahip olabilmek

için hayatta bulunmanın şart olması gibi. 2. Şer‘î şart. Abdestli olmanın namazın sıhhat şartı olması gibi. 3. Tabii (âdi) şart. Terasa çıkabilmek için merdiven vb. aracın gerekli olması gibi. 4. Dille ilgili (lugavî) şart. “Falanca gelirse ona ikramda bulun” denilmesi gibi.

Usûl-i Fıkıh. Fıkıhta şartlar şer‘î / hakiki ve ca‘lî olmak üzere ikiye ayrılır. Ca‘lî şart mükellefin akid vb. tasarruflarda ileri sürdüğü şartlar olup fürû-i fıkıhla ilgilidir (aş.bk.). Şer‘î şart ise fıkıh usulünde vaz‘î hükümler diye anılan ve şâri‘ tarafından vazedilen hükümlerden birini ifade eder. Bu anlamıyla şart, “varlığı hükmün varlığını gerektirmemekle birlikte yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren ve onun yapısından bir parça oluşturmayan durum” diye tanımlanır. Şart “onun yapısından bir parça oluşturmayan” kaydıyla rükünden, “varlığı onun varlığını gerektirmeyen” kaydıyla sebepten ayrılır. Meselâ namaz için abdest şarttır. Abdest olmayınca geçerli bir namazın varlığından söz edilemez. Fakat abdest namazın rükünlerinden değildir. Yine abdest namazın farz olması için sebep teşkil etmediğinden abdest olunca namaz kılmak farz olmaz. Aynı şekilde nikâh akdinde şahitlerin hazır bulunması şarttır; şahitsiz yapılan bir nikâh akdi sahih kabul edilmez. Fakat şahitler nikâh akdinin bir rüknü olmadığı gibi sebebi de değildir, yani şahitlik yapacak kimselerin bulunması halinde nikâh akdi yapılmayabilir. Vaz‘î hükümlerden mâni‘ bir anlamda şartın zıddıdır (bk. MÂNİ‘). Genellikle şer‘î şartlar, şâri‘ tarafından şart koşuldukları şeyleri tamamlayan ve şâriin gayelerinin gerçekleşmesini sağlayan hususlardır. Meselâ satım akdinin şartlarından sayılan mebîin tesliminin mümkün olması bu akdin gayesini tamamlayan bir husustur; çünkü satım akdinin sebep olduğu mülkiyetin gayesi satın alınan şeyden faydalanmaktır ve mebîin teslim alınmasının mümkün olmaması ondan faydalanma gayesini engeller.

Şart farklı yönlerden ayırımlara tâbi tutulmuş olup bazı usulcüler şer‘î şartı ikiye ayırmıştır. 1. Sebebin şartı. Meselâ kısas cezasının sebebi olan öldürme fiilinde kasıt ve düşmanlık sebebin şartıdır. Bu şart yoksa sebep noksan kalacağından kısas cezası uygulanamaz. 2. Hükmün şartı. Meselâ evlenme akdinde şahitlik şartı böyledir; bu şart gerçekleşmeyince evlenme akdi sahih olmaz. Zekâtta nisab miktarına mâlik olduktan sonra bir yılın geçmesi zekâtın edâsının vâcip (farz) olması hükmünün şartıdır. Konuyu usul ve fürûu kapsayacak şekilde ele alan bazı usulcülere göre ise şart beşe

ayrılır. 1. Tam şart (eş-şartu'l-mahz). Şer'î ve ca'lî kısımlarından oluşur. Şer'î şart şâriin koyduğu şartlardır ve çeşitleri şunlardır: a) Vücûb şartı. Namazın kişi üzerine vâcip olması için bulûğa ermiş bulunma şartı gibi. b) Sıhhat şartı. Namazın sahih olması için abdestli bulunmanın şart oluşu gibi. c) İn'ikad şartı. Bir hukukî işlemin kurulmuş (mün'akid) sayılması için aranan ehliyet şartı gibi. d) Lüzum şartı. Satım akdinin bağlayıcı (lâzım) olması için muhayyerliğin bulunmamasının şart oluşu gibi. e) Nefâz şartı. Bir tasarrufun hemen işlerlik kazanması için velâyetin şart oluşu gibi. Ca'lî şartlar ise mükelleflerce hukukî işlemlerle ilgili olarak belirlenen şartlardır (aş.bk.). 2. İllet mânasında olan şart. Hükmün sonuca tesir eden illete bağlanması esas olmakla birlikte bu tesirin illetin kendisinden kaynaklanmaması sebebiyle şartın bazı durumlarda illetin yerine geçmesi kabul edilmektedir. Meselâ kuyuya düşen hayvanın telef olması halinde kuyuyu kazan kişinin, kandilin ipi kesilip düşmesi sonucu kırılması durumunda ipi kesenin sorumlu tutulması böyledir. Esasen bu örneklerde düşmenin illeti fizik kanunları olduğu için tazmin hükmü bu illete değil kuyuyu kazma ve ipi kesme eylemlerine bağlanmaktadır. 3. Sebep hükmünde olan şart. İki ayrı fâilin peşpeşe yaptığı iki fiilden sonuncusunun birinci fiile bağlanamadığı durumda bu tür şarttan söz edilir. Meselâ yolda izinsiz kazılan kuyuya kasten atlayan kişinin ölümünden kuyuyu kazan kişi sorumlu tutulamaz. Burada kuyuyu kazan kişinin fiili sebep hükmünde şart, kasten kuyuya atlayan kişinin fiili ise illet olup hüküm illete bağlanmaktadır. 4. Hükmen değil ismen (mecazen) şart. Bir hükmün iki şarta bağlı kılınması durumunda birinci şart hükmen değil ismen şarttır; çünkü normalde şartın özelliği varlığın kendisine bağlı kılınmasıdır, halbuki bu durumda hükmün varlığı ikinci şartın gerçekleşmesine bağlıdır. Meselâ, "Şu iki eve girersem cebimdeki para sadaka olsun" diyen kişinin bu evlerden sadece birine girmesi mecazen şarttır; çünkü burada hüküm bir eve değil iki eve girmekle gerçekleşmektedir. Bazı usulcüler bu kısmın aslında gerçek şart sayılması gerektiğini, meselâ niyet ve abdestin namaz için şart olduğunu, fakat bunlardan birinin varlığının onu mecazen şart diye nitelendirmeyi gerektirmediğini belirtmektedir. 5. Alâmet

mânasında şart. Zina suçunda fâilde ihsân sıfatının bulunması bu tür şarta örnek verilir (usulcülerin şartla ilgili diğer bazı ayırımları için bk. Şemsüleimme es-Serahsî, II, 320-330; Şevkânî, s. 259-261). Öte yandan fıkıh usulünde bir hükmün şarta bağlanmasının o hükmün kendisini mi

yoksa sebebini mi engelleyeceği tartışılmıştır.

Şartla ilgili diğer bazı usul meseleleri şöylece sıralanabilir: a) Şart âmmın tahsisi konusunda gayri müstakil muhassıslar arasında sayılmıştır. Meselâ kocanın miras payını terekenin yarısı olarak belirleyen cümlede (en-Nisâ 4/12) yer alan şart sebebiyle bu hüküm çocuğun bulunmaması şartıyla sınırlıdır. b) Mefhûm-i muhâlefetin türleri arasında sayılan mefhûm-i şartın delâleti tartışılmıştır. Meselâ, “Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin” âyetinin (et-Talâk 65/6) burada belirtilen şartın yani hamileliğin varlığı halinde nafaka gerekeceğine delâleti tartışmasız kabul edilirken şartın yokluğunda nafakanın gerekmeyeceğine delâleti tartışmalıdır. c) Şarta bağlı emrin tekrarı gerektirip gerektirmeyeceği de usulcüler arasında ihtilâflıdır. Aslında dil bakımından şart sîgasının kendisinden kaynaklanan bir tekrar anlamı bulunmasa da konunun özelliklerine ve karînelere dayanarak bazı hükümlerle alâkalı şartların tekrarlanması halinde emrin gereğinin de tekrar edilmesi lâzım geldiği usulcülerin birçoğu tarafından düşünülmektedir. Meselâ, “Pazara gidersen bir kilo et al” sözünde tekrarı gerektiren bir husus yokken, “Cünüp olursanız temizlenin” âyetinden (el-Mâide 5/6) şartın yani cünüp olma halinin tekerrür etmesi halinde emredilenin (temizlenmenin) tekrar edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü’l-luġa, III, 260-261; Lisânü’l-ʿ Arab, “şrṭ” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “şrṭ” md.; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿ temed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, I, 105-109; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), İstanbul 1984, II, 320-330; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Beyrut 1400/ 1980, II, 453-457; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Keşfü’l-esrâr, Beyrut 1406/1986, II, 437-454; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, IV, 336-372; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 262-264; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Beyrut 1403/ 1983, I, 153-173; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu’r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, I,

423-432; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 259-261; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967, I, 303-307; Bilmen, Kamus2, I, 220-222; Zekiyyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 229-231; Wael b. Hallaq, "Sharṭ", EI² (İng.), IX, 358-359; "Şarṭ", Mv.F, XXVI, 5-10; Fahrettin Atar, "Şart", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1856-1857.

Mehmet Boynukalın

Fürû-i Fıkıh.

İslâm hukukunda kişilerin hukukî işlemlerde ileri sürdükleri şartlar iradî (ca'lî) şart adını alır. Bunlar ta'likî ve takyidî olmak üzere iki grupta incelenmektedir. 1. Ta'likî Şart. Bir hukukî işlemin hükümlerinin işlemeye başlamasının veya işlemekte olan hükümlerine son verilmesinin gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlanmasını ifade eder. Günümüz hukuk terminolojisinde teknik anlamda şart dendiği zaman fıkıhtaki ta'likî şart kastedilir; bu da ta'likî şart ve infisâhî şart diye iki kısma ayrılır. Eğer hukukî işlemin hükümlerinin işlemeye başlaması gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlanmışsa ta'likî şart, hukukî işlemin hükümlerinin sona ermesi böyle bir olaya bağlanmışsa infisâhî şart adını alır. İnsanların bir işlem yapmasını etkileyecek her dış olay şart olarak ileri sürülebilir. Doğum, bir hastanın iyileşmesi, hava durumu, her türlü insan fiili ve mülkiyetin devri bunlardan bazılarıdır. Şart hukuka, örf ve âdete, ahlâka uygun bulunmalıdır; ayrıca şartın gerçekleşmesi hukuken mümkün olmalıdır. İleride gerekleşmesi maddeten, fiilen ve hukuken mümkün görülmeyen olaylar şart diye ileri sürülemez. Yine şart olay geleceğe ilişkin olmalıdır. Halen gerçekleşmekte olan veya geçmişte gerçekleşmiş bir olay şart sayılamaz. Hukukî işlemin böyle bir olaya bağlanması halinde ta'lik değil hükümlerini hemen meydana getiren bir hukukî işlem (tencîz) söz konusu olur. Yine şart olayın gerçekleşmesi muhtemel bulunmalıdır. Bir hukukî işlem gelecekte gerçekleşmesi kesinlikle bilinen bir olaya bağlanırsa şart değil izâfe söz konusudur. Gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olayın objektif biçimde belirsiz olması gerekir. Yani herkes açısından o olayın meydana gelip gelmeyeceği muhtemel olmalıdır; sadece tarafların meydana

gelmesini muhtemel görmeleri yeterli değildir. Aynı şekilde şarta bağlı bir hukukî işlemde şart tarafların iradeleriyle tayin edilmiş olmalıdır. Şartın belirlenmesi taraflardan sadece birine bırakılamaz. Buna karşılık taraflar şart olayı üçüncü bir kişinin belirlemesini kararlaştırabilir. Ayrıca şart hukukî işlemin yapıldığı esnada belirlenmelidir. Şartın hukukî işlem yapıldıktan sonra kararlaştırılması durumunda, şart olmadan tarafların söz konusu hukukî işlemi yapmayacakları anlaşılıyorsa hukukî işlemin şarta bağlı olarak yapıldığını, tarafların şart olmadan da hukukî işlemi yapacakları anlaşılıyorsa şartsız bir hukukî işlem gerçekleştirdiklerini kabul etmek gerekir.

İslâm hukukçuları şarta bağlanabilmeleri açısından hukukî işlemleri ayırıma tâbi tutmuşlardır. Bir kısım hukukî işlemler nitelikleri gereği hiçbir şarta bağlanamazken bir kısım işlemler bazı şartlara, diğer bir kısım işlemler ise herhangi bir şarta bağlanabilir. Satım gibi mülkiyetin intikalini sağlayan temlik mahiyetindeki işlemlerin şarta bağlanması mümkün değildir; zira söz konusu işlemler şarta bağlanırsa kumara benzeyen bir durum ortaya çıkar; ayrıca şart olay gerçekleştiği anda tarafların rızası bulunmayabilir. Bu açıdan söz konusu işlemlerin ivazlı veya ivazsız olması önem taşımadığı gibi menfaat veya rakabe mülkiyetini devretmesinin de önemi yoktur. Çoğunluğa göre vakıf kurma şarta bağlanamamakla birlikte, “Şu arsa benim ise vakıf olsun” ifadesinde olduğu gibi tencîz hükmünde olan irade açıklamaları ile vakıf kurulabilir. Mâlikî hukukçularına göre ise vakfın kuruluşu her hâlükârda şarta bağlanabilir. Bir kimsenin belirli bir malını borcu karşılığında borcunu ödediği zaman geri alabilmesi şartıyla satması demek olan “bey‘ bi’l-vefâ” Hanefîler’ce zaruret ve teamül sebebiyle câiz görülmüştür. Aynı şekilde tek taraflı, varması gerekli olmayan, ölüme bağlı bir hukukî işlem olup bir alacak veya menfaatin ivazsız şekilde başkasına temliki mahiyetinde olmasına rağmen insanların iyilik yapmasını engellememek için vasiyetin şarta bağlanabileceği kabul edilmiştir. Vekilin azli gibi yetkiyi geri alan veya kısıtlayan takyîd mahiyetindeki işlemlerin şarta bağlanması mümkün değildir. Diğer taraftan nikâh akdi de şarta bağlanamaz; zira şahsî, ailevî ve içtimaî açıdan son derece önemli olan nikâh akdinin bu önemi doğrultusunda açıklık ve kesinlik taşıması gerekir. Boşama ve köle âzat etme gibi hak sahibinin kendi hakkını ortadan kaldırması sonucunu doğuran ıskat mahiyetindeki tek taraflı hukukî işlemlerle vedîa, âriyet, rehin ve kefâlet gibi, taraflardan her ikisinin veya

sadece birinin istediği zaman feshedebildiği iltizam mahiyetindeki işlemler şarta bağlanabilir. Şartın ta‘likî veya infisâhî olmasının bu açıdan önemi yoktur. Ancak

ibrâ, bir yönden ıskat mahiyetinde bir işlem olmasına rağmen diğer yönden borcun temliki mahiyetinde olduğu için şarta bağlanamaz; yalnız alacaklının, borçlunun ibrâsını kendisinin ölümüne bağlayabileceği kabul edilmiştir. Şarta bağlanması mümkün olmayan işlemler şarta bağlı olarak yapıldığında bâtıl sayılır. Söz konusu işlemler şartlı olarak hüküm ifade etmediği gibi şartsız olarak da tarafların iradelerine uygun düşmez. Ayrıca bu tür işlemler şarta bağlı olarak yapıldığı takdirde ifa ile de geçerlilik kazanamaz. Taraflar hukukî sonucu istiyorsa onu şartsız olarak ve yeniden yapmak zorundadır.

Hukukî işlemlerin şarta nasıl bağlanacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Bir görüşe göre hukukî işlem şarta bağlanırken şart edatlarının kullanılması gerekir; çünkü bu edatlar şarta bağlı bir hukukî işlemin kurucu unsurudur. Buna göre şart edatları zikredilmeden yapılan hukukî işlem ya tencîz hükmündedir ya da tamamen geçersizdir. Diğer bir görüşe göre ise hukukî işlem şarta bağlanırken şart edatının açıkça kullanılması gerekmez. Tarafların iradesine ve işlemin mahiyetine göre hukukî sonucun gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlandığı anlaşılıyorsa şarta bağlı bir işlem söz konusudur. Bu durumda şartın zımnen tayin edildiğini kabul etmek gerekir. Şarta bağlı işlemlerde işlemlerin kuruluşunun mu yoksa hükümlerinin işlemeye başlamasının mı şarta bağlandığı tartışmalıdır. İslâm hukukunda hâkim olan fikre göre hukukî işlemlerin kuruluşu şarta bağlanmaktadır. Buna göre ta‘likî şarta bağlanmış bir işlem askıdadır. Şart olay gerçekleşirse hukukî işlem kurulur veya hükümlerini meydana getirmeye başlar. Şart olay gerçekleşmezse hukukî işlem hukuk alanında bir varlık kazanamaz. Ayrıca ta‘likî şarta bağlı bir işlemde borçlu borç ilişkisiyle bağlı, fakat ifa ile mükellef değildir; dolayısıyla alacaklı ifa talebinde bulunamaz. Borçlu borcunu ifa etmişse yanıldığını ispat ederek verdiğini geri alabilir. İnfisâhî şarta bağlı işlemlerde durum ta‘likî şarta bağlı işlemlerdekinin tam aksidir. Hukukî işlem şartsız bir işlem gibi doğmuş, hükümlerini normal biçimde meydana getirmeye başlamıştır. Sadece bu hükümlerin sona ermesi ileride gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlanmıştır. İslâm hukukçuları, infisâhî şartlara doğrudan temas

etmeseler dahi bazı şartların fesih hakkı doğurması üzerinde durmuşlardır. Buradaki fesih hakkı infisâhî şartın değişik bir şekilde ifadesidir. Meselâ şart muhayyerliğinde muhayyerlik hakkına sahip olan taraf veya üçüncü kişi belirli bir süre içinde akdi feshetme yetkisine sahiptir. Muhayyerlik hakkına alıcının sahip olduğu durumlarda alıcı, öngörülen süre içinde hukukî işlemi feshetmediği takdirde işleme konu olan şeyin mülkiyeti alıcıya baştan itibaren geçmiş olacağından hukukî işlem şartsız bir işlem gibi hükmünü ve sonuçlarını meydana getirir. Öngörülen sürede fesih hakkı kullanılırsa şeyin mülkiyeti satıcıya geri döner. Alıcının akdi feshedip etmemekte tamamen serbest olması, satılan şeyin mülkiyetinin alıcıya geçmesi ve işlemin karşı taraf açısından hukukî sonuçlarını normal bir hukukî işlem gibi meydana getirmeye başlaması sebebiyle burada alıcının iradesine bağlanmış bir infisâhî şart söz konusudur. İnfisâhî şartın gerçekleşmesi halinde aksi kararlaştırılmamışsa akdin hükümleri mâkable şâmil değildir. Bundan dolayı infisâhî şart o ana kadar işlemiş hüküm ve neticelere tesir etmez. Zaman aşımı infisâhî şartın gerçekleşmesine kadar işlemiş sayılır. Şartın gerçekleşmesiyle şarta bağlı işlem hükümsüz hale geldiğinden taraflar aldıklarını aynen veya değerini karşılıklı olarak iade veya tazmin etmek zorundadır. Şart gerçekleşmeden önceki yarar ve hasar alıcıya aittir. Şâfiî hukukçularına göre şarta bağlı işlemlerde hukukî işlemin kuruluşu değil hükümlerinin işlemeye başlaması şarta bağlanmaktadır. Bu açıdan izâfe ile (yk. bk.) şarta bağlı işlem arasında fark yoktur. İkisinde de hukukî işlem önce kurulmakta, hükümleri daha sonra meydana gelmektedir. Ancak izâfede hükümlerin işlemeye başlayacağı an belirli, şarta bağlı işlemde belirsizdir. Bu durumda İslâm hukukunda hâkim görüşe göre şarta bağlı işlem yapanların hem işlem yaparken hem de şartın gerçekleştiği anda ehliyetli olmaları gerekir, Şâfiî hukukçularına göre ise tarafların sadece işlem yaparken ehliyetli olmaları yeterlidir. Şart için belirli bir süre öngörülmüşse bu sürenin geçmesi, öngörülmemişse tarafların iradelerinin yorumu ile şartın gerçekleştiği kabul edilir. Karşı taraf dürüstlük kurallarına aykırı davranışlarla şartın fiilen gerçekleşmesini önlerse şart hükmen gerçekleşmiş sayılır.

2. Takyidî Şart. Hukukî işlemin bazı kayıtlarla sınırlandırılmasını ifade eder. Buna akdî şart da denir. Takyidî şarta bağlı işlem yapılırken genellikle “üzere, kaydıyla, şartıyla” gibi sözler kullanılır; ancak hukukî işlemin yorumundan da böyle bir şarta bağlı yapıldığı sonucu çıkarılabilir. Hz.

Mûsâ'nın, kayınpederi tarafından ileri sürülen şarta bağlı olarak nikâh akdi yaptığını bildiren âyet (el-Kasas 28/27), Câbir b. Abdullah'ın Hz. Peygamber'e yolculukta sattığı deveye Medine'ye kadar binmeyi şart koştuğu ve bu şartın onun tarafından kabul edildiği yönündeki rivayet (Buhârî, "Şürûṭ", 4), "Haramı helâl, helâli haram kılmadıkça müslümanlar aralarındaki şartlara uymak zorundadır" meâlindeki hadis (Tirmizî, "Aḥkâm", 17) akidlerde takyidî şart konabileceğini destekleyen delillerin başında zikredilir. Buna karşılık Resûl-i Ekrem'in Berîre adındaki câriyenin âzat işleminde velâ hakkının üçüncü kişiye şart koşulması üzerine, "Allah'ın kitabında bulunmayan hiçbir şart geçerli değildir" demesi (Buhârî, "Büyûʿ", 73) ve "Resûlullah şartlı satışı yasaklamıştır" şeklindeki rivayet (Taberânî, IV, 335) buna olumsuz bakanların delilleri arasında yer alır. Şarta bağlı hukukî işlem yapma açısından tarafların iradelerini en dar tutan Zâhirîler, en geniş tutanlar ise Hanbelîler, özellikle de İbn Teymiyye'dir. Zâhirîler'e göre Allah'ın kitabında yer almayan bir şarta bağlı işlem yapılamaz (İbn Hazm, VIII, 414-416). İbn Şübrüme, Hanbelîler, bilhassa İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e göre hukukî işlem yapılırken asıl olan serbestliktir (ibâha). Bu sebeple naslarda yasak olduğuna dair hüküm bulunmayan şartlara bağlı işlem yapılabilir (İbn Teymiyye, XXIX, 146-148). Her birinin gerekçesi farklı olmakla birlikte genelde takyidî şarta bağlı işlem yapma konusunda Hanefî ve Şâfiîler'de yasaklama, Mâlikîler'de serbest bırakma eğilimi daha baskındır (Senhûrî, III, 172-173).

Hanefîler'e göre takyidî şartlar câiz (sahih), fâsid ve bâtıl (lağv) olmak üzere üçe ayrılabilir. a) Câiz şartlar. Satıcının semeni alıncaya kadar malı alıkoyması ve satılanın müşteriye, bedelin de satıcıya teslim edilmesi gibi hukukî işlemin gereklerinden olan şartlar, rehin vermek ve kefil göstermek gibi hukukî işlemin amacına uygun olan şartlar, kilidi yerine yerleştirmek ve ağaçtaki meyveyi tamamen olgunlaşıncaya kadar ağaç üzerinde kalması şartıyla satmak gibi örf haline gelmiş şartlarla hıyâr-ı şart ve hıyâr-ı vasıf gibi muhayyerlikler hukuken câiz kabul edilen şartlardır ve bunlara bağlı olan hukukî işlemler geçerlidir. b) Fâsid şartlar. Satıcının sattığı evde belirli bir süre daha oturması şartıyla satımda olduğu gibi taraflardan birine ayrıca yarar sağlayan şartlar, ağa takılacak balıkları satmak gibi gerçekleşmesi şüpheli şartlar ve ayn olan semende

vâde şartıyla hıyâr-ı şartın süresiz veya belirsiz süreli olması gibi şartlar fâsid şartlardır ve bu nevi şarta bağlı işlemler fâsiddir. c) Bâtıl (lağv) şartlar. Alıcının aldığı malı başkasına satmaması veya meraya salıvermesi gibi taraflara yararı olmayan şartlar, alıcının aldığı malı üçüncü bir kişiye satması veya hibe etmesi gibi üçüncü kişilere yararı olan şartlar, giyilmesi şartıyla elbise satımında olduğu gibi anlamsız şartlarla alıcının aldığı şeyi telef etmesi gibi zararlı şartlar bâtıl (lağv) şartlardır. Bu nevi şarta bağlı işlemler geçerli, fakat şart sayılır. Diğer mezheplere göre takyidî şartları sahih ve fâsid olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra fâsid şartları da akdi geçersiz kılan ve kılmayan olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Târık b. Avazullah - Abdülmuhsin el-Hüseynî), Kahire 1415, IV, 335; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 414-416; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIII, 15; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 168; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 135; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, IV, 19-21, 339; V, 400-401; VII, 71-73; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 89; XXIX, 146-148, 337; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, III, 288; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 217; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), Kahire 1387/1968, s. 367; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 122; Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1326, I, 180; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 175, 185-190; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1967, III, 143, 172-173; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967, I, 288; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 245, 252, 257, 259, 262, 264; Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal, Bağdad 1402/1982, s. 87, 172; Bilmen, Kamus2, VI, 23; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 17-22, 113; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1987, II, 187; Hasan Pulaşlı, Şarta Bağlı İşlemler, Ankara 1989; Zekiyyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 231; Osman Kaşıkçı, "Eski Hukukumuzda Şarta

Bağlı İşlemler”, Prof. Dr. Selâhattin Sulhi Tekinay’ın Hatırasına Armağan (haz. İsmail Esin), İstanbul 1999, s. 375; a.mlf., “Eski Hukukumuzda Takyidi Şarta Bağlı İşlemler”, Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi, I, Erzincan 1997, s. 207; Ahmed İbrâhim, “el-ʿUḳūd ve’ş-şürûṭ ve’l-ḫıyârât”, Mecelletü’l-ḳānûn ve’l-iḳtiṣâd, VI, Kahire 1934, s. 177; Turgut Akıntürk, “Şart ve Mükellefiyet Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, XXVII/3-4, Ankara 1970, s. 224; Wael b. Hallaq, “Sharṭ”, EI² (İng.), IX, 358-359; “Taʿlîḳ”, Mv.F, XII, 298-318; “Şarṭ”, a.e., XXVI, 5-16; Fahrettin Atar, “Şart”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1856-1858.

Osman Kaşıkçı

ŞÂŞ

(bk. TAŞKENT).

ŞA‘ŞÂÎ

(الشعشاعي)

Abdülfettâh Mahmûd eş-Şa‘şâî (1890-1962)

Mısırlı hâfız ve kāri.

21 Mart 1890’da Menûfiye vilâyetinde Eşmûn (Üşmûn) şehrine bağlı Şa‘şâ‘ köyünde doğdu. Babası hâfız yetiştiren Mahmûd İbrâhim eş-Şa‘şâî’dir. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberleyen Abdülfettâh 1900’de Tanta’ya giderek İsmâil eş-Şâfiî’den tecvid ve tashîh-i hurûf okudu. 1905 yılına kadar el-Mescidü’l-Ahmedî’de bazı hocalardan kıraat tahsil etti. Daha küçük yaşlarda Kur’an tilâvetindeki başarısı ile parlak bir gelecek vaad eden Şa‘şâî, Kalyûb vilâyetindeki öğretmen okulundan mezun oldu. Ardından babasının açılışını gerçekleştirdiği medresede üç yıl öğretmenlik yaptı.

1916’da Ezher’e giren Şa‘şâî, Muhammed Beyyûmî ve Ali Sübey‘den kırâat-i seb‘a okudu. Güzel sesiyle kısa zamanda dikkati çekerek Ahmed Nedâ, Ali Mahmûd, Muhammed Rif‘at, Muhammed es-Sayfî gibi zamanın meşhur kārileri arasında yer aldı. 1936 yılında Kral Fuâd’ın ölümü dolayısıyla Kur’an okuması için Âbidîn Sarayı’na davet edildi. Mikrofon önünde Kur’an okumayı câiz kabul etmediği için radyoda okumayan Şa‘şâî, Ezher şeyhinden bunun câiz olduğuna dair getirilen fetva üzerine tutumunu değiştirdi ve 1937’de radyoda Kur’an okumaya başladı. Şeyh Muhammed Rif‘at’tan sonra kurrâ arasında ilk sırada yer alıyordu. 1940’ta Seyyide Zeyneb Camii’ne kāri olarak tayin edildi ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Harem-i şerif’te ve Mescidi Nebevî’de Kur’an tilâvet etmeyi çok isteyen Şa‘şâî’nin bu arzusu buralarda mikrofon tesisatının kurulduğu 1948 yılı hac mevsiminde gerçekleşti. Bazı Arap ve İslâm ülkelerini de ziyaret eden Şa‘şâî 11 Kasım 1962’de vefat etti. Şa‘şâî’nin yedi çocuğundan yalnız en küçük oğlu İbrâhim hâfız oldu ve Ezher’in lise bölümünü bitirdi. Kur’an kıraatinde yetişmesini sağlayan babasının yerine Seyyide Zeyneb Camii’ne kāri olarak tayin edildi ve 9 Haziran 1992’de ölümüne kadar burada görev yaptı.

Abdülfettâh eş-Şa‘şâî herhangi bir hocayı taklit etmeden kendine has bir okuyuş tarzı geliştirmiş, kendisini taklit edebilen de çıkmamıştır. Zayıf yapısına rağmen sesi dinleyenleri hayrete düşürecek kadar güçlü ve etkileyiciydi. Yaşı ilerledikçe sesi daha da güzelleşmiştir. Tilâvet sırasında tecvid kaidelerini uygulamadaki disiplini yanında mânaya göre sesini ayarlama hususunda da son derece mahirdi. Büyük kalabalıklar onu yıllarca huşû içinde dinlemiştir. Mahmûd es-Sa‘denî hayatının sonuna kadar Şa‘şâî’nin sesinden bir şey kaybetmediğini söylemiş, Kemâl en-Necmî de kıraatiyle dinleyenleri etkileyen örnek bir kāri olduğunu belirtmiştir. “Ebü’l-kurrâ” diye anılan ve 1990 yılında Kadir gecesi münasebetiyle düzenlenen ihtifalde adına birinci dereceden bilim ve sanat nişanı verilen Şa‘şâî’nin 300 kadar tilâveti kayda alınmışsa da bunlardan sadece dördünün yayımı sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd es-Sa‘denî, Elḥânü’s-semâʾ, Kahire 1959, s. 8, 24-26; Mahmûd el-Hûlî, Eṣvâtün min nûr, Kahire 1992, s. 45-54; Mevsûʿatü aʿlâmi Mıṣr fi’l-ḳarni’l-ʿişrîn (nşr. Mustafa Necîb), Kalyûb 1996, s. 311; Şükrî el-Kādî, ʿAbâḳıretü’t-tilâve fi’l-ḳarni’l-ʿişrîn, Kahire 1420/1999, s. 41-44; Ahmed el-Bülük, Eşheru men ḳaraʾe’l-Ḳurʾâne fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 23-28.

Saîd Murâd

ŞÂŞÎ, Ebû Ali

(أبو علي الشاشي)

Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî (ö. 344/955)

Hanefî fakihi.

Mâverâünnehir bölgesinde bugün Özbekistan sınırları içinde yer alan Şâş (günümüzde Taşkent) şehrinden olup hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Iraklı Hanefî fakihi Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin, ömrünün sonlarına doğru kendisine felç indiğinde ders vermek için öğrencisi Şâşî'yi, fetva

için de Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed ed-Dâmegānî'yi görevlendirdiği bilinmektedir. Kerhî'nin, "Bize hâfızası Ebû Ali'den daha sağlam ve güçlü biri gelmemiştir" dediği kaydedilmektedir. Şâşî, hocasının vefatından (340/952) sonra Bağdat'ta Derbüabde Mescidi'nde ders verdi ve Hanefîler'in reisi konumuna geldi. Mezhebin gerek "usul" gerekse "nevâdir" diye anılan hükümlerine vâkıf idi (Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'nin onun bu özelliğini sınama girişimiyle ilgili bir anekdot için bk. Saymerî, s. 164). Serahsî, fıkıh ve usul kaynaklarında fikirlerine hemen hemen hiç yer verilmeyen Şâşî'nin zâhirü'r-rivâyeye (usul) muhalif olan bir görüşünü ve gerekçesini kaydeder (el-Mebsûṭ, XX, 171). Şâşî'nin vasiyeti uyarınca vefatından sonra defterleri öğrencilerine verildi, üç kişide bulunan 900 dirhemlik mirası sadaka olarak dağıtıldı. Ders halkasının başına Nîşâbur'dan Bağdat'a dönen arkadaşı Ebû Bekir el-Cessâs geçti.

Eski kaynaklarda Şâşî'nin eserinin bulunduğuna dair bir kayda rastlanmamaktadır. Ancak Uṣûlü'ş-Şâşî adlı bir eser hem ona hem aynı nisbeyi taşıyan diğer bazı müelliflere (Nizâmeddin eş-Şâşî ve Ebû Ya'kūb İshak b. İbrâhim eş-Şâşî; ayrıca bk. ŞÂŞÎ, Muhammed b. Ahmed) izâfe edilerek ayrı ayrı yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Hasan Ebü'l-Hasan b. Senbuhlî el-Hindî, Navalkişor 1302, Ḥuṣûlü'l-Ḥavâşî ʿalâ Uṣûli'ş-Şâşî adıyla; nşr. Şeyh Halîl el-Meys, Beyrut 1982, 2003, Molla Muhammed Feyzü'l-Hasan el-Gengûhî'nin ʿUmdetü'l-Ḥavâşî adlı şerhiyle birlikte;

Hindistan, ts., Mevlevî Muhammed Abdürreşîd'in Zübdetü'l-Ḥavâşî adlı şerhiyle birlikte; Mültan 1980, Muhammed Necmülganî Han Râmpûrî'nin Müzîlü'l-ġavâşî şerḥu Uṣûli'ş-Şâşî adlı şerhiyle birlikte; Karaçi 1991, Muhammed Enver Bedahşânî'nin Teshîlü Uṣûli'ş-Şâşî'siyle birlikte [Ebû Ya'kūb İshak b. İbrâhim eş-Şâşî'ye nisbet edilmiştir]; nşr. Muhammed Ekrem en-Nedevî, Beyrut 2000, Uṣûlü'ş-Şâşî: Muḫtaṣar fî uṣûli'l-fıḳhi'l-İslâmî; nşr. Veliyyüddin b. Muhammed Sâlih el-Ferfûr, eş-Şâfî ʿalâ Uṣûli'ş-Şâşî, Dımaşk 2001 [Nizâmeddin eş-Şâşî'ye nisbet edilmiştir]; İslâmâbâd 2003, Mevlânâ Abdülgaffâr'ın Ṣafvetü'l-ḥavâşî şerḥu Uṣûli'ş-Şâşî adlı şerhiyle birlikte). Nâşirlerden Muhammed Ekrem en-Nedevî bu eserin VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında Hint ülkesinde tanınmaya başladığını, ardından bütün eğitim kurumlarında okutulduğunu belirttikten sonra Hamîd Kalender'in Ḫayrü'l-mecâlis (s. 286) adlı eserine dayanarak Çırâğ-ı Dehlî lakabıyla bilinen Nasîrüddin Mahmûd'un (ö. 757/1356) bu kitaba yaptığı atfa temas eder ve müellifin kimliğini gösteren hiçbir işarete rastlamadığını söyleyip Ebû Ali eş-Şâşî ya da Nizâmeddin eş-Şâşî'ye aidiyeti hususundaki değerlendirmelere yer verir. Nedevî'nin beyanına göre Bankipûr Kütüphanesi'nin kataloglarını düzenleyen Muhammed el-Ceylemî, Ḥadâʾiḳu'l-Ḥanefiyye adlı eserinde "Hicrî VII. asırda vefat eden Hanefî âlimleri" başlığı altında kitabı Nizâmeddin eş-Şâşî'ye nisbet eder. Kendi kütüphanesinde bulunan 879 (1474) tarihli bir nüshayı esas alarak eseri yayımlayan Veliyyüddin b. Muhammed Sâlih el-Ferfûr ise müellifin VII. (XIII.) yüzyıl ulemâsından olduğunu ileri sürer. Gerek bu bilgiler gerekse kaynaklarda Ebû Ali eş-Şâşî'ye eser nisbet edilmemiş olması ve eserde (el-Uṣûl, s. 85, 219, 257) kendisinden çok sonra yaşamış olan Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve İbnü's-Sabbâğ'a (ö. 477/ 1084) atıfta bulunulması kitabın Ebû Ali eş-Şâşî'ye ait olmadığını göstermektedir. Ayrıca eserin ileriki dönemlerin dil ve üslûp özelliklerini taşıması, kullanılan terim ve kavramların gelişmiş olması ve konuların sistematik bir şekilde yer alması da Ebû Ali eş-Şâşî'ye nisbetinin yanlışlığını gösteren önemli ipuçlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ali eş-Şâşî, el-Uṣûl, Beyrut 1402/1982, s. 85, 219, 257; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1976, s. 160, 163-164, 167; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 392; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 142-143; Serahsî, el-Mebsûṭ, XX, 171; Nizâmeddin eş-Şâşî, eş-Şâfî ʿalâ Uṣûli'ş-Şâşî (nşr. Veliyyüddin b. Muhammed Sâlih el-Ferfûr), Dımaşk 1422/2001, s. 11-15, 118, 254, 302; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍiyye, I, 262; II, 238, 493; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Beyrut 1992, s. 200; Kınalızâde Ali Efendi, Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye (nşr. Süfyân b. Âiş b. Muhammed - Firâs b. Halîl Meş'al), Amman 1425/2003, s. 179-180; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 109b; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, II, 39-40; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 58, 244; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 62; Murteza Bedir, The Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory) (doktora tezi, 1999), Manchester University Faculty of Arts, s. 11, 18-21, 47-48, 70-71, 99-100, 121-122, 143-145, 167-170, 204-205, 242, 244-245; Tuncay Başoğlu, Hicrî V. Asırdaki Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18; Ali Pekcan, "İlk Klasik Hanefî Usûl Eseri (!) Olarak Bilinen 'Usûlü'ş-Şâşî' Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 2003, s. 267-272.

Ali Pekcan

ŞÂŞÎ, Heysem b. Küleyb

(هيثم بن كليب الشاشي)

Ebû Saîd el-Heysem b. Küleyb b. Süreyc eş-Şâşî el-Binkesî (ö. 335/946)

Hadis hâfızı.

Aslen Tirmizli veya Mervli olup Şâş'ta (Taşkent) bir yerleşim yeri olan Binkes'te (Bünkes) yaşadığı belirtildiğine göre (Yâkūt, I, 500) burada doğmuş ve çocukluk yıllarını burada geçirmiş olmalıdır. Türkî nisbesiyle de anılır. Hadis tahsili için seyahatlere çıkan Şâşî, Askalân'da Îsâ b. Ahmed el-Askalânî ve Zekeriyyâ b. Yahyâ el-Mervezî'den, Bağdat'ta Abbas b. Muhammed ed-Dûrî ve Abdullah b. Ahmed b. Ziyâd'dan, ayrıca Sâlih Cezere, Ebû Îsâ et-Tirmizî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ubeydullah el-Münâdî, Muhammed b. Îsâ el-Medâinî, Muhammed b. İshak es-Sâgānî ve Ebû Müslim el-Keccî gibi âlimlerden rivayette bulundu; İbn Kuteybe'den edebî ilimleri öğrendi. Kendisinden Ebû Abdullah İbn Mende, Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Huzâî, Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî, Mansûr b. Nasr es-Semerkandî gibi şahsiyetler hadis rivayet etti. Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin tanınmış altı râvisi arasında onun da adı geçmektedir. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Huzâî'nin Şâşî'den Tirmizî'nin eş-Şemâʾil ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile İbn Kuteybe'nin Ġarîbü'l-ḥadîs̱'ini rivayet ettiği belirtilir.

Yâkūt el-Hamevî, Şâşî'yi hâfız ve edip şeklinde nitelendirmiş, ilim yolunda çok seyahat ettiğini belirtmek için onun hakkında "rahhâl" kelimesini kullanmış; Zehebî de Şâşî'yi Mâverâünnehir muhaddisi, sika ve hâfız olarak değerlendirmiştir. Sem'ânî, Şâşî'nin 234 (848-49) yılında Buhara'ya geldiğini ve burada hadis rivayet ettiğini, ardından Şâş'a döndüğünü ve 235'te (849-50) orada öldüğünü kaydediyorsa da hocalarının hemen tamamının 270'li (883-84) yıllarda vefat ettiği dikkate alındığında onun Buhara'ya 234'te değil 334'te (945) gittiği söylenebilir. Kaynaklar vefat yerinin Şâş olduğu hususunda genellikle birleşiyorsa da Zehebî onun Buhara'da öldüğünü kaydetmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 360). Şâşî'nin

günümüze ulaşan tek eseri 1533 hadis içeren el-Müsned'i olup eserde önce aşere-i mübeşşerenin, daha sonra diğer sahâbîlerin müsnedlerine herhangi bir sıra gözetilmeksizin yer verilmiştir. el-Müsned,

Mahfûzurrahman Zeynullah'ın tahkikiyle neşredilmiştir (I-III, Medine 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Heysem b. Küleyb eş-Şâşî, el-Müsned (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah), Medine 1410/1990, neşredenin girişi, I, 11-19; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, IV, 276; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 376; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 500; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 848-849; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 359-360; Cl. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1990 à 1992", MIDEO, XXI (1993), s. 456; a.mlf., "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1992 à 1994", a.e., XXII (1994), s. 310.

Yavuz Köktaş

ŞÂŞÎ, Kāsım b. Muhammed

(قاسم بن محمّد الشاشي)

Ebü’l-Hasen Kāsım b. Muhammed b. Alî eş-Şâşî (ö. 400/1010 civarı)

Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî’nin oğlu; Şâfiî fakihi

(bk. KAFFÂL, Muhammed b. Ali).

ŞÂŞÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمّد بن أحمد الشاشي)

Ebû Bekr Fahrü’l-islâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâşî el-Fârikī (ö. 507/1114)

Şâfiî fakihi.

Aslen Şâş (Taşkent) Türkleri’nden olup Muharrem 429 (Ekim-Kasım 1037) veya 7 Muharrem 427 (11 Kasım 1035) tarihinde Meyyâfârikīn’de doğdu. Bazı çağdaş eserlerde ismi, künyesi, nisbesi ve mezhebi aynı olan Muhammed b. Ali el-Kaffâl ile karıştırıldığı için kendisine yanlışlıkla Kaffâl lakabı nisbet edilmektedir (meselâ bk. Brockelmann, GAL, I, 489; Suppl., I, 674; Ziriklî, VI, 210). Meyyâfârikīn’de Kadı Ebû Mansûr Muhammed b. Şâzân et-Tûsî’den, Diyarbekir’de Ebû Abdullah Muhammed el-Kâzerûnî’den fıkıh dersleri aldı. Daha sonra Bağdat’a giderek Ebû İshak eş-Şîrâzî’ye muîd oldu; ölümüne kadar kendisinden faydalandığı hocasına Horasan (Nîşâbur) yolculuğunda eşlik etti. Bağdat ve Mekke’de fıkıh ile cedel dersleri aldığı ve hadis dinlediği kişiler arasında İbnü’s-Sabbâğ, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ve Ebû Bekir Muhammed b. Sâbit el-Hucendî gibi âlimler bulunmaktadır. Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin ölümünün ardından Bağdat’ta Şâfiî mezhebinin reisliğini üstlenen Şâşî zühdü ve takvâsı sebebiyle Cüneyd lakabıyla anılırdı. Önceleri Bağdat’ta kendi yaptırdığı medresede ders verdi. 19 Muharrem 482 (3 Nisan 1089) tarihinden itibaren Tâcülmülk’ün Bağdat’ta inşa ettirdiği el-Medresetü’t-Tâciyye’de müderrisliğe başladı. 504 Muharreminde (Temmuz-Ağustos 1110) Bağdat Nizâmiye Medresesi’nde müderris olarak görevlendirildiyse de bir müddet sonra azledildi. Daha sonra yeniden görevlendirildiği bu medresede tedrîs faaliyetlerini ölünceye kadar sürdürdü. Derslerine vezirler ve diğer devlet adamları da katılıyordu. Fıkhî görüşleri özellikle Nevevî’nin el-Mecmûʿu olmak üzere Şâfiî fıkıh kitaplarında nakledilmiştir. İbn Mahmûye diye tanınan Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Yezdî, Silefî, Şühde el-Kâtibe, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, İbn Berhân ve Ebû Bekir İbnü’l-Arabî gibi şahsiyetler ondan fıkıh ve fıkıh usulü, cedel ve kelâm dersleri aldı yahut hadis rivayet etti. 25 Şevval

507’de (4 Nisan 1114) Bağdat’ta vefat eden Şâşî’nin kabri Bâbüebrez Kabristanı’nda hocası Şîrâzî’ninkinin yanındadır. Ölümü için 16 Şevval (26 Mart) tarihi de kaydedilmektedir (İbnü’l-Cevzî, VII, 138; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 178; krş. Ṭabaḳātü fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyyîn, II, 531). İbn Asâkir’in 577 (1181) (Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 307) ve Musannif’in 505 (1111-12) olarak zikrettikleri (Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, s. 198) yıllar istinsah hatasından kaynaklanmış olmalıdır. Şâşî’nin, kendisi henüz hayatta iken fetva makamına erişen Ebü’l-Muzaffer Ahmed ve Ebû Muhammed Abdullah adlı iki oğlu vardır.

Eserleri. 1. Ḥilyetü’l-ʿulemâʾ fî maʿrifeti meẕâhibi’l-fuḳahâʾ. Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh’a (1094-1118) ithaf edildiğinden el-Müstaẓhirî ismiyle de bilinen kitabın mukaddimesinde, Müstazhir-Billâh’ın şer‘î sınırların dışına çıkmadan tercihte bulunabilmesi için eserde her meseleyle ilgili farklı mezheplere ait ictihadların ortaya konulduğu belirtilmektedir (Ḥilye, I, 53-54). Kitabın tertibinde Şîrâzî’nin el-Müheẕẕeb’inin etkisi görülmektedir. Her meselede önce Şâfiîler’in, ardından diğer Sünnî mezheplerin görüşleri aktarılır. Bazan Şîa’nın ve Zâhiriyye’nin ictihadlarına da yer verilir. Zaman zaman görüşler arasında tercihte bulunulur. Bu tutum Şâşî’nin mezhep taassubuna kapılmadığını göstermektedir. Ḥilyetü’l-ʿulemâʾ Yâsîn Ahmed İbrâhim Derârdike (I-III, Beyrut-Amman 1400/1980 [eksik bir neşirdir], I-VIII, Amman 1988) ve Saîd Abdülfettâh (I-III, Mekke-Riyad 1417/1996) tarafından yayımlanmıştır. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Behrâm ed-Dımaşkī (ö. 705/1305) eseri Tuḥfetü’n-nübehâʾ fi’ḫtilâfi’l-ʿulemâʾ adıyla ihtisar etmiştir. Şâşî’nin Ḥilyetü’l-ʿulemâʾnın şerhi gibi kabul edilen el-Muʿtemed adlı bir kitabı daha vardır. 2. el-ʿUmde fî fürûʿi’ş-Şâfiʿiyye. Halife Müstazhir-Billâh’ın oğlu Umdetüddîn Müsterşid-Billâh’a ithaf edilmiştir. Kâtib Çelebi’nin el-ʿUmde’nin şerhlerine dair verdiği bilgiler (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1170) yanlıştır. 3. Telḫîṣü’l-ḳavl fi’l-mesʾeleti’l-mensûbe li-Ebi’l-ʿAbbâs b. Süreyc fi’ṭ-ṭalâḳ. Şâfiî âlimlerinden İbn Süreyc tarafından ortaya atıldığı için ona nisbetle anılan ve kısır döngü içeren boşama ifadesiyle ilgili fetvayı (bk. İBN SÜREYC, Ebü’l-Abbas) desteklemek üzere yazılmış bir risâledir (son iki eserin nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 489; Suppl., I, 674). Şâşî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: eş-Şâfî (İbnü’s-Sabbâğ’ın Şâfiî fıkhına dair eş-Şâmil adlı eserinin yirmi ciltlik şerhidir), eş-Şâfî fî Şerḥi Muḫtaṣari’l-Müzenî (muhtemelen bu ikisi aynı eserdir), et-

Terġīb. Bağdatlı İsmâil Paşa, Şâşî'ye el-Müsâʿid ʿalâ maʿrifeti'l-ḳavâʿid isimli bir kitap nisbet etmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 81). Brockelmann el-Uṣûl adıyla çeşitli baskıları yapılmış olan bir kitabı İshak b. İbrâhim eş-Şâşî, Kaffâl eş-Şâşî ve Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî'nin eserleri arasında saymaktadır (GAL, I, 490; Suppl., I, 294, 307; ayrıca bk. ŞÂŞÎ, Ebû Ali). Ancak Hanefî fıkıh usulüne dair olması ve içinde İbnü's-Sabbâğ'ın (ö. 477/1084) eş-Şâmil'ine atıfta bulunulması kitabın üç Şâşî'ye de nisbet edilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı (Fıkh Şâfiî, nr. 1141) Fetâva'l-Ḳaffâl de (Fuâd Seyyid, I, 311; Ziriklî, VI, 210) yanlışlıkla Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî'ye izâfe edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, Ḥilyetü'l-ʿulemâʾ fî maʿrifeti meẕâhibi'l-fuḳahâʾ (nşr. Yâsîn Ahmed İbrâhim Derâdike), Beyrut-Amman 1400/ 1980, I, 53-54; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 15-23, 30-40; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 306-307; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 281; VII, 120, 138, 176-177; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 85-90; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 219-221; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 393-394; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 70-78; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 135, 172, 177-178; a.mlf., Ṭabaḳātü fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, II, 530-532; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 412; Musannif, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 197-198; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 401, 690; II, 1025, 1169-1170, 1635, 1733; Brockelmann, GAL, I, 489, 490; Suppl., I, 294, 306, 674; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 81; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere, Kahire 1954, I, 311; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 210.

Cengiz Kallek

ŞÂŞÎ, Muhammed b. Ali

(bk. KAFFÂL, Muhammed b. Ali).

ŞATHİYE

(الشطحيّة)

Sûfînin vecd ve istiğrak halinde söylediği, muhtevasında bir iddia bulunan söz anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “hareket etmek, sarsılmak, taşmak” gibi anlamlara gelen şatah kelimesi, yatağı dar olan bir ırmağın sel ile kenarlarına taşması gibi sûfînin kalbinden taşan ilâhî hakikatleri ifade eder (Serrâc, s. 422, 453). II. (VIII.) yüzyıldan itibaren sûfîler arasında kullanılmaya başlanan şathiyye (çoğulu şatahât / şathiyyât) sûfînin sekr, vecd, cezbe, galebe, inbisat, istiğrak, cem‘, fenâ ve tevhîd-i zâtî gibi kendini kontrol edemediği tasavvufî haller içinde söylediği sözlerdir. Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî ve Hallâc-ı Mansûr ilk dönem tasavvufunda şathiyeleriyle en çok tanınan sûfîlerdir.

Bazı mutasavvıflara göre şathiye türü sözler onu söyleyen sûfîye ait olmayıp bunların gerçekte kaynağı Allah’tır. Sûfînin yaptığı şey bu ilâhî sözleri tekrar etmekten ibarettir. Bâyezîd-i Bistâmî’nin, “Kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir” ifadesi bir müminin, “Ben kendisinden başka ilâh bulunmayan Allahım, bana ibadet ediniz” meâlindeki âyeti (Tâhâ 20/14) zikir yoluyla tekrarlaması gibidir. Halbuki Bâyezîd-i Bistâmî’nin bu şathiyesini duyanlar O’nun kendisini kastettiğini sanmışlardır (a.g.e., s. 472; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 42). Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre şathiye sâlikin nihayet değil, bidayet halinde görülür. Sâlik sülûkün nihayetine ve gayeye ulaşınca şathiyeler azalır. Cüneyd’e göre Bâyezîd-i Bistâmî’nin şathiyeleri onun o sırada henüz sülûkünün başlangıcında olduğuna işaret eder (Serrâc, s. 458, 459). Kemal mertebesinde bulunan velîler temkin ehli olduklarından nâdiren şathiye söylemişlerdir.

Dinin zâhirî hükümlerine uymayan bir izlenim verme, muğlaklık ve müphemlik şathiyelerin genel niteliğidir. Bu sebeple şathiyelerin dine aykırı olmadığını göstermek, muğlaklık ve müphemliklerini gidermek için ilk dönemden itibaren şerhler yazılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî’nin Şerḥ-i Şaṭḥiyyât-ı Ebî Yezîd-i Bistâmî’si türün ilk örneğidir. Serrâc el-Lümaʿında

Cüneyd’in şerhlerine genişçe yer ayırmış, diğer bazı sûfîlerin şathiyelerini de şerhetmiştir. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin Ġalaṭâtü’ṣ-ṣûfiyye ile Beyânü Zeleli’l-fuḳarâ˒, Rûzbihân-ı Baklî’nin Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, Dârâ Şükûh’un Ḥasenâtü’l-ʿârifîn, Sehlegî’nin en-Nûr min kelimâti Ebi’ṭ-Ṭayfûr, Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî’nin el-Fetḥ fî te˒vîli mâ ṣadara ʿani’l-kümmel mine’ş-şaṭaḥ adlı eserleri bu türün başlıca örnekleridir.

Mutasavvıflar, genelde hakikat ehlinin hataları olarak gördükleri şathiyelerin mâzur görülmesi gerektiğini düşünmekle beraber hikâye edilmemesini, yayılmamasını ve örnek gösterilmemesini tavsiye etmişlerdir. Şathiyelerde geçen ve benlik ifade eden hallerin tabii ve beşerî sayıldığını, zira insanın çok sevindiği veya üzüldüğü vakit aklına ve iradesine hâkim olamadığını, heyecan ve şaşırma neticesinde söylemek istemediği bir sözü söylediğini, ancak daha sonra pişman olup özür dilediğini, bu halin Kur’an ve hadislerde yansımaları bulunduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber çölde devesini kaybeden bir kimsenin hayatının tehlikeye girdiğini, daha sonra birden devesini görünce heyecanlanarak, “Allahım, sen benim kulumsun, ben senin rabbinim” dediğini nakletmiş (Müslim, “Tevbe”, 8), Hz. Mûsâ da çok üzüldüğü bir sırada, “Allahım, bu olay fitnenden başka bir şey değil” demiştir (el-A‘râf 7/155).

Gazzâlî şatahı “vecdden kaynaklanan, bir dava ve iddia içeren ifade” şeklinde tanımlar (el-İmlâ˒, I, 77). Hakk’ın azameti ve tecellîlerinin güzelliği karşısında hayrete düşüp kendinden geçen bazı sûfîler mânevî sarhoşluk (sekr) ve fenâ halinde, “Tenzih ederim kendimi, şanım ne yücedir”; “Cübbemin altındaki Allah’tan başkası değildir”; “Ben Hakkım” (enelhak) gibi şathiyeler söylemişlerdir. Bu türden sözler ve haller bir âşığın mâşuku için “Ben oyum, o da ben” demesine, âniden aynaya bakan bir kimsenin aynada yansıyan sûreti görüp aynayı farkedememesine, içinde şarap bulunan bir kadehe bakan kimsenin kadehi şarap renginde görüp şarabın kadeh olduğu hükmüne varmasına benzetilmiştir. Halbuki, “Şarap kadehtir” ile, “Şarap kadeh gibidir” ifadeleri arasında fark mecazla hakikat arasındaki fark gibidir. Nefsinden fâni olup varlığının farkına varamayan istiğrak halindeki sâlikin dilinden zuhur eden şathiyeler mecaz diliyle ittihada, hakikat diliyle tevhide işaret eder. Mecazdan hakikate ermemiş kimseler şathiyelerdeki mecazla hakikati birbirinden ayırt edemediklerinden bu türden sözler dürülüp katlanmalı, bir kenara konmalı, hikâye edilip

yayılmamalıdır (İḥyâʾ, III, 358; IV, 332; Mişkâtü'l-envâr, s. 57; el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 114). Gazzâlî'ye göre şathiye iki çeşittir. Birincisi Allah aşkı iddiasıyla söylenen sözler olup ibadetlerin terkedilmesine, ahlâk kurallarının gözetilmemesine, hatta ittihada yol açabilir. İkincisi zâhiri itibariyle yaldızlı, ancak anlam içermeyen ifadelerdir. Bu tür şathiyeler zihinleri karıştırmak, insanları hayrete düşürmek, böylece onları hurafelere inanmaya alıştırmak amacıyla kullanılır. Bu hurafe ve hezeyanlar muhataplara akıl üstü ilâhî hakikatler ve sırlar şeklinde sunulmuştur (İḥyâʾ, I, 42-43, 78; IV, 332; Molla Sadrâ, s. 46-50).

Şeyh-i şattâh diye de anılan Rûzbihân-ı Baklî, Hak ehlinin söyledikleri şathiyelerin Kur'an, hadis ve evliya ilhamı olmak üzere üç çeşit kaynağı olduğunu belirtir. Ona göre Kur'an'daki elif-lâm-mîm gibi hurûf-i mukattaa, Allah'ın yüzü, eli, istivâsı gibi ifadeler lafız ve mâna itibariyle müteşâbih olup Hakk'ın şathiyeleridir. Hz. Peygamber ve sahâbeye ait şathiyeler de vardır. Resûl-i Ekrem'in, "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" hadisi Hz. Ömer'in Hudeybiye olayında ve Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenaze namazının kılınması husunda Resûl-i Ekrem'e muhalif ifadeleri şathiye kapsamında değerlendirilir. Sahâbe arasında fesahat yönünden daha güçlü olması sebebiyle en fazla şathiye Hz. Ali'ye nisbet edilir (Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 56-69).

Şathiyeleri hakikat ehlinin hataları (zellât) olarak gören Muhyiddin İbnü'l-Arabî şatah söyleyen sûfînin Allah'ı övecekken gerçekte kendini övdüğünü söyler. Ona göre bu tür ifadeler nefis ve benlikten kaynaklanır. Halbuki mümine yakışan kulluğu ve acziyetiyle övünmesi, büyüklenme ve şımarmadan kaçınmasıdır. Bununla beraber şatah söyleyen kendinden gafil olduğu bir hal içinde sözler sarfederse bu sözleri zelle kabilinden sayılarak mâzur görülür. Allah'ın izni dahilinde övünmek ise hata değildir. Hz. Îsâ'nın, "Allah beni mübarek kıldı" (Meryem 19/31); Hz. Peygamber'in, "Ben insanoğlunun efendisiyim, bunu övünmek için söylemiyorum" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 13; Müslim, "Îmân", 327) şeklindeki sözleri ilâhî izinle söylendiğinden hata değildir (Tehânevî, Keşşâf, I, 1038; el-Fütûḥât, II, 509). Şatah söyleyen kişi Allah'ın kendisine verdiği mânevî mertebeyi bu mertebeye ulaşmanın coşkusuyla O'nun izni olmadan açıklar, bununla övünür. Fakat durumu farkedince hata

yaptığını anlayıp hemen tövbe eder. Gerçek velîler hiçbir zaman emsal ve akranlarından üstün olduklarını iddia etmez, daima tevazu gösterirler. Muhakkik ârifler nâdir haller dışında şatah türü ifadeler kullanmazlar. Hak'tan başkasını görmediklerinden emsallerine karşı övünmeleri söz konusu değildir. Bu tür ifadeler kullandıklarında ise gözlerine perde çekilir, rableri ve nefisleri hakkında cahil kalır, hemen tevazu ve kulluk hallerine geri dönerler. Söyledikleri söz ilâhî izinden değil içinde bulundukları mânevî halden kaynaklandığından kınanmazlar. Hak ile olan şatahın hükmü bu olmakla beraber yine de övülen bir şey değildir (İbnü'l-Arabî, II, 510).

İsmâil Hakkı Bursevî, şatahı "gönül ehlinin dimağına lezzet veren hakikatin özünden süzülmüş irfan kelimeleri" şeklinde tanımlar ve bu sözlerin söylenme maksadının Hakk'ın kemalini beyan, celâl ve cemâl hakikatlerini ayan etmek olduğunu, şatah ehlinin vücûdiyye mezhebine nisbet edilemeyeceğini, şathiyyâtın vahdeti vücûda ve insân-ı kâmile işaret eden sözlerden sayıldığını belirtir. Bursevî'ye göre Hâfız-ı Şîrâzî, Sa'dî-i Şîrâzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Molla Câmî gibi âriflerin mecazi sözlerini hakiki mânada söylenmiş gibi yanlış anlayıp değerlendirenlerin hatalı davranışları kadar ârif kişilerin zâhir erbabını fitneye düşürecek sözler söylemesi de doğru değildir. Ârifler muhatabın yanlış anlayacağı sözlerden kaçınmalıdır.

İbn Haldûn sûfîlerin şathiyeleri bilerek ve kasten söylemediklerini, bundan dolayı kınanamayacaklarını belirtir. Zira vecd halindeki sâlik mükellef değildir, cebir altında olan mâzurdur. Herkesin kullandığı ve anladığı dil vecd hallerini ifade etmeye yetmez. Bâyezîd-i Bistâmî gibi İslâm'a bağlılığıyla tanınan kimselerin şathiyeleri iyi niyetli oluşları dikkate alınarak güzel bir şekilde yorumlanır, İslâm'a bağlılığı bilinmeyenler ise eleştirilir (Muḳaddime, s. 448; Şifâʾü's-sâʾil, s. 55). Bu durum şathiyelerin söyleyenin haline, niyetine ve hayat tarzına göre farklı şekillerde yorumlanabileceğini gösterir. Nitekim, "Ben kapı gibiyim, kımıldatmazlarsa kımıldamam" diyen bir kişi için Sehl et-Tüsterî, "Bunu ya bir sıddîk veya bir zındık söyler; sıddîk her şeyi Allah Teâlâ'dan gördüğü için, zındık ise işlediği günahlara bahane bulmak için bunu söyler" demiştir. Ömür boyu aklî dengesi yerinde olmadığı için meslûb, me'hûz, meczup, mecnun, divane, bühlûl ve ukalâ-yı mecânîn denilen kimselerin söz ve davranışları da genellikle şathiye kabul edilmiştir (Nîsâbûrî, s. 44-126).

Bazı kişiler İslâm'ın lafzına ve ruhuna aykırı saçma sözleri, herze ve hezeyanları şathiye gibi göstermeye çalışmışlar ve bundan dolayı mâzur olduklarını iddia etmişlerdir. Bu tür ifadelere "türrehât" denir. İlk sûfîlerden Ruveym b. Ahmed, "Tasavvuf yolunda can feda etmek gerek, eğer bu yola girecekseniz bunu göze alın, aksi halde sûfîlerin türrehâtı ile meşgul olmayın" demiştir (Serrâc, s. 334; Sülemî, s. 183; Seyyid Sâdık Gûherîn, III, 67). "Tâmmât" (tâmme) ise mutasavvıf olduklarını iddia eden mustasvifenin âyet ve hadisleri Bâtıniyye mensuplarının yaptığı gibi akla ve şeriata aykırı biçimde yorumlamalarıdır (Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 43, 44; Taşköprizâde, II, 260). Türrehât ve tâmmât lugaz / bilmece, muamma, tekerleme, hezel, deli saçması ve küfür mahiyetinde olabilir. Bu türden ifadeler şathiyat kapsamında değerlendirilmez. Meşrep ve mizaç farklılığından kaynaklanan Allah karşısındaki hallerinin türlü türlü olması, bast ve üns, muhabbet ve şevk gibi halleri yoğun biçimde yaşamalarından dolayı sûfîler Hakk'a farklı şekillerde hitap etmişlerdir. Bu hitap şekilleri dilâl, naz, serzeniş, sitem ve arbede olarak nitelenir (bk. ARBEDE).

Şathiyeler İbnü'l-Cevzî tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Ona göre ilim Allah'tan korkmayı, tevazuu, nefsi hakir görmeyi, susmayı, dava ve iddiadan uzak durmayı gerektirir. Halbuki şathiyeler nefsin büyük iddialarıdır. Bazıları kâfir ve zındık olmayı gerektirecek kadar tehlikeli ve korkunçtur. İbnü'l-Cevzî eserinde fiilî şathiyelere de geniş yer ayırmıştır. Bazı mutasavvıfların kitaplarını, bazılarının mallarını nehre atıp onlardan ilgiyi kesmelerini, meşâyihten birinin bir adama para verip kendine sövdürmesini, melâmet ehlinin bazı davranışlarını fiil türü şathiyeler arasında sayar (Telbîsü İblîs, s. 329-357).

Türk tasavvuf edebiyatı metinlerinde birçok şathiye örneğine rastlanır. Yûnus Emre'nin "Çıktım erik dalına anda yedim üzümü"; Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, "Çalabım bir şar yaratmış iki cihan arasında / Bakıcak dîdâr görünür ol şarın kenâresinde"; Eşrefoğlu Rûmî'nin, "Sanırsız Eşrefoğluyam ne Rûmîyem ne İznikî / Benem dâim ü bâkî göründüm sûretâ insan"; Niyâzî-i Mısrî'nin "On sekiz bin âlemi seyreyledim seyyârevâr / Kābe kavseyne eriştim sırr-ı ev ednâ benem" mısraları bunların en meşhurlarındandır. Şathiyelerde mecazlarla örülü sembolik bir dil kullanılır. Bundan dolayı şathiyeler "işaret dili, mâna dili, kuş dili, ağrebü'l-garâib"

şeklinde nitelenir. Arap, Fars ve Türk edebiyatındaki şathiye örneklerine dair bunları dinin zâhirî hükümlerine uygun ve anlaşılır kılmak için pek çok şerh yazılmıştır (Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın bir şathiyesi üzerine yazılan şerhler için bk. Sâid-i Nefîsî, s. 125-142; Türkçe şathiye ve şerhleri için bk. Ceylan, s. 72; Tatcı, Yunus Emre Şerhleri, s. 8-85; Kurnaz - Tatcı, s. 167-292).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "şaṭḥ" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 1038; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 334, 422, 453, 458-459, 472; İbn Habîb en-Nîsâbûrî, ʿUḳalâʾü'l-mecânîn (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 44-126; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 183; Muhammed b. Ali es-Sehlegī, en-Nûr min kelimâti Ebi'ṭ-Ṭayfûr (nşr. Abdurrahman Bedevî, Şaṭaḥâtü'ṣ-ṣûfiyye içinde), Kahire 1949, s. 44; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, I, 42-44, 78; III, 358; IV, 332; a.mlf., el-İmlâʾ ʿan işkâlâti'l-İḥyâʾ (a.e içinde), I, 77; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 57; a.mlf., el-Maḳṣadü'l-esnâ, Kahire 1322, s. 114; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Kahire 1928, s. 329-357; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1966, s. 56-69; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 509-510; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd, Tahran 1967, s. 32, 316; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1967, s. 448; a.mlf., Şifâʾü's-sâʾil, s. 55; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, II, 260; Molla Sadrâ, Keṣru eṣ-nâmi'l-Câhiliyye (nşr. Muhsin Cihangîrî), Tahran 1381 hş., s. 46-50; Seyyid Sâdık Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1960, III, 67; Saîd-i Nefîsî, Süḫanân-ı Manẓûm-i Ebû Saʿîd-i Ebü'l-Ḫayr, Tahran 1334 hş., s. 125-142; İbrâhim Besyûnî, Neşʾetü't-taṣavvufi'l-İslâmî, Kahire 1969, s. 246-264; M. Celâl Şeref, Dirâsât fi't-taṣavvufi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, s. 263, 388; Ömür Ceylan, Tasavvufî Şiir Şerhleri, İstanbul 2000, s. 72-73; Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı, Türk Edebiyatında Şathiyye, Ankara 2001; Mustafa Tatcı, Yunus Emre Şerhleri, Ankara 2005, s. 8-85; a.mlf., "Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyât-ı Sûfiyâne Geleneği", TK, sy. 267 (1985), s. 47-52; Hasan Karîbullah, "Felsefetü'ş-şaṭḥ ʿinde'ṣ-ṣûfiyye ev luġatü ehli'l-işâre", Mecelletü'l-mecmaʿi'l-ʿilmî, XLIV/2, Bağdad 1418/1997, s. 122-216;

Ahmet Cahit Haksever, “Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam Rabbânî’nin Şathiyye Anlayışı Örneği”, Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, Çorum 2004, s. 103-126; Mustafa Çakmaklıoğlu, “Hallâc’ın Ene’l-Hakk Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu”, Tasavvuf, sy. 15, Ankara 2005, s. 191-223; Tahsin Yazıcı, “Şath”, İA, XI, 350-351; C. Ernst, “Shaṭḥ”, EI^{2} (İng.), IX, 361-362.

Süleyman Uludağ

ŞÂTIBE

(الشاطبة)

Doğu Endülüs şehirlerinden biri.

Belensiye'nin (Valencia) 55 km. güneyinde denize yakın konumda ve denizden 169 m. yükseklikte yer alan Şâtıbe'nin (Jativa, Xativa) adına Roma dönemine ait

belgelerde Saetabis şeklinde rastlanır. Bernisa dağının (1850 m.) eteğinde kurulmuştur. Endülüs'ün İslâm tarihi boyunca burada üretilen ve şatbî denilen kâğıdıyla ünlü, özellikle bu kâğıdın pazarlandığı bir ticaret merkeziydi. Kurulduğu yerin savunma özellikleri ve stratejik konumu da Endülüs'ün siyasî tarihinde etkili olmasını sağlamıştır. İlk zamanlarda Tedmür (Tudmir) bölgesine bağlıyken IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Belensiye'ye bağlanmış ve İslâm dönemi boyunca durumu genellikle Belensiye ile aynı olmuştur. O zamanki nüfusu bugünkünden (2008 yılında 29.000 nüfus) daha fazlaydı.

Fetih yıllarında buraya iskân edilen Araplar ve Berberîler, Endülüs Emevî Devleti'nin sonlarına kadar yerli hıristiyan halkla bir arada huzur içerisinde yaşadı. Muhtemelen Şâtıbe'nin bulunduğu bölgede kayda değer bir siyasî gelişme görülmediğinden kaynaklarda mülûkü't-tavâif dönemine kadar şehrin tarihiyle ilgili bilgilere pek rastlanmaz. Bilindiği kadarıyla IV. (X.) yüzyılın ilk çeyreğinde Şukar ile (Jucar, Alcira) birlikte Şentemeriyyetüşşark'ın (Santa Maria de Oriente) Berberî yöneticisi Âmir b. Ebû Cevşen'in elindeydi. Daha sonra Belensiye bünyesinde önce Meâfirîler'den (Müfevvizîler) Âmirîler'in âzatlıları Mübârek ve Muzaffer el-Âmirî'nin, ardından Âmirîler'den Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un torunu Abdülazîz b. Abdurrahman'ın emirliği içerisinde (1021-1060) adı geçmeye başladı.

Şâtıbe, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışından sonra İber yarımadasındaki (Cezîretülendelüs) güç mücadelesinde önem kazandı. Kurtuba'dan

(Cordoba) çıkarılan Âmirîler, meşrû politik güç oluşturmak amacıyla Şâtıbe'yi emirliklerinin merkezi yaptılar. İçlerinden birini III. Abdurrahman'ın torunu sıfatıyla ve Murtazâ unvanıyla halife ilân ettiler. Ancak Emevî Devleti'nin ihyasını hedefleyen bu hareket uzun ömürlü olmadı. Hâcib el-Mansûr'un torunu Abdülazîz b. Abdurrahman dedesi gibi Mansûr unvanıyla emîr ilân edildi, böylece Abdülazîz, Şâtıbe'yi de içine alan Belensiye'de bağımsız bir emirlik kurmuş oldu (411/1021). Buna rağmen karışıklık sona ermedi ve 433 (1041) yılında Abdülazîz'e karşı Şâtıbe'de isyan çıktı. Dâniye Emîri Mücâhid el-Âmirî'nin bölgeyi egemenliği altına alma düşüncesiyle desteklediği isyanı Abdülazîz az bir toprak kaybıyla bastırdıysa da halefi Abdülmelik pek çok sorunla yüzyüze geldi ve neticede Tuleytula'da (Toledo) hüküm süren Zünnûnî Emîri Yahyâ b. İsmâil el-Me'mûn tarafından tahtından indirilerek Şâtıbe ile Belensiye'nin yönetimine el konuldu. Me'mûn'un ölümü üzerine Sarakusta (Zaragoza) Hûdî Emîri Muktedir'in yönetimine geçti. Şâtıbe ise Me'mûn'un Lâride (Lerida), Turtûşe (Tortosa) ve Dâniye (Denia) emîri olan oğlu Münzir'de kaldı.

V. (XI.) yüzyılın sonlarında Endülüs'ü imparatorluklarının bir eyaleti haline getiren Kuzey Afrikalı Murâbıtlar ile Endülüs emirlikleri ve İspanyol krallıkları arasında Şâtıbe-Belensiye bölgesinde birçok çarpışma meydana geldi. 485'te (1092) Muhammed b. Yûsuf b. Tâşfîn kumandasındaki Murâbıt ordusu İbn Münkız'ın elinde bulunan Şâtıbe'ye girdi. Ardından Murâbıtlar, Belensiye'yi işgal eden hıristiyan Sîd ile (El Cid Rodrigo Diaz de Vivar) ilgilenmek zorunda kaldılar. Sîd, Belensiye'den diğer Doğu Endülüs şehirleri üzerine saldırılar düzenlerken Şâtıbe'yi savunan bir Murâbıt ordusunu yendi. Yeni Murâbıt kumandanı Ali İbnü'l-Hâc, Sîd'e karşı Belensiye'ye yapılan saldırıları Şâtıbe'den yönetti. Ardından, Endülüs valisi olan İbrâhim b. Yûsuf b. Tâşfîn, Doğu Endülüs'ün savunmasını sağlamak amacıyla 510 (1117) yılında buraya yerleşti. Bölgede otuz yıl kadar süren bir istikrar döneminden sonra bütün Endülüs'te Murâbıtlar'a karşı isyanlar başladı. Murâbıtlar'ın Doğu Endülüs valisi Abdullah b. Muhammed b. Gāniye, Şâtıbe'ye sığındı. 540'ta (1145) Belensiyeliler valiye isyan ederek İbn Merdenîş'in otoritesine tâbi oldular. O yıllarda Murâbıtlar da Endülüs ve Kuzey Afrika'daki hâkimiyetlerini Muvahhidler'e terketmek zorunda kaldılar. İbn Merdenîş komşu hıristiyan kralların himayesine girip Muvahhidler'e karşı koydu ve Doğu Endülüs'ü

hâkimiyeti altına aldı; 567’de (1172) ölünceye kadar yirmi yılı aşkın bir süre şehri elinde tuttu.

Muvahhidler döneminde bütün Endülüs’te olduğu gibi bölgede de yeniden istikrar sağlandı. Fakat büyük İkāb (Las Navas de Tolosa) yenilgisinden (609/1212) sonra devletin birliği ve gücü parçalanarak çözüldü. O sıralarda Belensiye, Dâniye, Şâtıbe ve Şentemeriye’nin hâkimi olan Halife Abdülmü’min’in torunu Seyyid Ebû Zeyd, Mürsiye’de kendini halife ilân eden Ebû Muhammed Abdullah el-Âdil’e karşı Merâkeş’teki Muvahhid halifesinin yanında yer aldı. Ardından, Muvahhidler’in çekilmek zorunda kalmaları üzerine Endülüs’ü hâkimiyeti altına almaya başlayan Seyfüddevle Muhammed b. Yûsuf b. Hûd’u emîr olarak tanıdı. 636 (1238) yılında Aragon Kralı I. Jaume (Jacques), Belensiye’yi işgal etti; 644’te (1246) daha önce kuşattığı Şâtıbe’ye son saldırısını yaptı ve şehri bir eman anlaşmasıyla teslim aldı. İki yıl sonra Endülüs’ün artık neredeyse tamamen kaybedilme noktasına geldiğini gören müslümanların çoğunun Kuzey Afrika’ya (Fas civarı) göç etmesiyle yerlerine hıristiyan halk yerleştirildi. Kalanlar zorla vaftiz ettirildi ve camileri kiliseye çevrildi (bk. MÜDECCENLER).

Şâtıbe’de bilimsel-kültürel hayat V. (XI.) yüzyıldan itibaren gelişme göstermeye başlamış, özellikle VI. (XII.) yüzyılda burası İslâmî ilimlerin gelişmesinde altın çağın yaşandığı belli başlı merkezlerden biri haline gelmiştir. Şâtıbe’de doğan veya orada ikamet edenler Şâtıbî nisbesiyle anılır. Bunlar arasında İbn Hazm, Kāsım b. Fîrruh, Muhammed b. Süleyman ve İbrâhim b. Mûsâ’nın adları zikredilebilir. İbn Abdülber enNemerî de ömrünün son on yılını burada geçirmiştir. Bugün Şâtıbe’de çoğu Muvahhidler dönemine ait çeşitli İslâmî eserler bulunmaktadır. Bunların başlıcalarını ilk yapılış tarihi Romalılar’a veya Vizigotlar’a kadar giden iç kale (Hısnülkebîr) ile şehir sur ve burçlarının kalıntıları oluşturur. Şehirde ayrıca eski özelliğini belirgin şekilde yansıtan bir semt bulunmaktadır. Şâtıbe Müzesi’nde küçük buluntulardan başka sütun başlıkları ve hamam havuzu gibi eserler yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü’l-müştâḳ, Beyrut 1409/ 1989, I, 536 vd., 556, 569, 574, 581; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 189; XI, 34; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib (nşr. M. Saîd Iryân), Kahire 1383/1963, s. 278, 342 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 492; VII, 131; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, III, 31-45; İbn Ebû Zer‘, el-Enîsü’l-muṭrib (nşr. C. J. Tornberg), Rabat 1973, s. 156; İbnü’l-Hatîb, Târîḫu İsbâniyyeti’l-İslâmiyye: Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 257-258; Himyerî, er-Ravżü’l-miʿṭâr (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1984, s. 393, 539, 604; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, bk. İndeks; J. F. O’Callaghan, A History of Medieval Spain, Ithaca 1975, s. 509 vd.; Abdülazîz Sâlim, Şâṭıbe el-ḥıṣnü’l-emâmî li-şarḳı’l-Endelüs fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, İskenderiye 1995; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs, Kahire 1997, IV, 369-371; a.mlf., el-Âs̱ârü’l-Endelüsiyyetü’l-bâḳıye, Kahire 1997, s. 139-144; Lütfi Şeyban, Reconquista: Endülüs’te Müslüman-Hristiyan İlişkileri, İstanbul 2003; J. Vallve, “La Industria en al-Andalus”, al-Qantara, I, Madrid 1980, s. 209-238; E. Lévi-Provençal, “Şâtibe”, İA, XI, 351-352; Manuela Marin, “al-S̲h̲aṭiba”, EI^{2} (İng.), IX, 362-364; Maribel Fierro, “al-S̲h̲ātibī”, a.e., IX, 364-365; Abdülkerim Özaydın, “Âmirîler”, DİA, III, 72-73; İbrâhim Harekât, “Belensiye”, a.e., V, 404-405; a.mlf., “Gāniye (Benî Gāniye)”, a.e., XIII, 354-355.

Lütfi Şeyban

ŞÂTIBÎ, İbrâhim b. Mûsâ

(إبراهيم بن موسى الشاطبي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî (ö. 790/1388)

el-Muvâfaḳāt adlı eseriyle tanınan Endülüslü Mâlikî fakihi, dil âlimi.

720 (1320) yılı civarında muhtemelen Gırnata'da (Granada) dünyaya geldi. Arap kökenli ailesi Şâtıbeli (Jativa) olduğundan Şâtıbî nisbesiyle anılmıştır. Şâtıbe, Aragon Krallığı'nın eline geçtikten iki yıl sonra (646/ 1248) buradaki müslümanların hemen tamamı şehri terkederek Gırnata'nın da yer aldığı güneye doğru göç ettikleri için Şâtıbe'de doğmuş olması mümkün görünmemektedir. Nasrîler yönetiminde iken (VIII./ XIV. yüzyıl) Endülüs'ün en kalabalık ve müslümanlar açısından en güvenli şehri haline gelen Gırnata aynı zamanda bölgenin en önemli ilim ve kültür merkeziydi. Endülüslü ve Kuzey Afrikalı âlimlerin yoğun bir şekilde bulunduğu bu şehirde yetişen Şâtıbî eğitimine İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî'den Kur'an öğrenerek başlamış olmalıdır. Ardından Arap dil âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Fahhâr el-İlbîrî'nin talebesi oldu. Vefatına kadar sürekli derslerine devam ettiği bu hocasından ayrıca kırâat-i seb'a okudu. Daha sonra, onun yerine el-Medresetü'n-Nasriyye hocalığına tayin edilen dönemin başmüftüsü Ebû Saîd Ferec b. Kāsım İbn Lübb'ün derslerine katıldı ve fıkıh eğitimini büyük ölçüde ondan aldı. Hayatı boyunca Gırnata dışına çıkmadığı anlaşılan Şâtıbî ayrıca Şerîf el-Gırnâtî, Ebû Ca'fer Ahmed eş-Şegūrî, İbn Merzûk el-Hatîb, Muhammed b. Muhammed el-Makkarî, Ebû Ali Mansûr ez-Zevâvî ve Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf et-Tilimsânî gibi Mâlikî âlimlerinden Arap dili, kıraat, fıkıh, hadis, tefsir, fıkıh usulü, kelâm, mantık, felsefe ve tasavvuf dersleri okudu. Kaynaklarda Şâtıbî'nin beş öğrencisinden söz edilir. Bunlar Tuḥfetü'l-ḥükkâm adlı eseriyle tanınan Ebû Bekir İbn Âsım, onun kardeşi Ebû Yahyâ İbn Âsım, Ebû Abdullah el-Mücârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Beyyânî ve Ebû Ca'fer Ahmed el-Kassâr'dır. Ebu Ca'fer el-Muvâfaḳāt'ın yazımı sırasında Şâtıbî'ye yardımcı olmuş, Ebû Yahyâ İbn Âsım aynı kitabı öğrencilerine

okutmuş, Ebû Bekir İbn Âsım da ihtisar etmiştir (Mücârî, s. 118, 126; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 50, 113, 492). Ayrıca Ebü'l-Hasan İbn Sem'a'nın Şâtıbî'nin öğrencisi olduğuna dair karîne teşkil eden bazı kayıtlar bulunmaktadır (Abdülhay el-Kettânî, II, 683).

Yaşadığı dönemde Endülüs'te okutulan dinî ve aklî ilimlerin birçoğunda kendini yetiştiren Şâtıbî daha sonra kendi ifadesiyle "Allah'ın bir ikramı ve nimeti olarak" Kur'an ve Sünnet'i esas alan bir ilmî araştırma sürecine girdi. Kur'an ve Sünnet'i incelerken tümevarım yöntemini kullanıp önce itikadî ve amelî açıdan dinin temel ilkelerini ve aslî hükümlerini tesbit etti; ardından bu ilkeler üzerine kurulmuş olan fer'î hükümleri inceledi. Elde ettiği sonuçlardan hareketle kelâm ve fıkıh usulünden de faydalanarak yaşadığı toplumda yaygın olan dinî inanç, ibadet ve uygulamalarla ilmî görüşleri ve yaklaşımları gözden geçirdi. Bunların bir kısmının Hz. Peygamber'in ve ashabının sünnetine aykırı, dolayısıyla bid'at niteliğinde olduğunu görüp bunlarla mücadele etmeye başladı. İmamlık ve hatiplik gibi resmî görevleriyle birlikte yürüttüğü bu mücadele, bir yandan onun en belirgin vasıflarından biri haline gelirken diğer yandan yaşadığı topluma ve içinde yetiştiği ilim çevrelerine muhalif bir kişilik haline gelip yalnız kalmasına yol açtı. Ağır suçlamalara mâruz kaldı; sapkınlıkla ve Ehl-i sünnet dışı fırkalara mensup olmakla itham edildi (el-İʿtişâm, I, 19-28). İlmî durumu bu şekilde özetlenebilen Şâtıbî'nin hayatına dair ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Hayatı boyunca ilmî araştırmalarını sürdürmüş, bu sırada Mağribli ve Tunuslu Mâlikî fakihleriyle yazışarak görüş alışverişinde bulunmuş, önemli eserler telif etmiş, dönemin temel tartışma konuları hakkında fetvalar vermiş ve az sayıda da olsa öğrenci yetiştirmiştir. Kendisi imamlık, hatiplik gibi bazı görevler yaptığını ifade etmekle birlikte (a.g.e., I, 20) bu ifadenin ima ettiği diğer görevlerin neler olduğu, özellikle kadı müşavirliği ya da Gırnata'nın tek medresesi durumundaki el-Medresetü'n-Nasriyye'de müderrislik gibi görevlerde bulunup bulunmadığı hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almaz. Bid'atlar konusundaki tâvizsiz tutumu ve dönemin önde gelen Mâlikî müftülerine muhalif fetvaları sebebiyle bu görevlerden alınmış olması mümkündür (M. Khalid Masud, Shatibi's Philosophy, s. 71). Nitekim yazışmalarından anlaşıldığı kadarıyla bazı öğrencilerinin görevlerine bu gerekçeyle son verilmiştir (Venşerîsî, XI, 140-141).

Bu süreçte Şâtıbî'nin kendisiyle en fazla tartıştığı kişi, Endülüs'te dönemin önde gelen fetva mercii olan hocası Ebû Saîd İbn Lüb'dür. Aralarındaki en hararetli tartışma konusu ise beş vakit namazın ardından cemaat halinde dua etme uygulamasıdır. Muvahhidler devrinde başlayan ve halife ya da sultan için dua edilmesi sebebiyle siyasî bir nitelik taşıyan bu uygulamayı Şâtıbî bir fetva ile bid'at olarak ilân edince İbn Lüb ile aralarında başlayan tartışma, muhtemelen kendisinin imamlık görevinden alınma gerekçelerinden birini oluşturdu. İbn Lübb'ün yanı sıra Gırnata Kādılcemaası Nübâhî'nin bu konuda Şâtıbî'ye reddiye yazması onun fetvasının çeşitli kesimler üzerinde etkili olduğunu gösterir. Şâtıbî'nin daha sonra el-İʿtiṣâm adlı eserinde (II, 260-280) isim belirtmeden tartışacağı İbn Lübb'ün kendisine yönelik eleştirilerine öğrencisi Ebû Yahyâ İbn Âsım bir reddiye ile karşılık vermiştir. Bu tartışmaya Fez Kādılcemaası Muhammed b. Ahmed el-Fiştâlî ve dönemin Tunus müftüsü İbn Arafe'nin de dahil oldukları anlaşılmaktadır (Venşerîsî, XI, 131, 139-141; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 447). Şâtıbî'nin bid'at olduğuna dair fetva vermesi sebebiyle dönemin Mâlikî fakihleriyle tartışmaya girdiği konular arasında sabah ezanının ardından müezzinlerin "asbaha ve lillâhi'l-hamd" demesi, ölüler için Yâsîn sûresinin okunması, cuma hutbelerinde dört halifenin yanı sıra dönemin halifesinin adının zikredilmesi, mescidlerde cemaat halinde Kur'an'dan bir bölüm (hizb) ya da bazı dinî kitapların okunması, Kadir gecesini tayin ederek o gece Kur'an'ın hatmedilmesi gibi Gırnata'da yaygın birçok merasim ve uygulama bulunmaktadır (Fetâvâ, s. 189-214; Venşerîsî, I, 278, 327-328; VI, 387-388; XI, 112-117).

Şâtıbî'nin fetvalarında tasavvufla ilgili meseleler de önemli yer tutar. Endülüslü Mâlikî fukahasının tasavvufa muhalif tavrı Nasrîler döneminde yumuşamış, tasavvufî düşünce ve hayat Gırnata'ya nüfuz etmiş, şehirde pek çok zâviye açılmıştı. Hocası Makkarî'den tasavvuf eğitimi de alan Şâtıbî bu gelişmelere üç hususta tepki gösterip aleyhte fetvalar vermiştir. Bunların başında, nefis tezkiyesi amacıyla dünya nimetlerini ve rızık kazanmak için çalışmayı terketmek gibi uygulamaların yanı sıra şeyhe intisabın ferdî bir tercih olmaktan çıkarılıp dinî bir gereklilik şeklinde görülmesi, böylece şeyhe ulemânın da üzerinde bir yetki verilmesi anlayışı gelir. İkincisi, zâviye garipleri denilen dervişlerin hiç çalışmadan sadece zâviye gelirleriyle geçimlerini sağlamaları, dolayısıyla zâviye ve ribâtların toplumda işsizliği teşvik eden ve ekonomiye yük olan merkezler haline

gelmesi, üçüncüsü de zâviyelerin yanı sıra mescidlerde yaygınlaşan mevlidi nebî kutlamaları, zikir ve semâ meclisleri gibi bid‘atlardır (M. Khalid Masud, Shatibi’s Philosophy, s. 41-47, 75-76;

Şâtıbî’nin tasavvuf hakkındaki değerlendirmeleri için bk. el-İ‘tiṣâm, I, 27, 149-172, 337-370).

Dönemin müftülerine muhalif olarak verdiği fetvalar Şâtıbî’nin bid‘at kabul ettiği ibadet konularıyla sınırlı değildir. Meselâ beytülmâlin ihtiyaç duyması halinde ekonomik durumları kötü de olsa halka ek vergiler konabileceği yönündeki fetvasıyla yine hocası İbn Lübb’e muhalefet etmiştir (Venşerîsî, XI, 131-132; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 50-51). Şâtıbî özellikle vergi, zekât, vakıf gibi iktisadî ve hukukî meselelere ilişkin fetvalarında değişen şartları, müslüman toplumun ve devletin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak maslahat ilkesine dayalı görüşler ortaya koymuş, böylece onun döneminde Endülüs muhitinde benimsenen ve amel niteliği kazanmış olan görüşlere muhalefet etmiştir (M. Khalid Masud, Shatibi’s Philosophy, s. 86, 93-95). Şâtıbî bir yandan ictihad ve fetva usulünü maslahat ilkesi üzerine kurarken diğer yandan müteahhirîn dönemi Mâlikî fakihlerinin değişen şartlara uyum göstermek ve maslahatı temin etmek amacıyla başvurdukları, karşı görüşün deliline göre amel etme yöntemine (bk. MÜRÂÂT-ı HİLÂF) şiddetle karşı çıkmıştır. Bu prensip, Şâtıbî’ye göre fıkıh usulünün esaslarına aykırı düştüğü gibi kendi içinde de tutarsızlıklar içermektedir. Şer‘î meselelerde hakikatin tek olduğu görüşünü benimseyen Şâtıbî’ye göre ihtilâflı görüşler arasında tercih yapılması aslında bu görüşlerin delilleri arasında bir tercih yapılması anlamına gelmekte ve bir tür ictihad sayılmaktadır. Dolayısıyla kendisi dahil olmak üzere mukallit fakihlerin görevi, bağlı oldukları mezhebin mütekaddimîn dönemi âlimlerinin görüşlerini iyi anlamak ve mezhebin meşhur kavliyle fetva vermektir (Fetâvâ, neşredenin girişi, s. 94-96; Venşerîsî, VI, 327; XI, 103-104; XII, 42). Şâtıbî bu yaklaşımıyla, sadece mezhebin meşhur görüşüne muhalif fetvalarıyla tanınan hocası İbn Lübb’e (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 358) muhalefet etmekle kalmıyor, V. (XI.) asırdan itibaren Ebü’l-Hasan el-Lahmî ve öğrencileriyle birlikte başlayan ve amel-i Fâsî başta olmak üzere Kuzey Afrika ve Endülüs Mâlikîleri arasında bölgesel amel telakkilerinin gelişmesine zemin hazırlayan mezhep içindeki şâz görüşlerin tercih edilmesi geleneğini de reddetmiş oluyordu (Çavuşoğlu, s. 96). Bu

yaklaşımının devamı olarak Şâtıbî, İbn Şâs ve İbnü'l-Hâcib gibi müteahhirîn Mâlikîler'in muhtasar türü eserlerine itibar edilemeyeceğini, Mâlikî fıkhının kaynağı olarak ancak mütekaddimîn döneminde yazılmış kitaplara başvurulabileceğini söyler (Fetâvâ, s. 120-122; Venşerîsî, XI, 140-141; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 52).

Bütün bu görüş ve yaklaşımları Gırnata Mâlikî çevrelerinde tepkiyle karşılanan Şâtıbî'nin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Kāsım el-Kabbâb el-Fâsî, İbn Abbâd er-Rundî ve İbn Arafe gibi Fas ve Tunus'un önde gelen Mâlikî fakihleriyle bu konularda yaptığı yazışma ve tartışmalar meşhurdur (Venşerîsî, VI, 364-396; Ahmed Reysûnî, s. 101-114; M. Khalid Masud, Shatibi's Philosophy, s. 76, 241-244). Şâtıbî bazı öğrencilerine yazdığı mektuplarda bid'atlarla mücadele konusunda kendilerini teşvik edip sabır tavsiye eder ve bu konuda dikkat etmeleri gereken hususları hatırlatır (Venşerîsî, XI, 139-141). Bu mektuplardan anlaşıldığına göre öğrencileri, Şâtıbî'nin görüşlerinin uygulanması ve yaygınlaşması konusunda sıkıntıları göze alarak çaba sarfetmişlerdir. Yaşadığı dönemde muhalif görüşleriyle tanınmasına rağmen İbn Haldûn ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb gibi çağdaşı Endülüs tarihçileri Şâtıbî'den açıkça söz etmez, bu yüzden hakkındaki bilgiler çok sınırlıdır. Bu durumu, İbn Haldûn'un Gırnata'da bulunduğu tarihlerde (1362-1365) ve İbnü'l-Hatîb'in eserlerini kaleme aldığı dönemlerde onun henüz el-Muvâfaḳāt'ı yazmamış ve yeterince şöhret bulmamış olmasıyla (M. Khalid Masud, Shatibi's Philosophy, s. 94-96) ya da saray çevresinde yaşayan söz konusu kimselerle arasındaki kişilik farkıyla (Hammâdî el-Ubeydî, s. 87-88) açıklamak tatmin edici görünmemektedir. Zira bazı kaynaklarda İbn Haldûn'un Şâtıbî'yi dolaylı muhatap aldığına dair bilgiler mevcuttur (M. Khalid Masud, İslâm Hukuk Teorisi, s. 83).

Şâtıbî, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren makāsıdü'ş-şerîa konusuna yaklaşımı ile daha fazla tanınmıştır. İlk dönem usûl-i fıkıh eserlerinde kendisine özel bir yer ayrılmayan, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin çabalarıyla terimleşmeye başlayan, ardından Gazzâlî, İzzeddin İbn Abdüsselâm ve Şehâbeddin el-Karâfî gibi şahsiyetler tarafından geliştirilen makāsıd kavramı bakımından Şâtıbî'nin el-Muvâfaḳāt'ı en önemli dönüm noktasını teşkil etmektedir. Şâtıbî bu eserinde klasik fıkıh usulü sistematiğine makāsıd başlığını eklemekle kalmamış, ayrıca bu kavramı

merkez alan çok kapsamlı ve derin bir teori geliştirerek fıkıh usulü tarihinde yeni bir çığır açmıştır. Onun makāsıd konusundaki yaklaşımı özellikle modernleşme sürecindeki İslâm dünyasında ortaya çıkan problemlere çözüm bulma yolunda sıkça referans alınmış, konuyla ilgili müstakil kitaplar yazılmış, hatta makāsıdın müstakil bir ilim dalı sayılması gerektiğini söyleyenler olmuştur (DİA, XXVII, 424). Ancak Şâtıbî'nin, usûl-i fıkıh alanında yenilik sayılabilecek bir girişimde bulunurken fürû-i fıkıh (fetva) sahasında mezhebe ve mezhebin ilk dönem âlimleri ve eserlerine bağlılık hususunda hassasiyet gösterdiğinin göz ardı edilmemesi, onun fıkıh düşüncesi hakkında sağlıklı değerlendirmeler yapılabilmesi açısından önem taşımaktadır.

Öte yandan dönemin Endülüs âlimlerinin Arapça'yı iyi bilmemekle suçlandıkları bir devirde ilk eserlerini Arap dili üzerine yazarak bu alandaki bilgisini ortaya koyan Şâtıbî'nin özellikle Kur'an nasları bağlamında geliştirdiği anlam teorisi onun makāsıd anlayışı içerisinde önemli bir yer işgal eder. Kur'an'ın anlaşılabilmesi açısından ilk muhataplarının konuştuğu Arap dilinin yanı sıra onların örfleri ve bilgi düzeylerinin esas alınması gerektiğini vurgulayan Şâtıbî, ilâhî hitabın anlaşılmasına katkıda bulunmayan pozitif bilimlerin Kur'an'a nisbet edilmesine karşı çıkar. Onun ümmîlik kavramıyla ifade ettiği bu yaklaşım bilimsel tefsir anlayışına yönelik ilk sistemli itiraz niteliğinde olup çağımızda söz konusu anlayışın muhaliflerine ilham kaynağı olurken savunucuları tarafından eleştirilmiştir (el-Muvâfaḳāt, II, 69-95; Ahmed Ömer Ebû Hacer, s. 265-266, 275-297, 304; Baltacı, s. 43-51, 120-135).

Eserleri. 1. el-Muvâfaḳāt*. Muhtevası ve sistematiği itibariyle klasik fıkıh usulü eserlerinden farklı olan el-Muvâfaḳāt, makāsıd kavramı çerçevesinde fıkıh usulü sahasının yorumlanması ve işlenmesi çabasını temsil etmektedir. Makāsıdın bu şekilde kullanılmasının bir yenilik iddiası taşıdığının farkında olan ve şer'î hükümlerde kesinliği temin edecek delili tümevarım yönteminde arayan Şâtıbî, bu çabasıyla İslâmî ilimleri yeniden inşâ etmeyi değil kendisine kadar gelen birikimi yeniden ve bütüncül bir bakış açısıyla yorumlamayı hedeflemiştir. el-Muvâfaḳāt'ın, önemine rağmen asırlar boyu ilim âleminde hak ettiği yeri alamadığı iddiası gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır, çünkü eserin telif edildiği dönemde etkili olduğunu gösteren bazı işaretler vardır. Meselâ Şâtıbî'nin öğrencilerinden Ebû Bekir

İbn Âsım, Tuḥfetü'l-ḥükkâm adlı eserini kaleme almadan önce Neylü'l-münâ fi'ẖtiṣâri'l-Muvâfaḳāt adlı manzum bir muhtasar kaleme almıştır (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 492; M. Fâzıl b. Âşûr, s. 131-132). Vâdîâşlı bir başka öğrencisine nisbet edilen aynı adlı diğer bir manzum çalışmanın

(Escurial Library, nr. 1164) aslında yine İbn Âsım'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Merzûk el-Hafîd ile (ö. 842/ 1439) Ahmed Bâbâ (ö. 1036/1627) eserden övgüyle bahsetmekte, Gırnata'nın son müftüsü Mevvâk (ö. 897/1492) Şâtıbî'nin bu kitapta yer alan bazı görüşlerini eleştirmektedir; bütün bunlar eserin yazıldığı dönemde ve sonrasında yeterince tanındığını gösterir (M. Khalid Masud, Shatibi's Philosophy, s. 109). el-Muvâfaḳāt'ın modern dönemde çok daha yaygın bir metin haline gelmesi ise bu dönemde revaç bulan ictihad ve reform söylemleriyle eserde makāsıd ve maslahat kavramlarına verilen önemin uyuşmasıyla alâkalıdır. İlk defa 1302'de (1885) Tunus'ta yayımlanan, Mûsâ Cârullah, Muhammed Hıdır Hüseyin ve Abdullah Dirâz gibi isimler tarafından neşredilen eseri Mehmet Erdoğan Türkçe'ye çevirmiştir. 2. el-İʿtiṣâm*. Şâtıbî'nin hayatı boyunca mücadele ettiği bid'atlar aleyhine yazdığı, el-Ḥavâdiṯ ve'l-bidaʿ ve el-İʿtiṣâm bi's-sünne isimleriyle de bilinen eser müellif tarafından el-İʿtiṣâm diye adlandırılmıştır (I, 43). Son olarak Muhammed b. Abdurrahman eş-Şükayr'ın yayımladığı eseri (Demmâm 1429/2008) Ahmet İyibildiren ve Mustafa Özcan Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2003, 2009). 3. el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye fî şerḥi'l-Ḥulâṣati'l-kâfiye (Şerḥu Recezi İbn Mâlik). İbn Mâlik et-Tâî'nin Arap gramerine dair el-Elfiyye'sinin (el-Ḫulâṣa) şerhidir. el-Muvâfaḳāt'ta şeriatın ana gayelerini (makāsıd) şâri' ve mükellefler açısından inceleyen Şâtıbî, bu şerhte Arap dilinin ana gayelerini ve İbn Mâlik'in kastettiği anlamları ortaya koymaya çalışır (el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye, neşredenin girişi, I, 12). el-Elfiyye, nahivle ilgili temel görüşleri vermekle yetinmeyip bunları tartışan ve açıklanmaya muhtaç birçok küllî kaide içeren anlaşılması güç bir metin olduğundan Şâtıbî geniş kapsamlı bir şerh çerçevesinde eseri ele almıştır (a.g.e., neşredenin girişi, I, 17-18). Şâtıbî'nin nahivle ilgili tartışmaları kendine özgü titiz ve anlaşılır üslûbuyla ortaya koyup çözüme bağladığı eser, en geniş Elfiyye şerhi olmanın yanında Endülüs ve Kuzey Afrika çevresinde yazılmış en iyi şerh kabul edilir (a.g.e., yayıncının takdimi, I, s. e; neşredenin girişi, I, 22; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 49). Eser, Mekke Ümmü'l-kurâ Üniversitesi'ne bağlı Ma'hedü'l-buhûsi'l-ilmiyye ve ihyâi't-türâsi'l-İslâmî bünyesinde bir heyet

tarafından neşredilmiştir (el-Maḳāṣıdü'ş-Şâfiye, yayıncının takdimi, I, s. b-h). 4. el-İfâdât ve'l-inşâdât. Şâtıbî'nin öğrencilik yıllarında hocalarından duyduğu ya da katıldığı ilim meclislerinde kaydettiği, daha çok Arap dili ve fıkıh konularıyla ilgili faydalı tesbit ve değerlendirmelerle şiirlerden yaptığı bir derleme olup muhtemelen ilk eseridir. Tarihiyle birlikte kaydettiği olaylar dikkate alındığında 760 (1359) yılında tamamlandığı düşünülebilecek olan eserde müellifin diğer eserlerine yapılmış herhangi bir atıf bulunmaz. Ayrıca dönemin ilim tarihine ilişkin bilgiler içeren eser Râî el-Endelüsî, İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî gibi tarihçiler tarafından sıkça atıflarda bulunulan bir kaynak niteliğinde olup (el-İfâdât ve'l-inşâdât, neşredenin girişi, s. 63-70; M. Khalid Masud, Shatibi's Philosophy, s. 80) Muhammed Ebü'l-Ecfân tarafından tenkitli neşri yapılmıştır (Beyrut 1983, 1986, 1988). 5. el-Mecâlis. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin "Kitâbü'l-Büyûʿ"u üzerine yazılmış bir şerhtir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 49; Mahlûf, I, 231; Ziriklî, I, 75). Şâtıbî kendi eserlerinde buna hiç atıfta bulunmadığı gibi eserin günümüze ulaştığına dair bir bilgi de bulunmamaktadır. 6. Fetâvâ. Kaynaklarda Şâtıbî'nin eserlerinden söz edilirken ayrıca fetvaları olduğu belirtilir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 49; Mahlûf, I, 231). Bunlar muhtemelen yazılı olarak verilmiş fetvalar olup kitaplarıyla birlikte sonraki nesillere aktarılmış ve başta Venşerîsî'nin el-Miʿyârü'l-muʿrib'i olmak üzere Endülüslü ve Kuzey Afrikalı âlimlerce daha sonraki asırlarda kaleme alınan fetva ve nevâzil kitapları içerisine girmiştir (el-Miʿyârü'l-muʿrib'de yer alan fetvalarının listesi için bk. Venşerîsî, XIII, 398). Muhammed Ebü'l-Ecfân, Şâtıbî'ye ait altmış fetvayı derleyip Fetâva'l-İmâm eş-Şâṭıbî adıyla yayımlamıştır (Tunus 1405/1984, 1406/1985).

Şâtıbî, el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye'den önce Arap dili ve grameri hakkında Uṣûlü'l-ʿArabiyye (el-Uṣûl) ve el-İttifâḳ fî ʿilmi'l-iştiḳāḳ (Kitâbü'l-İştiḳāḳ) adlı iki eser daha yazmıştır. el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye'de zaman zaman daha geniş bilgi için atıfta bulunduğu bu eserler (meselâ bk. el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye, I, 499; II, 162; IV, 387, 494; VI, 279, 428; VIII, 96, 241; ayrıca bk. X, 323, 324) henüz kendisi hayattayken kaybolmuştur (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 49). Ayrıca el-İfâdât ve'l-inşâdât'ta (s. 166) bir başka şiir derlemesine daha atıfta bulunur. Leiden Üniversitesi kütüphane katalogunda Şâtıbî'ye ait isimsiz bir tıp risâlesinden söz edilmekte ve öğrencisi Lisânüddin İbnü'l-Hatîb tarafından istinsah edildiği belirtilmekte, bir başka

yerde de bu risâleye Urcûze fi’ṭ-ṭıb adıyla atıfta bulunulmaktadır (Voorhoeve, s. 438, 501). Şâtıbî’nin tıp ilmiyle ilgilendiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmadığı gibi İbnü’l-Hatîb de onun öğrencisi değildir. Söz konusu risâle dönemin önde gelen tıp âlimlerinden Lisânüddin İbnü’l-Hatîb’in el-Urcûze fi’ṭ-ṭıb adlı eseri olmalıdır (Abdullah Muhammed el-Amrânî, II, 369; krş. M. Khalid Masud, Shatibi’s Philosophy, s. 79).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, Fetâvâ (nşr. M. Ebü’l-Ecfân), Beyrut 1405/1985, s. 120-122, 189-214, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 47-48, 94-96; a.mlf., el-İfâdât ve’l-inşâdât (nşr. M. Ebü’l-Ecfân), Beyrut 1406/1986, s. 107, 152-153, 166, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 63-70; a.mlf., el-İʿtiṣâm (nşr. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukayr), Demmâm 1429/2008, I, 19-31, 43, 149-172, 337-370; II, 260-280; a.mlf., el-Maḳāṣıdü’ş-şâfiye fî şerḥi’l-Ḫulâṣati’l-kâfiye (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn v.dğr.), Mekke 1428/2007, I, 499; II, 162; IV, 387, 494; VI, 279, 428; VIII, 96, 241; X, 323, 324; ayrıca bk. yayıncının takdimi, I, s. e-v; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 11-12, 17-18, 22; a.mlf., el-Muvâfaḳāt, II, 69-95; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb (nşr. Me’mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1417/1996, s. 109; Mücârî, Bernâmec (nşr. M. Ebü’l-Ecfân), Beyrut 1982, s. 116-122; Venşerîsî, el-Miʿyârü’l-muʿrib (nşr. M. Haccî), Beyrut 1401-1403/1981-83, I, 278, 327-328; VI, 327, 364-396; XI, 103-104, 112-117, 131-141; XII, 42; XIII, 398; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc (nşr. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Trablus 1408/ 1989, s. 48-52, 113, 358, 447, 492; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, V, 194, 355; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 231; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 75; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, II, 247-249; P. Voorhoeve, Codices Manuscripti VII: Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of The University of Leiden and Other Collections in the Netherlands, The Hague 1980, s. 438, 501; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 683; Abdullah Muhammed el-Amrânî, “eṭ-Ṭıbbü’l-Endelüsî: Naẓariyyâtüh ve taṭbîḳātüh”, el-Ebḥâs̱ ve aʿmâlü’l-müʾtemeri’l-ʿâlemi’s̱-s̱ânî ʿani’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, Küveyt 1402/1982, II, 369; Ahmed Ömer Ebû Hacer, et-Tefsîrü’l-ʿilmî li’l-Ḳurʾân fi’l-mîzân, Beyrut 1991, s. 265-266,

275-297, 304; Ahmed er-Reysûnî, Naẓariyyetü'l-maḳāṣıd ʿinde'l-İmâm eş-Şâṭıbî, Beyrut 1412/1992, s. 97-114; Hammâdî Ubeydî, eş-Şâṭıbî ve maḳāṣıdü'ş-şerîʿa, Beyrut 1412/1992, s. 87-88; M. Khalid Masud, Shatibi's Philosophy of Islamic Law, Islamabad 1995, s. 41-48, 69-82, 83, 86, 89-90, 93-95, 109, 240-246; a.mlf., İslâm Hukuk Teorisi (trc. Muharrem Kılıç), İstanbul 1997, s. 83; M. Fâzıl İbn Âşûr, Aʿlâmü'l-fikr ve erkânü'n-nehda bi'l-Maġribi'l-ʿArabî, Tunus 2000, s. 107-115, 131-132; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 96; Burhan Baltacı, Şâtıbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi (doktora tezi, 2005), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 43-51, 120-135; Abdülmecîd Türkî, "eş-Şâṭıbî ve'l-ictihâdü't-teşrîʿî el-muʿâṣır", el-İctihâd, III/8, Beyrut 1990, s. 237-255; Maribel Fierro, "al-S̲h̲āṭibī, Abū Isḥāḳ", EI^{2} (İng.), IX, 364-365; Mehmet Özdemir, "Gırnata", DİA, XIV, 54-56; Ertuğrul Boynukalın, "Makāsıdü'ş-şerîa", a.e., XXVII, 424; M. Ebü'l-Ecfân, "eş-Şâṭıbî, Ebû İsḥâḳ İbrâhim b. Mûsâ", Mv.AU, XIV, 60-64.

Ahmed er-Reysûnî - Ali Hakan Çavuşoğlu

ŞÂTIBÎ, Kāsım b. Fîrruh

(قاسم بن فيّره الشاطبي)

Ebû Muhammed (Ebü'l-Kāsım) Kāsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtıbî er-Ruaynî (ö. 590/1194)

Kıraat âlimi.

538 yılı sonlarına doğru (Haziran 1144) Endülüs'ün doğusundaki Belensiye (Valencia) eyaletine bağlı Şâtıbe (Jativa) şehrinde doğdu. Ruaynî nisbesiyle anılması, eşinin Yemen'den Mısır'a göç eden Himyerîler'e mensup Ruayn (Zû Ruayn) kabilesine mensubiyetiyle ilgilidir (babasının ismi hakkında bilgi için bk. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, s. 38-39). Doğuştan gözleri görmeyen Şâtıbî, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra öğrenime başladı. İbnü'l-Lâyüh diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ebü'l-Âs en-Nefzî'den kıraat-i aşereyi okudu. Genç yaşta bir süre hatiplik / vâizlik yaptı ve ardından Belensiye'ye gitti. Burada Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüzeyl'e Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr'ini ve diğer kıraatleri ezberden arzetti. Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. Müferric el-İşbîlî'den Mehdevî'nin Şerḥu'l-Hidâye fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ adlı eserini rivayet etti. Ayrıca Ebü'l-Kāsım İbn Hubeyş'ten İbn Atıyye el-Endelüsî'nin tefsirini, Ebû Abdullah Muhammed b. Hamîd'den İbn Şüreyh'in el-Kâfî fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ, Sîbeveyhi'nin el-Kitâb, Müberred'in el-Kâmil, İbn Kuteybe'nin Edebü'l-Kâtib adlı kitaplarını okudu. Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Halef b. Niʿme el-Belensî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdürrahîm el-Ensârî el-Gırnâtî ve Ebû Muhammed Âşir b. Muhammed b. Âşir el-Ensârî, Şâtıbî'nin kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, nahiv gibi ilimlerde faydalandığı diğer hocalarındandır.

Şâtıbî öğrenimini tamamladıktan sonra Şâtıbe'ye dönüp bir süre hocalık yaptı; bu arada kendisine teklif edilen hatiplik görevini de hutbelerde idarecilerin övülmesi için baskı yapıldığından kabul etmeyerek 572'de (1176) hacca gitmek üzere memleketinden ayrıldı. Yolculuğu sırasında uğradığı İskenderiye'de Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî ve

diğer bazı hocalardan hadis dinledi. Hac görevini yerine getirmesinin ardından Kahire'ye yerleşip burada evlendi ve ölümüne kadar Kahire'de yaşadı. Amr b. Âs Camii'nde kıraat okutmaya başlayan Şâtıbî'yi daha sonra Kādî el-Fâzıl kendi yaptırdığı Fâzıliyye Medresesi'ne yerleştirdi; kıraat, hadis ve Arapça dersleri vermesi için görevlendirdi. Endülüs'te başladığı Ḥırzü'l-emânî (eş-Şâṭıbiyye) adlı kasidesini burada tamamladı, diğer eserlerini de burada yazdı.

Kudüs'ü Haçlılar'ın elinden alan Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi tebrik etmek için 589'da (1193) gittiği Kudüs'te ramazan ayını geçirdikten sonra Kahire'ye döndü. Kıraat, tefsir, hadis, sarf, nahiv gibi alanlarda çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Başta Ḥırzü'l-emânî ve ʿAḳīletü etrâbi'l-ḳaṣâʾid adlı eserlerine birer şerh yazan Alemüddin es-Sehâvî olmak üzere eş-Şâṭıbiyye'yi Endülüs'ün diğer bölgelerine götürerek buralarda okutan Ebû Bekir Muhammed b. Vaddâh el-Lahmî el-Endelüsî, oğlu Ebû Abdullah Muhammed, damadı Kemâleddin Ali b. Şücâ' b. Sâlim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Kurtubî, Ali b. Muhammed b. Mûsâ et-Tücîbî, İbnü'l-Cümmeyzî diye tanınan Ebü'l-Hasan Ali b. Hibetullah b. Selâme ve Ebü'l-Kāsım Sedîdüddin Îsâ b. Mekkî el-Âmirî onun talebeleri arasında yer alır. Çok zeki olduğu ve kuvvetli bir hâfızaya sahip bulunduğu belirtilen Şâtıbî 28 Cemâziyelâhir 590'da (20 Haziran 1194) Kahire'de vefat etti ve Karâfetüssuğrâ denilen yerdeki Kādî el-Fâzıl Türbesi'ne defnedildi. İbnü'l-Cezerî meşhur ziyaret mekânlarından olan kabrini birkaç defa ziyaret ettiğini ve bazı öğrencilerinin kabri başında kendisine eş-Şâṭıbiyye'yi arzettiklerini belirtmektedir (Ġāyetü'n-Nihâye, II, 23). Çocuklarından Ebû Abdullah Muhammed 655 (1257) yılına kadar yaklaşık seksen yıl yaşamış, kızı da öğrencilerinden Ali b. Şücâ' b. Sâlim'le evlenmiştir.

Şâtıbî'nin çeşitli ilimlere dair pek çok metni ezberlediği, bu sebeple geniş bir ilmî birikim edindiği, çok sayıda insanın kendisinden faydalanmak için uzak bölgelerden Kahire'ye geldiği, özellikle kıraat derslerine yoğun ilgi duyulduğu, kendisi ve eserleri hakkında kasideler yazıldığı (Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, s. 73-77) nakledilmektedir. Ayrıca onun doğru sözlü, ihlâslı, az konuşan, sade bir hayat yaşayan, ibadete düşkün, takvâ sahibi bir âlim olduğu, öğrencilerini ilimden başka şeylerle ilgilenmekten menettiği, bir defasında kendisini huzuruna davet eden Emîr İzzeddin Mûsik'e, "Fakih sizin kapınıza gelirse onda hayır yoktur" şeklinde karşılık

verdiği kaynaklarda belirtilmektedir. İbn Ferhûn ve Bağdatlı İsmâil Paşa Şâtıbî'yi Mâlikî, diğer kaynaklar Şâfiî diye göstermektedir. O dönemde Endülüs'te Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu göz önünde bulundurulursa onun başlangıçta Mâlikî iken Mısır'a yerleştikten sonra Şâfiî mezhebini benimsediği söylenebilir. Özellikle kıraat ilmindeki otoritesi herkes tarafından kabul edilen, ayrıca hadis hâfızı olan Şâtıbî, Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri ile İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾına kendisine okunan nüshaları ezberden tashih edip gerekli açıklamaları yapacak kadar vâkıftı.

Eserleri. 1. Ḥırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî (eş-Şâṭıbiyye*). 1173 beyitten oluşan ve çeşitli kütüphanelerde yüzlerce nüshası bulunan eser (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 118-189) Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿinin manzum şeklidir (Hindistan 1862; Kahire 1302, 1304, 1910, 1926, 1347, 1937, 1940, 1980; Riyad 1980; Tanta 1412/1992; Medine 1989, 1416; nşr. Muhammed Temîm, 1417/1996). Eser çok rağbet görmüş, üzerinde şerhler yazılmış, kıraat öğretiminde temel kaynaklardan sayılmıştır. 2. ʿAḳīletü etrâbi'l-ḳaṣâʾid fî esne'l-maḳāsıd. Yine Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Muḳniʿ adlı eserinin manzum şekli olup 298 beyittir. eş-Şâṭıbiyyetü'ṣ-ṣuġrâ ve Ḳaṣîde râʾiyye ismiyle de bilinir. Dânî'nin eserine altı kelimenin imlâsına dair bilgi eklenen eserin (DİA, XXXI, 139) çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1301, 1328, 1329, 1355; İstanbul 1308; Kazan 1908). Hüseyin Rizevî tarafından Akīletü etrâbi'l-kasâid fî esne'l-makāsıd Tercümesi adıyla Türkçe'ye çevrilen eser üzerine (İÜ Ktp., TY, nr. 5868) birçok şerh yazılmıştır (bk. el-MUKNİ'; ayrıca bk. Abdülhâdî Abdullah Hamîtû, s. 65-79). 3. Ḳaṣîde dâliyye. 500 beyitlik bu eser, İbn Abdülber enNemerî'nin et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd'inin manzum şeklidir. 4. Nâẓımetü'z-zehr (fî aʿdâdi âyâti's-süver). 297 beyit ihtiva eden eser, Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Beyân fî ʿaddi âyi'l-Ḳurʾân adlı eserinin manzum şekli olup Mûsâ Carullah (Orenburg 1910) ve Ali b. Muhammed ed-Dabbâ' (İtḥâfü'l-berere bi'l-mütûni'l-ʿaşere fi'l-ḳırâʾâti ve'r-resmi ve'l-âyi ve't-tecvîd, Kahire 1354, s. 342-372) tarafından neşredilmiştir. Bu manzumeye dair Reîsülkurrâ Abdullah Eyyûbî'nin Levâmiʿu'l-bedr fî bustâni Nâẓımeti'z-zehr, Ebû Îd Rıdvân b. Muhammed'in el-Ḳavlü'l-vecîz fî fevâṣıli'l-Kitâbi'l-ʿAzîz adlı şerhleri vardır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 2007-2008). Ayrıca Abdülfettâh Abdülganî el-Kādî'nin esere Beşîrü'l-Yüsr şerḥu Nâẓımeti'z-

zehr adıyla bir şerh yazmıştır (Kahire 1949). 5. eẓ-Ẓâʾât fi'l-Ḳurʾân (Manẓûme fî ẓâʾâti'l-Ḳurʾân).

İçinde "ظ" harfinin bulunduğu kelimelerin köklerini bir araya getiren dört beyitlik bir manzumedir (nşr. Tâhâ Muhsin Abdurrahman, "Manẓûmâtü uṣûli'ẓ-zâʾâti'l-Ḳurʾâniyye", MMMA [Küveyt], XXX/2 [July-December 1986], s. 638). Ayrıca Hediyyetü'l-ʿârifîn'de (I, 828) Şâtıbî'ye Tetimmetü'l-Ḥırz min ḳurrâʾi eʾimmeti'l-kenz adıyla bir eser daha nisbet edilmektedir. Bunların dışında Ali b. Abdülganî el-Husrî'nin "sûât" (سوءات) lafzıyla ilgili bilmecesine cevap olarak yazdığı on beyitlik bir manzumesi, ayrıca kıraat ilminin çeşitli konularına dair beyitleri mevcut olup bunlara başta Sehâvî'nin Fetḥu'l-vaṣîd'i olmak üzere sonraki eserlerde yer verilmektedir (Abdülhâdî Abdullah Hamîtû, s. 46). Şâtıbî hakkında Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Abdülhâdî Abdullah Hamîtû birer eser yazmıştır (bk. bibl.). Atıyye Kābil Nasr'ın da el-Ḳabesü'l-câmiʿ li-ḳırâʾati Nâfiʿ min ṭarîḳı'ş-Şâṭıbiyye adlı bir çalışması vardır (Kahire 1415/1994). Fatih Çollak Kırâat İlminde İmâm Şâtıbî ve eş-Şâtıbiyye adıyla doktora tezi hazırlamış (1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), bu çalışma daha sonra basılmıştır (bk. bibl.) (şiirleri için ayrıca bk. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, s. 78-82).

BİBLİYOGRAFYA

Muvaffakuddin b. Osman, Mürşidü'z-züvvâr ilâ ḳubûri'l-ebrâr (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 630-632; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VIII, 293-296; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, IV, 160-162; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 71-73; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1110-1115; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 261-264; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VII, 270-273; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 10; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 149-151; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 296; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 20-23; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, et-Tercemetü'l-kâmile li-Seyyidi'l-ḳurrâʾ: el-Fetḥu'l-mevâhibî fî tercemeti'l-İmâm eş-Şâṭıbî (nşr. İbrâhim b. Muhammed el-Cermî), Amman 1421/2000, s. 38-39, ayrıca bk. tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 343, 646-649; II, 1159, 1921; Brockelmann, GAL, I, 520-522; Suppl., I,

725-727; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 828; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 118-189; Abdülfettâh Abdülganî el-Kādî, el-Vâfî fî şerḥi'ş-Şâṭıbiyye fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ, Medine 1411/1990, s. 4; Fatih Çollak, Kırâat Âlimlerinden İmâm Şâtibî ve "eş-Şâtıbiyye" Adlı Eseri, İstanbul 2002, s. 128-141; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 2007-2008; Abdülhâdî Abdullah Hamîtû, Zaʿîmü medreseti'l-es̱eriyye fi'l-ḳırâʾât ve Şeyḫu ḳurrâʾi'l-maġrib ve'l-meşriḳ el-İmâm Ebü'l-Ḳāsım eş-Şâṭıbî: Dirâse ʿan ḳaṣîdetihi Ḥırzi'l-emânî fi'l-ḳırâʾât, Riyad 1425/2005, s. 46, 65-79; F. Krenkow, "Şâtibî", İA, XI, 352-353; Angelika Neuwirth, "al-S̲h̲āṭibī", EI^2 (İng.), IX, 365-366.

Abdurrahman Çetin

ŞÂTIBÎ, Muhammed b. Süleyman

(محمّد بن سليمان الشاطبي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân b. Muhammed el-Meâfirî eş-Şâtıbî (ö. 672/1274)

Kıraat ve hadis âlimi.

585 (1189) yılında Doğu Endülüs şehirlerinden Şâtıbe'de (Jevita) doğdu ve ilk öğrenimini burada tamamladı. İbn Ebü'r-Rebî' künyesiyle meşhurdur. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülazîz b. Seâde eş-Şâtıbî'den ve Ebû Abdullah el-Cenhânî'den kırâat-i seb'ayı öğrendi. Daha sonra doğu ülkelerine giderek Dımaşk'ta Ebü'l-Hasan İbn Mâseveyh el-Vâsıtî, Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Hibetullah İbn Sasrâ, Mûsâ b. Abdülkādir, Ahmed b. Hıdr b. Tâvûs, Zeynülümenâ Hasan b. Muhammed ed-Dımaşkī ve Ebü'l-Vefâ Abdülmelik b. Abdülhak'tan, 617'de (1220) Medine'de Ebû Yûsuf Ya'kūb'dan hadis dinledi. Abdülkerîm b. Abdülbârî es-Saîdî'ye kırâat-i seb'ayı okutan Şâtıbî'den rivayette bulunanlar arasında Ebû Muhammed ed-Dimyâtî, Tâcüddin Ali b. Ahmed el-Garrâfî, el-Vecîh Abdurrahman es-Sebtî ve Kemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Vâsıtî gibi şahsiyetler bulunur.

Şâtıbî daha sonra Mısır'a giderek İskenderiye'ye yerleşti. Şehri denizden gelebilecek tehlikelere karşı korumak amacıyla İskenderiye koyunda inşa edilen Sivâr Ribâtı'nda bulunan Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Râsî'nin türbesinde kırk yıl boyunca inzivaya çekildi, murâbıt olarak ibadetle ve kıraat dersi vermekle meşgul oldu. Kıraat alanında İskenderiye'de otorite kabul edilen Şâtıbî takvâsı ve zühdüyle meşhur oldu, şehrin âlimleri arasında önemli bir yer edindi. 641 (1243-44) yılında İskenderiye'ye giden Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şâtıbî'yi şehrin ileri gelen şahsiyetleri arasında saydığı gibi (Zehebî, s. 6) Mısır'ı hâkimiyeti altına alan Sultan I. Baybars da İskenderiye'ye gittiğinde (661/1263) Şâtıbî'yi ziyaret etti (İbn Şeddâd, s. 97, 272).

Makrîzî’nin sûfî diye nitelendirdiği Şâtıbî’nin Ca‘fer el-Hemdânî’den hırka giydiği (Zehebî, s. 107) ve başkalarına hırka giydirdiği (İbnü’l-Cezerî, II, 149) nakledildiğinden bir tarikata intisap ettiği anlaşılmakla birlikte bunun hangi tarikat olduğu hususu açık değildir. Şâtıbî’nin şeyhi olarak yanına defnedildiği Râsî’yi gösteren kaynakların yanında (Makrîzî, V, 697) 642 (1244-45) yılında İskenderiye’ye gelen Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’den faydalandığını ileri süren Şâzelî kaynakları da mevcuttur (Fâsî, s. 84). 20 Ramazan 672’de (30 Mart 1274) vefat eden Şâtıbî, Ebü’l-Abbas er-Râsî türbesinin hazîresine defnedildi.

Eserleri. Kaynaklarda Şâtıbî’ye şu eserler nisbet edilmektedir: el-Lümʿatü’l-câmiʿa fi’l-ʿulûmi’n-nâfiʿa (Kur’an tefsirine dair küçük bir eserdir), Şerefü’l-merâtib ve’l-menâzil fî maʿrifeti’l-ʿâlî fi’l-ḳırâʾât ve’n-nâzil, el-Mebâḥiṣü’s-seniyye fî şerḥi’l-Ḥuṣriyye (Ali b. Abdülganî el-Husrî’nin Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın kıraatine dair el-Ḳaṣîdetü’l-Ḥuṣriyye’sinin şerhidir), el-Erbaʿîne’l-muḍıyye fi’l-eḥâdiṣi’n-nebeviyye (İbn Abdülbârî’nin Şâtıbî için tahrîc ettiği kırk hadise dairdir). Şâtıbî’nin diğer eserleri de şunlardır: el-Meslekü’l-ḳarîb fî tertîbi’l-ġarîb, en-Nübẕü’l-celiyye fî elfâẓin ıṣṭalaḥa ʿaleyhâ eṣ-ṣûfiyye, el-Ḥarḳā fî libâsi’l-ḫırḳā, el-Menhecü’l-müfîd fîmâ yelzemü’ş-şeyḫ ve’l-mürîd, Zehrü’l-ʿarîş fî taḥrîmi’l-haşîş, ez-Zehrü’l-muḍî fî menâḳıbi’ş-Şâṭıbî.

BİBLİYOGRAFYA

İzzeddin İbn Şeddâd, Târîḫu’l-Meliki’ẓ-Ẓâhir (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1403/1983, s. 97, 272; Baybars, Zübdetü’l-fikre fî târîḫi’l-hicre (nşr. D. S. Richards), Beyrut 1998, s. 143; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti’z-zamân, Haydarâbâd 1380/1960, III, 72; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 641-650, s. 6; sene 671-680, s. 106-107; Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1400/1980, s. 68-69; Safedî, el-Vâfî, III, 128; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 149; Makrîzî, el-Muḳaffa’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, V, 696-697; M. Abdürraûf el-Münâvî, el-Kevâkib (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü’l-Ezheriyye), II, 193; Hasan b. Muhammed Kûhin el-Fâsî, Ṭabaḳātü’ş-

Şâẕeliyyeti'l-kübrâ (nşr. M. Edîb el-Câdir), Dımaşk 1421/2000, s. 53-54, 84; Abdülhâdî Abdullah Hamîtû, Ḳırâʾatü'l-İmâm Nâfiʿ ʿinde'l-Meġāribe min rivâyeti Ebî Saʿîd Verş, Rabat 1424/2003, II, 78-79.

Ömer Türker

eş-ŞÂTIBİYYE

(الشاطبيّة)

Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî’nin (ö. 590/1194) kırâat-i seb‘aya dair kasidesi.

Asıl adı Ḥırzü’l-emânî ve vechü’t-tehânî olup 1173 beyitten oluşmuştur. Müellifine nisbetle eş-Şâṭıbiyye diye şöhret bulan ve Ḳaṣîde lâmiyye diye de anılan eser Ebû Amr ed-Dânî’nin et-Teysîr fi’l-ḳırâʾati’s-sebʿ adlı kitabının manzum şeklidir. Ayrıca Ebü’l-Hasan İbn Galbûn’un et-Teẕkire fi’l-kırâʾâti’s̱-s̱emân’ı, Ebü’l-Feth Fâris b. Ahmed el-Hımsî’nin el-Menşeʾ fi’l-kırâʾâti’s̱-s̱emân’ı, Mehdevî’nin el-Hidâye ilâ meẕâhibi’l-ḳurrâʾi’s-sebʿa’sı,

Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı (99, 175, 370, 1133 ve 1143. beyitler) kasidenin diğer kaynaklarını oluşturur. Şâtıbî kasidede Kutrub ile Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ve Sâlih b. İshak el-Cermî (1144. beyit) gibi nahivcilerin görüşlerinden de yararlanmıştır. Müellif, eserinin kıraat ilmini öğrenmek isteyenlerin beklentilerine cevap verecek nitelikte olduğunu belirtmiş, onların bütün gayretleriyle bu manzumeye yönelmelerini istemiştir.

Kasidenin birinci bölümü belli kurallara dayalı ihtilâfların (usul) bulunduğu şu bablardan meydana gelmektedir: İstiâze, besmele, idgam ve kısımları, hâü’l-kinâye, med ve kasr, müfred hemze, bir kelime ve iki kelimedeki hemzeler, nakil, vakf-ı Hamza ve Hişâm, “إذ، قد، هل، بل” edatlarının son harflerindeki idgam ve izhar vecihleri, tâü’t-te’nîs, tenvin ve sâkin nûna ait hükümler, feth, imâle, lâm ve râ harflerine ait hükümler, kelime sonlarına, resm-i hatta (imlâ) ve izâfet nitelikli yâ harfine göre vakıf halleri, zâit nitelikli yâ harfleri, tekbir ve harflerin mahreç ve sıfatları. Belli bir kurala dayanmayıp Kur’an sûrelerinde dağınık şekilde bulunan ihtilâfların incelendiği ikinci bölümde ise her sûrede mevcut kıraat vecihlerine yer verilmiştir.

İbnü’l-Cezerî, kırâat-i seb‘a konusunda kaynak eserlerden biri olan ve öğretimde yaygın biçimde kullanılan manzumeyi ancak uzman kişilerin

takdir edebileceğini ve belâgatçıların kusur bulmaktan âciz kaldıkları bir kaside olduğunu belirtir (Ġāyetü'n-Nihâye, II, 22). Eserin bir özelliği de kıraat imam ve râvilerinin isimleri yerine ilk defa ebced harflerinin rumuz şeklinde kullanılmış olmasıdır (45. beyit). Müellif, birden çok kıraat imamına delâlet eden harf remizleriyle birlikte (49, 50, 51 ve 52. beyitler) yine birden çok imam ve râviye işaret eden kelime remizlerine de yer vermiştir (52, 53, 54, 55. beyitler).

Kasidenin istiâze kısmından önceki beyitlerinde harf ve kelime remizlerinin kullanılış biçimi ve ihtilâflı âyetlerin incelenmesinde takip edilen usul hakkında şu açıklamalar yapılmıştır: 1. Beyitlerde önce ihtilâfın bulunduğu kelime, daha sonra kıraat imamının ya da râvinin remzi, ardından bir vâv-ı fâsıla getirilmiştir (46. beyit). 2. İhtilâflı kelimelerin sıralanışında okuyucuyu şüpheye düşürecek bir karışıklığın bulunmadığı beyitlerde vâv-ı fâsılaya gerek görülmemiş, ihtilâflı kelime kayıtsız olarak verilmiştir (47. beyit). 3. Beyitlerde kafiyeyi tamamlamak, lafzı güzelleştirmek gibi bazı gerekçelerle vâv-ı fâsıladan önceki harf ya da kelime remzi tekrar edilmiştir (48. beyit). 4. Harf remizlerinden önce veya sonra kullanılan kelime remizleri öngörülen şarta uygun biçimde kullanılmış, daha sonra vâv-ı fâsıla getirilmiştir (56. beyit). 5. Beyitlerde bir kıraat vechi onunla ilgili bir kayıtla zikredilmiş, ardından onun zıddı olan veche yer verilmemiştir (57. beyit). Bir kıraate ilişkin med kaydı varsa onun zıddı olan kasr vechinden yahut kasr kaydıyla med vechinden söz edilmeyerek bu husus okuyucunun anlayışına bırakılmıştır. Diğer kıraat terimlerinde de aynı yol takip edilmiştir (58 ve 59. beyitler). 6. Beyitlerde tahrik kelimesi kayıtsız zikredildiğinde fetha kastedilmiş, iskân kelimesinin zıddı fetha olarak kabul edilmiştir (60. beyit). 7. Nûn ile yâ harfleri, fetha ile kesre harekeleri ve nasb ile hafd i'rabları arasında bir münasebet kurulmuştur (61. beyit). Meselâ bir kıraat imamı için nûn vechi zikredilmişse diğerlerinin yâ vechini okuduğu açıkça belirtilmeden anlatılmak istenmiştir. 8. Kıraat imamlarından birinin ilgili kelimeyi zamme ile okuduğu ifade edilmişse diğerlerinin fetha vechini, yine bazı imamların ref' vechini okudukları belirtilmişse isimleri verilmeyenlerin nasb vechini okuduğu îmâ edilmiştir (62. beyit). 9. Bazı beyitlerde kelimenin ref' hali, fiilin müzekkerlik ve gayb kalıbı mutlak olarak verilmiş (63. beyit), kelime remizleri bir kısım yerlerde ihtilâflı âyetten önce, bir kısmında sonra kullanılmış (64. beyit), kasidenin imkân verdiği beyitlerde kıraat imamlarının adları (65. beyit), özellikle

ihtilâfı yoğun imam ya da râvinin adı açık biçimde zikredilmiştir (66. beyit).

Pek çok kütüphanede yazma nüshaları bulunan eserin (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 118-189) çeşitli baskıları yapılmıştır (Hindistan 1862; nşr. Mûsâ Cârullah, Kazan 1907; Kahire 1876, 1302/1884, 1304/1886, 1319, 1910, 1926, 1347/1928, 1937, 1940, 1980; Riyad 1980; Beyrut 1981; Tanta 1412/1992; Medine 1989, 1416; nşr. Muhammed Temîm, 1417/1996). Eserin kıraat öğretiminde çok tutulup geniş bir coğrafyaya yayılmasının sebebi, öğrencilerin kıraat ihtilâflarını manzum olarak ezberleyip bu bilgileri kullanmalarını kolaylaştırmış olmasıdır. Ancak sahih kıraat ihtilâflarını nazım kalıpları içinde inceleyen kasidenin teknik özelliği ve kullanılan terim ve remizler ilk bakışta kolay anlaşılamadığından bazı kıraat âlimleri şerh, ihtisar ve tekmile çalışmaları yapmıştır. eş-Şâṭıbiyye, yazıldığı dönemden günümüze kadar üzerinde en fazla çalışma yapılan metinlerden biri olma özelliğini korumaktadır. Hamîtû bunlardan 118'i şerh, hâşiye ve ta'lîkat yedisi diğer eserlerle mukayese, otuz beşi tekmile, yirmi yedisi muâraza olmak üzere 187 eser saymaktadır (Zaʿîmü medreseti'l-es̱eriyye, s. 145-226).

Kasidenin şerhlerinden bazıları şunlardır: eş-Şâṭıbiyye'yi müelliften defalarca

okuyan ve onu ilk defa şerhederek şöhret bulmasına vesile olan Alemüddin es-Sehâvî'nin Fetḥu'l-vaṣîd fî şerḥi'l-Ḳaṣîd'i (nşr. Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî, I-IV, Riyad 1423/2002), Muhammed Şu'le'nin Kenzü'l-meʿânî fî şerḥi Ḥırzi'l-emânî'si (Kahire 1954, 1418/1997; nşr. Ahmed el-Yezîdî, Mağrib 1419/1998), Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Muhammed el-Fâsî'nin el-Leʾâli'l-ferîde fî şerḥi'l-Ḳaṣîde'si (nşr. Abdürrezzâk b. Ali b. İbrâhim Mûsâ, I-III, Riyad 1428/2007), Alemüddin Kāsım b. Ahmed el-Lûrkī'nin el-Müfîd fî şerḥi'l-Ḳaṣîd'i (Abdülhamîd b. Sâlim el-Alevî es-Sâidî, Medine 1426/2005, doktora tezi), kasideyi hocası Sehâvî'den birkaç defa okuyan Ebû Şâme el-Makdisî'nin İbrâzü'l-meʿânî min Ḥırzi'l-emânî fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿi (Kahire 1349; nşr. İbrâhim Atve İvaz, Kahire 1398/1978), Ca'berî'nin Muhammed Şu'le'ye ait şerh ile isim benzerliği bulunan (İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 81) Kenzü'l-meʿânî fî şerḥi Ḥırzi'l-emânî'si (nşr. Ahmed el-Yezîd, I-II, Rabat 1419/ 1998), İbnü'l-

Bârizî’nin el-Ferîdetü’l-Bâriziyye’si, Semîn el-Halebî’nin el-ʿİḳdü’n-naḍîd fî şerḥi’l-Ḳaṣîd: Şerḥu’l-ḳaṣîdeti’ş-Şâṭıbiyye fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿi (nşr. Eymen Rüşdî es-Süveyd, Cidde 1422/2001), Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Gassânî el-Bâcî’nin el-ʿİḳdü’n-naḍîd fî şerḥi’l-Ḳaṣîd’i (TSMK, nr. 1657, A 176), İbnü’l-Cündî’nin el-Cevherü’n-naḍîd fî şerḥi’l-Ḳaṣîd’i (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 51-54), İbnü’l-Kāsıh’ın Sirâcü’l-ḳāriʾi’l-mübtedî ve teẕkârü’l-muḳriʾi’l-müntehî’si (Beyrut, ts.; Bulak 1293; Kahire 1304, 1401/1981), Süyûtî’nin Şerḥu Ḳaṣîdeti’l-İmâm Ebi’l-Ḳāsım eş-Şâṭıbî’si (nşr. Abdullah b. Abdurrahman eş-Şeşerî - Muhammed b. Fevzân el-Ömer, Riyad 1428/2007), İbn Gāzî’nin İnşâdü’ş-şerîd’i, Ali Muhammed ed-Dabba‘ın İrşâdü’l-mürîd ilâ maḳṣûdi’l-Ḳaṣîd’i (Kahire 1349; Ebû Şâme’nin İbrâz’ı ile birlikte), Abdülfettâh Abdülganî el-Kādî’nin el-Vâfî fî şerḥi’ş-Şâṭıbiyye fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿi (Medine 1404/1983, 1411/1990), Muhammed Hâlid Mansûr ve diğerlerinin el-Müzhir fî şerḥi’ş-Şâṭıbiyye ve’d-Dürre’si (Amman 1422/2002) (diğer şerhleri için bk. Alemüddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-vaṣîd, neşredenin girişi, I, 142-155; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 22, 26; Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 8, Dârülmesnevî, nr. 27, 28, Tırnovalı, nr. 14, Ayasofya, nr. 34, 36, 57, Esad Efendi, nr. 2, Fâtih, nr. 47, Âşir Efendi, nr. 3, Lâleli, nr. 56, Mesih Paşa, nr. 17; Köprülü Ktp., Köprülüzâde Mehmed Paşa, nr. 15; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 15, Hacı Selim Ağa, nr. 20; TSMK, nr. 1647, A 175, 183, 1660, K 539, 1661; Nuruosmaniye Ktp., nr. 69; ayrıca bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 647).

İhtisar çalışmaları: İbn Mâlik et-Tâî, Ḥavżü’l-meʿânî fi’ẖtiṣâri Ḥırzi’l-emânî; Abdüssamed b. Hâmid Nizâmeddin et-Tebrîzî, Muẖtaṣaru ʿAbdiṣṣamed b. Ḥâmid et-Tebrîzî; Emînüddîn İbn Vehbân ed-Dımaşkī, Naẓmü dürri’l-celâ fî ḳırâʾâti’s-sebʿati’l-melâ; Mevlânâ Bilâl er-Rûmî, el-Bilâliyye (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 649). Tekmile çalışmaları: Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer el-Kîcâtî, et-Tekmiletü’l-müfîde li-ḳāriʾi’l-ḳaṣîde; İbnü’l-Fasîh el-Hemedânî, Ḥallü’r-rumûz (İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 84); Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Yümnî, Tekmile fi’l-ḳırâʾâti’s̱-s̱elâs̱; Ebû Abdullah Muhammed b. Ya‘kūb b. İsmâil el-Makdisî, ed-Dürrü’n-naḍîd fî zevâʾidi’l-ḳaṣîd (a.g.e., a.y.; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 649). eş-Şâṭıbiyye manzum olarak Türkçe’ye (Süleymaniye Ktp., Mesih Paşa, nr. 17) ve Mahmûd b. Abdüssamed tarafından Farsça’ya (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 34) tercüme edilmiş, eser üzerinde Abdülhâdî Abdullah

Hamîtû bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.). Fatih Çollak Kırâat İlminde İmâm Şâtıbî ve eş-Şâtıbiyye adıyla bir doktora tezi hazırlamış (1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), bu çalışma daha sonra Kırâat Âlimlerinden İmâm Şâtıbî ve “eş-Şâtıbiyye” Adlı Eseri ismiyle basılmıştır (İstanbul 2002).

BİBLİYOGRAFYA

Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî, Ḥırzü’l-emânî ve vechü’t-tehânî, Kahire 1328; Alemüddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-vaṣîd fî şerḥi’l-Ḳaṣîd (nşr. Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî), Riyad 1423/2002, neşredenin girişi, I, 142-155; Muhammed Şu‘le, Şerḥu Şuʿle ʿale’ş-Şâṭıbiyye el-müsemmâ Kenzü’l-meʿânî şerḥu Ḥırzi’l-emânî, Kahire 1954, s. 2; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 71; İbnü’l-Cündî, el-Cevherü’n-naḍîd fî şerḥi’l-Ḳaṣîd, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 51, vr. 10b; İbnü’l-Kāsıh, Sirâcü’l-ḳāriʾi’l-mübtedî ve teẕkârü’l-muḳriʾi’l-müntehî, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), s. 2, 29; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 84, 570; II, 22, 81; a.mlf., en-Neşr, I, 61-64; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 646, 647, 648, 649; Brockelmann, GAL, I, 517; Mustafa İbrâhim el-Müşînî, Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs, Beyrut 1406/1986, s. 74; Abdülfettâh Abdülganî el-Kādî, el-Vâfî fî şerḥi’ş-Şâṭıbiyye fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ, Medine 1404/1983, s. 23-24, 26, 28, 32; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1987, I, 118-189; Abdülhâdî Abdullah Hamîtû, Zaʿîmü medreseti’l-es̱eriyye fi’l-ḳırâʾât ve Şeyḫu ḳurrâʾi’l-maġrib ve’l-meşriḳ el-İmâm Ebü’l-Ḳāsım eş-Şâṭıbî: Dirâse ʿan ḳaṣîdetihi Ḥırzi’l-emânî fi’l-ḳırâʾât, Riyad 1425/2005, s. 145-226; F. Krenkow, “Şâtibî”, İA, XI, 352-353; Angelika Neuwirth, “al-S̲h̲āṭibī”, EI² (İng.), IX, 365-366; Tayyar Altıkulaç, “Ebû Şâme el-Makdisî”, DİA, X, 233 vd.; Mustafa Altundağ, “İbnü’l-Cündî”, a.e., XXI, 4 vd.

Fatih Çollak

ŞÂTIR

(شاطر)

Osmanlılar'da bir çeşit tören bölüğü.

Osmanlı saray teşkilâtı içinde yer alan şâtırlar yaya sınıfına mensuptur. Padişahların maiyetinde bulundukları için görevleri haber getirip götüren peyklere benzer. Zamanla törenlerde bir alay bölüğü haline gelmişlerdir. Özellikle mevkib-i hümâyun da denilen padişah alaylarında peyklerin önünde yer almışlardır. Şâtırların peyklerin bir grubu olarak ne zaman ortaya çıktığı kesin şekilde bilinmemektedir. XVI. yüzyıl kaynaklarında şâtır tabirine rastlanır. Bunlar zamanla alaylarda gösteriş sembolü haline gelmiştir. Kıyafetleri peyklerin kıyafetleri gibi süslü olup onlar da başlarına madenî üsküf giyerler. XVIII. yüzyıla gelinceye kadar kıyafetleri peyklerin kıyafetleriyle aynı kalmış, fakat daha sonra başlıklarında değişiklikler olmuştur. Şâtırlar genellikle iç oğlanları arasından, nâdiren peykler içinden seçilirdi. Bu durum onların bir üst derecede bulunduğuna işaret ederse de temelde peykler grubu içinde mütalaa edilmelidir. Terfi ettikleri zaman kapıcılar kethüdâlığı gibi makamlara tayin edilebilirler. Padişah alayında yaya bir koruma grubu olan solaklar ve peyklerle birlikte süslü elbiseleriyle renkli bir görünüşleri vardı. Bunların sayısı XVI. yüzyılda elli yedi idi.

Sadrazam alaylarında da peykler gibi bir işlevleri olan şatırların, XVII. yüzyılın sonunda bayramdan beş gün önce sadrazamın şeyhülislâmı ziyareti için oluşturduğu alaylarda perişanî başlık üzerine sorguç taktıkları kaydedilmiştir. Bayramın

üçüncü günü sadrazamın Eyüp Sultan ziyareti alayına katılırlardı. Sadrazam sarayda toplanan Dîvân-ı Hümâyun'a alayla giderken önce deliler ve gönüllüler, ardından ağaları, kılavuz çavuş, divan çavuşları, başçavuş, çavuşlar kâtibi ve emini, kapıcılar kethüdâsı, selâm ağası, şâtırlar ve sadrazamın önünde şâtır başı ile saraç başı resmî kıyafetleriyle yürürlerdi. Bu sıralama şâtırların alayın en itibarlı görevlilerinden olduğunu gösterir. Bunların dışında vezirler ve defterdarların da şâtırları vardı. Her devlet

adamı ne kadar izin verilmişse ancak o kadar şâtır kullanabilirdi. Bunların da padişah maiyetindeki peykler gibi görevleri olduğu anlaşılmaktadır.

Şâtırlar aylık maaşlarından başka saraydan elbise alma hakkına sahipti. Ayrıca padişahın bir şehre giriş çıkışında esnafın yere serdiği değerli kumaşlar solak ve peyklerle beraber şâtırlara dağıtılırdı. Şâtırlık görevi XVII. yüzyılın ortalarına doğru kaldırılmışsa da 13 Muharrem 1077'de (16 Temmuz 1666) çıkan bir fermanla yeniden kurulmuş ve Enderun'dan yirmi dört iç oğlanı şâtır olarak ayrılmıştır. Şâtır başı, şatırlar kethüdâsı ve iki şâtır Has Oda ağalarından, diğerleri hazine, kiler ve seferli odalarından seçilmiştir (Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyinâmesi, s. 241). IV. Mehmed bu yeni grubu solak ve peykler gibi yakınında bulundururdu. II. Süleyman'ın cülûsu sırasında şâtırlık yeniden kaldırılıp şâtırlar peyklerin içine dahil edilmişse de 3 Rebîülâhir 1118'de (15 Temmuz 1706) peyklerden on iki kişi seçilerek III. Ahmed tarafından tekrar ihdas edilmiştir. II. Mahmud'dan sonra saray teşkilâtındaki değişimle bu görev de ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Eyâlet-i Mümtâze, nr. 323; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673 (nşr. Ch. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 94-95; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I-II, bk. İndeks; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyinâmesi (haz. Fahri Çetin Derin), İstanbul 2008, s. 241, 448; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 65a; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, bk. İndeks; Râşid, Târih, III, 204; Ahmed Hasîb Efendi, Ravzatü'l-küberâ (haz. Mesut Aydıner), Ankara 2003, s. 102, 115; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 445-446; Abdurrahman Şeref Bey, "Topkapı Saray-ı Hümâyunu", TOEM, I/6 (1329), s. 358, 359.

Zeynep Tarım Ertuğ

ŞATIROĞLU, Veysel

(bk. ÂŞIK VEYSEL).

ŞATTÎ, Muhammed Cemîl

(محمّد جميل الشطّي)

Muhammed Cemîl b. Ömer b. Muhammed eş-Şattî ed-Dımaşkī (1882-1959)

Suriyeli Hanbelî âlimi, kadı, edip ve tarihçi.

18 Safer 1300'de (29 Aralık 1882) Şam'da doğdu. Bir ulemâ ailesinden olup Muhammed b. Hasan eş-Şattî'nin torunudur. Babası Ömer eş-Şattî, amcası Murâd eş-Şattî, babasının amcası Ahmed eş-Şattî'den ve Ebü'l-Feth el-Hatîb'den sarf ve nahiv yanında fıkıh ve ferâiz başta olmak üzere dinî ilimler alanında çeşitli dersler aldı. Bekrî el-Attâr ve Bedreddin el-Hasenî'den hadis okudu. Uzun süre Cemâleddin el-Kāsımî'nin ve diğer bazı âlimlerin derslerine devam ederek icâzet aldı. Bu arada dinî ilimler, tarih ve edebiyat alanlarında araştırmalar yaptı. 1895 yılından itibaren Şam mahkemelerinde kâtiplik ve başkâtiplik, ayrıca kadılık gibi çeşitli görevler yaptı. 1916'da Emeviyye Camii'nde Hanbelî imamlığı ile görevlendirildi; 1929'da bunun yanında Hanbelî müftülüğüne tayin edildi. 1933'ten itibaren vefatına kadar Bâderâiye (Bedrâiye) Medresesi Mescidi'nde hatiplik yaptı. Şam ve çevresinden birçok kişi fetva sormak üzere kendisine başvurmaktaydı. Bu arada Suudi Arabistan ve bazı Körfez ülkelerinde tanındı; devlet ricâli, ilim adamları, toplumun önde gelenleri ve Hanbelî mezhebi mensupları ile dostluk kurdu. Şattî 22 Temmuz 1959 tarihinde Şam'da vefat etti ve Dahdâh Mezarlığı'nda defnedildi. Küçük yaştan itibaren şiirle de meşgul olmuş, birçok şiiri ve Şam'da neşredilen et-Temeddünü'l-İslâmî dergisinde çok sayıda yazısı yayımlanmıştır. Aynı zamanda Cem'iyyetü'l-ulemâ'nın üyesiydi. Görüşlerinde mutedil, mezhep taassubundan uzak, çekişmelerden kaçınan bir kişiliğe sahip olan Şattî muhatabında sevgi uyandıran bir kimse olup ilim tâliplerine yardımcı olur, ilim öğrenmeye ve öğrendiklerini başkalarına öğretmeye çalışırdı.

Eserleri. Şattî'nin önemli bazı eserleri şunlardır: 1. Ravżü'l-beşer fî aʿyâni Dımaşḳ fi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer 1200-1300 h. 264 biyografinin yer aldığı

eserin sonunda müellif kendi hayatını da yazmıştır (Dımaşk 1365/1946). 2. Terâcimü aʿyâni Dımaşḳ fî nıṣfi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer 1301-1350h. Önceki eserin zeyli olup 115 kişinin biyografisini içermekte, 153 kişinin ismi, meşhur olduğu alan ve ölüm tarihi zikredilmektedir (Dımaşk 1367/1948). 3. Aʿyânü Dımaşḳ fi'l-ḳarni'ṣ-ṣâliṣ ʿaşer ve nıṣfi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer min 1201-1350h. Önceki iki eserin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır (Dımaşk 1414/1994). 4. eż-Żıyâʾü'l-mevfûr fî aʿyâni (terâcimi) Benî Ferfûr. Müellifin mensubu bulunduğu Benî Ferfûr ailesinin ileri gelenleri hakkındadır (nşr. Muhammed Sâlih el-Ferfûr, Dımaşk 1382/1962). 5. Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (Dımaşk 1339; nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî, Beyrut 1406/1986). 6. el-Fetḥu'l-celî fi'l-ḳażâʾi'l-Ḥanbelî. Ebü'l-Ferec İbn Kudâme'den Şattî'ye kadar Dımaşk'ta kadılık yapan Hanbelî âlimlerinin biyografilerini içermektedir (Mv.AU, XIV, 466). 7. el-Vasîṭ beyne'l-ifrâṭ ve't-tefrîṭ. Vehhâbîlik ve muhaliflerine dairdir (Dımaşk 1340). 8. el-Burhân ʿalâ ṣıḥḥati resmi muṣḥafi'l-Ḥâfıẓ ʿOs̱mân (Dımaşk 1360). 9. Ḳānûnü'ṣ-ṣulḥ ve ġayrihî mine'l-ḳavânîni't-Türkiyye (Dımaşk 1331). 10. es-Seyfü'r-Rabbânî. Kādiyânîliğe reddiye olarak yazılmıştır (Dımaşk 1350). 11. Risâle fî ʿilmi'l-ferâʾiż (Dımaşk 1329). 12. ed-Durûsü'l-farażiyye (Dımaşk 1363). 13. el-Manẓûmâtü'ş-Şaṭṭıyye (Dımaşk 1329).

Neşirleri: Hasan eş-Şattî, Muḫtaṣaru ʿAḳīdeti's-Seffârînî; Kelvezânî, ʿAḳīdetü ehli'l-es̱er (Dımaşk 1326); Muhammed b. Hasan eş-Şattî, Tevfîḳu'l-mevâddi'n-niẓâmiyye li-aḥkâmi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1325); Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, Ġāyetü'l-müntehâ fi'l-cemʿi beyne'l-İḳnâʿ ve'l-Müntehâ (M. Züheyr eş-Şâvîş ile birlikte, I-III, Dımaşk 1378); Muhammed b. Hasan eş-Şattî, Risâle fî mesâʾili'l-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî (Dımaşk 1330, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin derlediği İḫtiyârâtü'l-İmâm İbn Teymiyye ile birlikte); Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî, Tenḳīḥu's-Sirâciyye fî ferâʾiżi'l-Ḥanefiyye (Dımaşk 1363) (ayrıca bk. Muhammed Cemîl eş-Şattî, Ravżü'l-beşer fî aʿyâni Dımaşḳ fi'l-ḳarni'ṣ-ṣâliṣ ʿaşer 1200-1300h., s. 268; Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, s. 254).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Cemîl eş-Şattî, Ravżü’l-beşer fî aʿyâni Dımaşḳ fi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer, Dımaşk 1365/1946, s. 267-269 (müellifin otobiyografisi); a.mlf., Aʿyânü Dımaşḳ, Dımaşk 1414/1994, s. 433-435; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 161; İskender Lûkā, el-Ḥareketü’l-edebiyye fî Dımaşḳ: 1800-1918, Dımaşk 1976, s. 129, 238-239; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 428-429; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 73; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ fi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1408/1987, s. 253-255; Hüseyin el-Avedât, “eş-Şaṭṭî, Muḥammed b. Cemîl”, Mv.AU, XIV, 463-466.

Mahmûd el-Arnaût

ŞATTÎ, Muhammed b. Hasan

(محمّد بن حسن الشطّي)

Muhammed b. Hasen b. Ömer eş-Şattî ed-Dımaşkī (ö. 1307/1890)

Hanbelî âlimi.

10 Cemâziyelâhir 1248'de (4 Kasım 1832) Dımaşk'ta doğdu. Mensup olduğu ulemâ ailesi Şattülbasra'dan geldiği için Şattî nisbesiyle anılır. Babasından temel İslâmî ilimler yanında hesap, sarf ve nahiv okudu. Şeyh Mustafa et-Telî'den hıfzını tamamladı. Babası onun için daha küçük yaşlarda iken Saîd el-Halebî, Abdurrahman el-Küzberî, Hâmid el-Attâr, Abdurrahman et-Tîbî ve Muhammed et-Temîmî el-Mısrî gibi önde gelen âlimlerden icâzet aldı. Muhammed eş-Şattî, babasının 1274'te (1858) vefatı üzerine Saîd el-Halebî'nin oğlu Abdullah el-Halebî ve Mustafa el-Kermî'nin derslerine katıldı. Şeyh Muhammed el-Fâsî el-Mekkî vasıtasıyla Şâzeliyye tarikatına intisap etti. Bir ara Dımaşk'a gelen Muhammed Ekrem el-Afgānî'den astronomi okuyup icâzet aldı. Kardeşi Ahmed eş-Şattî ile birlikte ferâiz, arazi ölçüm ve taksimi, su paylaşımı gibi konularda Dımaşk halkının başvuru mercii oldu. 1273'te (1857) Edirne müderrisliği pâyesi alan Şattî 1289'da (1872) Dımaşk'ta Meclisi Maârif üyeliğine getirildi. 1292'de (1875) belediyede veraset işlerinde çalıştı, ertesi yıl Evkaf Komisyonu üyeliğine getirildi. 1294'te (1877) Taberiye kadı vekili ve 1298'de (1881) Râşiyâ kadısı oldu. 1304 (1887) yılında Şam'da Avniye ve ardından Meydan mahkemesinde başkâtiplik görevinde bulundu. 4 Ramazan 1307 (24 Nisan 1890) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti ve ertesi gün Zehebiyye Kabristanı'nda defnedildi. Mensupları kalmadığı için ortadan kalkan mezheplerin ihyasına önem veren, müctehid imamların görüşleri konusunda geniş bilgi sahibi olduğu belirtilen ve fıkhî ahkâmı maddeleştirerek özetlemeye özel bir ilgisi bulunan Şattî, Şam müftüsü Mahmud Hamza Efendi'nin isteği üzerine Dâvûd ez-Zâhirî'nin görüşlerini bir risâlede toplamıştır. Ramazan aylarında Emeviyye Camii'nde ders vermiş, ayrıca Bâderâiyye (Bedrâiyye) Medresesi'nde yöneticilik ve müderrislik yapmıştır. Oğulları Ömer, Ma'rûf, Muhammed Murâd ve Hasan

ile Şam'a ve Hanbelî ulemâsına dair eserleriyle tanınan torunu Muhammed Cemîl de Şattî ailesinin yetiştirdiği âlimlerdendir.

Eserleri. 1. Baṣṭu'r-râḥa li-tenâvüli'l-mesâḥa. Babasının kitabından ihtisar ederek bir harita eklediği eser 1875 yılında İstanbul'a gönderilmiş ve Maarif Nezâreti tarafından basılması emri çıkarılarak müellifi ödüllendirilmiştir. 2. el-Fetḥu'l-mübîn fî telḫîṣi kelâmi'l-farażiyyîn (Dımaşk 1313, 1353). 3. Tevfîḳu'l-mevâddi'n-niẓâmiyye li-aḥkâmi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1325). Müellif çeşitli kaynaklardan derlediği ve "madde" diye adlandırdığı dinî, hukukî, idarî konularla ilgili 200 genel kuralı içeren risâlesinde söz konusu kuralların şer'î dayanaklarına ve bazı açıklamalara da yer verir. 4. Risâle fî mesâʾili'l-İmâm Dâvûd eẓ-Ẓâhirî (Dımaşk 1330, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin derlediği İḫtiyârâtü'l-İmâm İbn Teymiyye ile birlikte). 5. el-Ḳavâʿidü'l-Ḥanbeliyye fi't-taṣarrufâti'l-ʿaḳāriyye (Dımaşk 1929). Şattî'nin kaynaklarda adı geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır: Ṣaḥâʾifü'r-râʾiż fî ʿilmi'l-ferâʾiż, Teshîlü'l-aḥkâm fîmâ yaḥtâcü ileyhi'l-ḥükkâm (1000 maddeden oluştuğu belirtilir), Şerḥ ʿale'd-Devri'l-aʿlâ li'ş-Şeyḫi'l-ekber, el-Meṭâlibü'l-vefiyye fîmâ yaḥtâcü ileyhi'n-nüvvâbü'ş-şerʿiyye. Bunların dışında hesap, nahiv ve hadis terimleriyle ilgili birer eseri, babasının mi'rac ve hacca dair kitaplarının muhtasarları ve zamanında başvuru kaynağı olarak kullanılan Dımaşk sularının taksimiyle ilgili çalışması anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 1126; M. Cemîl eş-Şattî, Ravżü'l-beşer fî aʿyâni Dımaşḳ fi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer, Dımaşk 1365/1946, s. 66-67; a.mlf., Terâcimü aʿyâni Dımaşḳ fî nıṣfi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1367/1948, s. 36-38; a.mlf., Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut 1406/1986, s. 197-200; İskender Lûkā, el-Ḥareketü'l-edebiyye fî Dımaşḳ: 1800-1918, Dımaşk 1976, s. 237-240; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 93; M. Mutî' el-Hâfız - Nizâr Abâza, Târîḫu ʿulemâʾi Dımaşḳ, Dımaşk 1406/1986, I, 93-95; a.mlf.ler, ʿUlemâʾü Dımaşḳ ve aʿyânühâ fi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1412/1991, II, 564-567; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü

Dımaşḳ fi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1408/1987, s. 312-313; Baytâr, Ḥilyetü’l-beşer fî târîḫi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1413/1993, III, 1623-1624; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü’ş-Şarḳıyye, Beyrut 1994, III, 502; Cemâleddin el-Kāsımî, Ṭabaḳātü meşâhîri’d-Dımaşḳıyyîn min ehli’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî (nşr. Mahmûd Abdülkādir el-Arnaût), Dımaşk 1427/2006, s. 37-38.

Ahmet Özel

ŞATTÜLARAP

(شطّ العرب)

Irak'ın güneyinde Dicle ve Fırat'ın birleşmesiyle oluşan nehir.

Sözlükte şatt "büyük nehir" ve "nehir kıyılarındaki verimli arazi" anlamlarına gelir. Fırat ile Dicle nehirlerinin Kurna mevkiinin 45 km. kadar güneyinde Gurmetali civarında birleşerek meydana getirdiği Şattülarap, 200 km. uzunluğa ve 400 m. ile 1200 m. arasında değişen genişliğe ulaştıktan sonra bölgenin Fâv şehrinin bulunduğu güney ucundan Basra körfezine dökülür. Irak-İran sınırının güney kesimini oluşturan nehir gemi işletmeciliğine ve her türlü deniz taşımacılığına elverişlidir. Şattülarap kıyılarındaki zengin hurmalıklar, 150.000 ton civarında olan yıllık rekoltesiyle dünya hurma ihtiyacının hemen hemen % 80'ini karşılamaktadır.

Şattülarap çevresinde Osmanlı hâkimiyeti XVI. yüzyılın ortalarında kurulmuş, Kasrışîrin (Zühâb) Antlaşması'yla da (1639) yönetim alanı genişletilerek İran sınırı belirlenmiştir. Bölgeyi ilgilendiren 1746 ve 1823 Osmanlı-İran antlaşmaları genelde Kasrışîrin Antlaşması'nda belirlenen statükoyu korumuştur. Şattülarap'ın en kapsamlı biçimde ele alındığı antlaşma 1847 Mayısında Erzurum'da imzalanandır; burada varılan mutabakat I. Dünya Savaşı öncesine kadar devam etmiştir. Bu antlaşma sonucu oluşturulan sınır tesbit komisyonu üyesi Mehmed Hurşid 1848-1852 yılları arasında bölgeyi dolaşarak ayrıntılı bilgiler vermiştir (Seyahatnâme-i Hudûd, s. 3-48). 1913 yılında Osmanlılar'la bölgede sonradan ağırlığını koyan İngilizler arasında, Şattülarap ve o sulardaki hâkimiyetle deniz taşımacılığı ve deniz trafiğinin deniz fenerleri düzenlenmesi müzakere konusu yapılmıştır. Eski sadrazamlardan İbrâhim Hakkı Paşa ile Sir Edward Grey'in imzaladığı, Anglo-Ottoman Convention diye bilinen bu antlaşma, Muhammere (Hürremşehr) dışındaki Şattülarap bölgesinin tamamını Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında bırakmış, ancak I. Dünya Savaşı'nın âniden ortaya çıkması yüzünden uygulama alanı bulamamıştır.

I. Dünya Savaşı’nın ardından Irak’ta Şerîf Hüseyin’in oğlu Faysal’ın krallığında bir devlet kurulunca (23 Ağustos 1921) bölgede Irak hükümeti söz sahibi olmuştur. Aynı yıl İran’da Rızâ Şah Pehlevî’nin genelkurmay başkanlığı ve savaş bakanlığı görevlerini üstlenmesi, Batılı devletleri

Şattülarap ve bölgedeki petrol rezervleriyle daha yakından ilgilenmeye yöneltmiştir. Basra, Abadan ve Muhammere önemli liman şehirleri haline gelmiş, bilhassa petrol nakliyatında önem kazanmıştır. Çok geçmeden İran ve Irak bölge üzerinde mücadeleye girişmiştir. 1934 yılında İran, Milletler Cemiyeti’ne başvurarak Muhammere ve Abadan gibi ticaret merkezlerini çevreleyen suların Irak’ın hâkimiyetinde kalmasını protesto etmiş, Irak ise statükonun sürdürülmesini istemiştir. İki ülke 1937’de tekrar bir antlaşma imzalamışlarsa da durum sonuç itibariyle 1913 antlaşmasından pek farklı olmamış, Şattülarap II. Dünya Savaşı öncesinde ve sonrasında İran ve Irak arasında sorun olmaya devam etmiştir. Mart 1975’te iki devlet arasında imzalanan Cezayir Antlaşması görünüşte Şattülarap anlaşmazlığını halletmiş ve komşuluk ilişkileri 1979 İran İslâm Devrimi’ne kadar iyi sürdürülmüştür. Fakat aynı yıl Irak’ta iktidara sahip olan Saddam Hüseyin antlaşmayı tanımadığını açıklamış, 22 Eylül 1980’de İran’a savaş ilân etmiştir. Sekiz yıl süren savaş boyunca İran tarafından kapatılan Şattülarap’ın dış dünya ile bağlantısı tamamen kesilmiş ve ancak 1994’te Irak’ın Küveyt’i işgalinden önce tekrar başlamıştır. Bununla birlikte bölgede hâkimiyet meselesi hâlâ çözülememiştir. Konunun çözümü, II. Körfez Savaşı’ndan sonra Irak’ta başlayan Amerikan işgal döneminin ardından gelişecek İran-Amerika-Irak ilişkilerine bağlı görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, I. HUS., İst/1325/M-040, 045, 046 (İngiliz Lynch Şirketi tarafından Dicle’de ve Şattülarap’ta gemi çalıştırılması hakkında); BA, A.DVN.MKL. 55/8 (Londra’da imzalanan Şattülarap’ta seyr ü sefâin, Anglo-Ottoman Convention, I, 1331/1913); BA, İ.MSM., 40/1095; BA, Muâhede, nr. 366; BA, MV, 169/73, 177/79; BA, HR.SYS., 112/2; 113/1-6-9-21; BA, İrade-Hariciye, nr. 9766, 21455; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 52; Yâkūt, Muʿcemü’l-

büldân, III, 344; Delîlü'l-Ḫalîc (Târih), I, 478-479; IV, 2167-2168, 2227-2228, 2235-2251; Mehmed Hurşid, Seyahatnâme-i Hudûd (haz. Alaattin Eser), İstanbul 1997, s. 3-48; J. C. Hurewitz, The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record, New Haven 1975, I, 25-28, 79-80, 219-221; K. H. Kaikobad, The Shatt-al-Arab Boundary Question: A Legal Reappraisal, Oxford 1988, s. 7, 16-18, 134; R. Schofield, "Interpreting a Vague River Boundary Delimitation: The 1847 Erzurum Treaty and the Shatt-al-Arab before 1913", The Boundaries of Modern Iran (ed. K. McLachlan), London 1994, s. 72-92; J. V. Harrison, "The Shatt-el-Arab", JRCAS, XXIX/1 (1942), s. 43-51; G. B. Cressey, "The Shatt al-Arab Basin", MEJ, XII (1958), s. 448-460; J. R. Pery, "The Banu Kaʿb: An Ambitious Brigand State in Khuzistan", Le monde iranien et l'Islam, I, Paris 1971, s. 131-152; C. J. Edmonds, "The Iraqi-Persian Frontier 1639-1938", As.Af., sy. 62 (1975), s. 149-154; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2859; T. H. Weir, "Şatt-ül-Arab", İA, XI, 356; Amatzia Baram, "Shaṭṭ al-ʿArab", EI^2 (İng.), IX, 368-369.

Mustafa L. Bilge

ŞÂVER b. MÜCÎR

(شاور بن مجير)

Ebû Şücâ‘ Şâver b. Mücîr b. Nizâr es-Sa‘dî (ö. 564/1169)

Son Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh’ın veziri.

Cüzâm kabilesinin Benî Sa‘d koluna mensuptur. Hakkındaki ilk kayıt Haçlılar elinde esirken Şevval 516’da (Aralık 1122) serbest bırakılmasıyla ilgilidir (Makrîzî, III, 83). Fâtımî Veziri Efdal b. Bedr el-Cemâlî’nin Haçlılar’la yaptığı savaşlarda esir düşen Şâver’in uzun süre esarette kaldığı anlaşılmaktadır. Daha sonra Vezir Me’mûn el-Batâihî’nin kurduğu Me’mûniyye birliğinde görev aldı. Vezir Rıdvân b. Velehşâ ile Halife Hâfız-Lidînillâh arasındaki gerginlik sebebiyle Kahire’de meydana gelen olaylarda Rıdvân’ın tarafında yer aldı ve onunla birlikte Suriye’ye kaçtı. Rıdvân’ın 534’te (1139) Kahire önlerine gelip halifenin kuvvetleri karşısında yenilerek yakalanmasının ardından bir müddet Saîd’de bedevî kabileleri arasında yaşadı. Daha sonra affedilmekle beraber bir süre Kahire’de sarayda ikamete mecbur edildi. Ardından

Vezir Talâi‘ b. Rüzzîk’ın hizmetine girdi ve Kûs merkez olmak üzere Saîd bölgesi valiliğine tayin edildi (555/1160). Talâi‘, Şâver’in görevinde büyük başarı kazanmasından dolayı pişman olmakla birlikte onu görevden alamadı. Ancak vefatı esnasında oğlu Rüzzîk’ı Şâver’e karşı dikkatli olması hususunda uyardı. Babasının ölümünün ardından vezir olan Rüzzîk b. Talâi‘, Şâver’i görevinden azletti. Bunun üzerine isyan eden Şâver ilk çarpışmalarda Rüzzîk karşısında yenilmekle birlikte etrafına büyük bir kuvvet toplayarak Kahire’ye yürüdü ve Rüzzîk yakalanarak öldürüldü. Böylece Şâver “emîrü’l-cüyûş” unvanıyla vezir oldu (22 Muharrem 558 / 31 Aralık 1162). Şâver ilk icraat olarak Nûreddin Mahmud Zengî’ye hil‘at ve hediyeler gönderdi. Rüzzîk’ın mallarından büyük miktarda ganimet elde etti ve bunların bir kısmını bedevî kabilelere yolladı.

Şâver’in bu ilk vezirliği dokuz ay sürdü. Talâi‘ b. Rüzzîk tarafından

kumandanlığa tayin edilmiş olan Dırgām b. Âmir isyan ederek vezâreti ele geçirdi (27 Ramazan 558 / 29 Ağustos 1163). Mısır'dan kaçmak zorunda kalan Şâver, Dımaşk'a Nûreddin Mahmud Zengî'ye sığındı. Nûreddin'den Mısır'ı ele geçirmesi için yardım istedi, karşılığında kendisine tâbi olup askerlerine iktâlar vereceğine ve Mısır gelirinin üçte birini göndereceğine söz verdi. Bunun üzerine Nûreddin, Şîrkûh el-Mansûr kumandasında bir orduyu Şâver'le birlikte Mısır'a yolladı. Bilbîs'te Dırgām'ın ordusunu yenen Şîrkûh ve Şâver Kahire'ye girip Mısır'ı ele geçirdi. Dırgām yakalanarak öldürüldü ve Şâver tekrar Fâtımî veziri oldu (3 Receb 559 / 27 Mayıs 1164).

Şâver, Nûreddin'e verdiği sözü tutmadığı gibi Şîrkûh'tan Mısır'ı terketmesini istedi. Şîrkûh Mısır'da kalmakta ısrar edince Şâver, Kudüs Haçlı Kralı I. Amaury'den yardım talep etti ve karşılığında Haçlılar'a büyük miktarda para ödemeyi vaad etti. Haçlılar'la birleşen Şâver'in ordusu Bilbîs'te bulunan Şîrkûh'u kuşattı. Ancak Nûreddin, Şâver'e yardıma giden Haçlılar'ı Mısır'dan çekmek için Suriye'de Hârim Kalesi'ni fethedip (Ramazan 559 / Ağustos 1164) on beş yıldır Haçlılar'ın elinde bulunan Banyas'ı geri aldı. Bunun üzerine Haçlılar kuşatmayı kaldırdılar, Şîrkûh da Dımaşk'a döndü.

Mısır'da tekrar hâkimiyet kuran Şâver'in kötü yönetimine karşı birçok isyan çıktı, bu yüzden Mısır'da istikrar bir türlü sağlanamadı. Yahyâ b. Hayyât ve Dırgām'ın taraftarları Şâver'e karşı isyan ettilerse de yenilerek Dımaşk'a sığındılar (560/1165). Diğer taraftan Şîrkûh, Mısır'a tekrar sefer açması için Nûreddin'i tahrik ediyordu. Nûreddin onay verince Şîrkûh yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî ile birlikte Mısır üzerine yöneldi (562/1167). Durumdan haberdar olan Şâver ise yine Haçlılar'dan yardım talep etti. Esasen Yakındoğu hâkimiyeti açısından stratejik bir konumda bulunan Mısır'ı ele geçirmek isteyen Haçlılar harekete geçtiler. Bu sırada Şîrkûh Cîze'de karargâh kurdu. Şîrkûh'un Haçlılar'a karşı birleşme teklifini reddeden Şâver, Haçlı Kralı I. Amaury ile, büyük miktarda para verip Şîrkûh'un Mısır'dan çıkarılmasına kadar bölgede kalması şartıyla anlaştı. Ancak Bâbeyn'de yapılan savaşta Şîrkûh galip geldi (25 Cemâziyelâhir 562 / 18 Nisan 1167), Şâver ve I. Amaury Kahire'ye kaçtılar. Yanında yeterli asker bulunmayan Şîrkûh, Kahire'ye saldırmaktan çekinerek İskenderiye'ye yöneldi ve şehri teslim aldı. Bu sırada ordularını tekrar toparlayan Şâver ve

Amaury, İskenderiye önlerine gelip Şîrkûh'u kuşatma altına aldılar. Üç ay süren bu kuşatma esnasında Nûreddin'in Haçlılar'a ait pek çok kaleyi fethetmesi üzerine Haçlılar anlaşma yoluna gittiler. Şîrkûh ve Amaury, Şâver'den alacakları savaş tazminatı karşılığında aynı anda Mısır'ı terkettiler (562/1167). Ardından Şâver, Mısır'da Şîrkûh'la iş birliği yapan pek çok kişiyi tutukladı.

Haçlılar'la yapılan anlaşma gereğince Kahire'ye bir Haçlı birliğinin yerleştirilmesi halkın tepkisini çekti. Katı bir politika izleyen Şâver bu dönemde pek çok kişiyi suçsuz olarak cezalandırdı. Fâtımîler'in zafiyetinin farkında olan Kahire'deki Haçlı birliği Kudüs'e haber gönderip Mısır'ın bir an önce alınmasını istedi. Şâver'in hem halk hem Fâtımî halifesi nezdinde durumu zayıfladı. Haçlılar'ın Mısır'a doğru büyük bir orduyla hareket etmesi üzerine Şâver, Kudüs kralına elçiler göndererek yaptıkları anlaşmaya sadık kalmasını istedi, ancak bir sonuç alamadı. Haçlılar önce Bilbîs'i işgal edip halkı kılıçtan geçirdiler (1 Safer 564 / 4 Kasım 1168). Bu sırada Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh ile Kahire ileri gelenleri Nûreddin Mahmud Zengî'ye mektup yollayıp Haçlılar'a karşı yardım talebinde bulundular. Haçlılar Fustat'a yönelince Şâver halkı Kahire'ye intikal ettirerek şehri ateşe verdi (9 Safer 564 / 12 Kasım 1168). Halep'te bulunan Nûreddin Zengî, Şîrkûh kumandasında Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin de içinde bulunduğu bir orduyu Mısır'a gönderdi. Kahire'yi kuşatan Haçlılar karşısında direnemeyeceğini anlayan Şâver 1 milyon dinar ödemek şartıyla onları Mısır'dan geri çekilmeye ikna etti. Amaury, parayı alamasa da Şîrkûh'un ordusundan çekinip Mısır'ı terketti. Böylece Şîrkûh şehri ele geçirdi (7 Rebîülâhir / 8 Ocak) ve Şâver, Fâtımî halifesinin emriyle öldürüldü (17 Rebîülâhir 564 / 18 Ocak 1169).

BİBLİYOGRAFYA

Umâre el-Yemenî, en-Nüketü'l-ʿaṣriyye fî aḫbâri'l-vüzerâʾi'l-Mıṣriyye (nşr. H. Derenbourg), Paris 1897, s. 66-94; William of Tyre, Târîḫu ḥurûbi'ṣ-Ṣalîbiyye (trc. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1990, II, 884-887, 894-903, 913-922, 931-936; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 290-291, 298-300, 324-327, 335-

340; a.mlf., et-Târîẖu’l-bâhir fi’d-devleti’l-Atâbekiyye bi’l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 120-121, 132-134, 138-140; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/ 1997, I, 406-412; II, 10, 11-16, 18, 55-63; ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 439-448; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, I, 137-143, 148-152, 155-163; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 251-259; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), X, 319-327; Makrîzî, İttiʿâẓü’l-ḥunefâʾ (nşr. M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1416/1996, III, 83, 171, 173, 245, 254, 256-303; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, II, bk. İndeks; M. C. Lyons - D. E. P. Jackson, Saladin: The Politics of the Holy War, Cambridge 1982, s. 7, 8, 10, 13-14, 17-18, 25; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 306-320; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, bk. İndeks; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü’l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 218-232; Fikret Işıltan, “Şâver”, İA, XI, 357-363; D. S. Richards, “Shāwar”, EI[2] (İng.), IX, 372-373; a.mlf., “Shīrkūh”, a.e. (İng.), IX, 486-487.

Cengiz Tomar

ŞA‘VEZE

(الشعوذة)

El çabukluğu ile bir şeyi olduğundan başka türlü gösterme, hokkabazlık

(bk. HÂRİKULÂDE).

ŞAVT

(الشوط)

Hacerülesved’den başlayıp yine aynı yere gelinceye kadar Kâbe’nin etrafını bir defa dolaşma ve Safâ tepesiyle Merve tepesi arasında gidiş gelişten her biri anlamında fıkıh terimi

(bk. SA‘Y; TAVAF).

ŞÂYİ HİSSE

(bk. MÜŞÂ‘).

ŞÂZ

(الشاذّ)

Arap dili kurallarına, yaygın kullanıma, kıyasa aykırı olan kelime ve yapılar için kullanılan bir terim.

Sözlükte "genel kabule ve kurala aykırı olmak" anlamındaki şezz (şüzûz) kökünden türeyen şâzz Arap filolojisinde az veya çok kullanılmasına bakılmaksızın dil kurallarına yaygın kullanıma ve kıyasa aykırı olan kelime ve yapıları" ifade eder; i'lâl kuralına uymayan "قود" (kısas) kelimesi, ism-i tafdîl anlamında kullanılan "خَيْر" ve "شرّ" kelimeleri (kıyasîleri أخَيْرَ ve أشَرَّ) gibi. Kıyasa muhalif olsun veya olmasın az kullanılan kelimeler ayrı bir grupta değerlendirilerek "nâdir" (çoğulu nevâdir) adını alırken (خزعال aksaklık, topallık gibi) sübûtu tartışmalı kelimeler "zaîf" diye anılmıştır (قِرطاس [kâğıt] yerine kullanılan قُرطاس gibi; Tehânevî, I, 817). Arapça'da geçer nitelikteki kelimeler "muttarid" (tekdüze sürüp giden, kıyas ve kullanılış açısından düzenli) şeklinde anılıp dilde ideal yapı ve kelimeler diye kabul edilmiş, dil kurallarının oluşturulmasında bunlar temel alınmıştır (İbn Cinnî, I, 97); bunların dışındaki kullanımlar şâz sayılmıştır. Meselâ bazı şiirlerde "أجَلَّ" kelimesinin idgam kuralına aykırı olarak "أجْلَلَ" biçiminde yer alması şâzdır (Süyûtî, el-Müzhir, I, 187). Kıyasa ve kurala aykırılığın bir kelimenin fesahatini bozup bozmayacağı konusunda dilciler arasında tam bir görüş birliği yoktur. Bunun sebebi Kur'an'da da -"سرير"in (karyola, divan) çoğulu olarak "سُرُر")kelimesi gibi (el-Hicr 15/47)- genel dil kurallarıyla açıklanamayacak kelimelerin bulunmasıdır. Gerçi Arap filolojisinin kendi sistematiği içinde geliştirdiği, sıklık, işleklik ve kullanım değerlerini ifade eden garîb, zaîf, münker, redî, mezmûm, hûşî, nevâdir, şevârid, metrûk vasıflarıyla anılan ve kaybolmuş, kaybolmaya yüz tutmuş ya da kusurlu kelimeleri mevcuttur. Ancak şâzzın bu sınıflar içinde değerlendirilmesi uygun görülmemiştir (a.g.e., I, 214-225). Bununla birlikte bir kelime veya bir yapının herkesin kabul ettiği dil kuralına aykırı olması halinde Kur'an'da yer aldığı takdirde şâz sayılması, fakat böyle bir kelimenin Kur'an dışında bir metinde geçmesi durumunda aykırılık herkesin kabul ettiği bir kuralla ilgili ise memnû, çoğunluğun birleştiği

kurala uymuyorsa şâz sayılacağı şeklinde bir ilke benimsenmiştir (Tehânevî, I, 817).

Şâz kıyas ve semâa dayalı olarak üç grupta değerlendirilmiştir. 1. Kıyasa uygun, fakat kullanımda yeri bulunmayan veya nâdir olan yapı ve kelimeler; kıyasen mümkün olduğu halde "يذر ، يدع" (terkeder) fiillerinin mâzilerinin kullanılmaması gibi. 2. Dilde kullanılmakla birlikte hiçbir dil kuralına bağlanamayan yapı ve kelimeler; "اِسْتَنْوَقَ" (erkek deve dişi gibi oldu), "اِسْتَصْوَبَ" (doğru buldu), "أَخْوصَ (hurma ağacı yapraklandı) fiilleri gibi. 3. Teoride ve pratikte karşılığı olmayan veya dilde sadece istisnaî olarak bulunan yapı ve kelimeler. Meselâ i'lâl kuralına göre "masûn, maûd" şeklinde dilde kabul görmüş kelimelerin "masvûn, ma'vûd" biçiminde kullanımları böyledir. Bu kullanımdan hareketle kural çıkarılamayacağı gibi dilde bu şekildeki bir kullanıma seyrek rastlanır (İbn Cinnî, I, 97-100; Süyûtî, el-Müzhir, I, 227-230; Münâ İlyas, s. 81-84). Birinci ve ikinci gruba dahil şâzlar semâ ile sınırlandığından bunlara kıyas edilerek başka yapı ve kullanımlar üretilemez.

Şâz yapı ve kelimeler özellikle şiirlerde çok miktarda kullanılmıştır. Basralılar bunları "câiz fi'ş-şi'r" ve "zarûret", Kûfeliler "câiz" ve "sâiğ fi's-semâ'" adıyla anmıştır (M. Hamâse Abdüllatîf, s. 113). Zaruretin tanımı ve kapsamı konusunda tam bir mutabakat sağlanamamış, fakat genel olarak zaruretle şiir, mesel ve secili nesirde dil kurallarına aykırı kullanımlar kastedilmiştir (Abdülkādir el-Bağdâdî, I, 14; III, 353). Ayrıca zaruretin herhangi bir lehçede karşılığının olması da şart koşulmuştur (Iványi, sy. 3-4 [1991], s. 208). Şiir dışında şâz unsurların kullanılıp kullanılmayacağı dilciler tarafından tartışılmıştır. Başta Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi olmak üzere Basralı dilciler bir konuda ekser ve işlek olana kıyası uygun görürken Kûfeli dilci Ali b. Hamza el-Kisâî bazan dilde bir iki misali bulunan kullanım şekillerini onaylamıştır (Abdülfettâh Hasan Ali el-Becce, s. 77). Aynı şekilde Ahfeş el-Evsat semâ ile tesbit edilmeyen, ancak kıyasla mümkün olan şeye cevaz verilebileceğini söylemiştir (Münâ İlyas, s. 109). Bu bağlamda dilde duyulmamış bir şeyi kuralın kapsamına sokmak ve meselâ "جعلته يظن" (zannettirdim) yerine "أظننته" demek Ahfeş'e göre kıyasen câizdir (Radî el-Esterâbâdî, I, 84). İbn Cinnî ise şiirin dışında, dilde karşılığı olmayan bir şeyi sırf kıyasa dayanıp kullanmanın ve dilde bilinçli şekilde şâzlar üretmenin uygun sayılmayacağı görüşündedir, çünkü bir usul

kaidesi olarak semâ kıyası iptal eder (el-Ḫaṣâʾiṣ, I, 124-125, 396). Sîbeveyhi de ceyyid bir vecih varken zaruret ve şâzzın temel alınamayacağını, münker ve şâzdan kural çıkarılamayacağını söyler (Kitâbü Sîbeveyhi, I, 294, 398). Dilde kendiliğinden oluşan şâzlar ise bir şeyin bir konuda diğerine benzemesi, buna bağlı olarak birincinin hükmünü alması (tedrîcü'l-luga) gerekçesiyle makbul istisnaî kullanımlar sayılmış, fakat dil kurallarının belirlenmesinde bunlara itibar edilmemiştir (İbn Cinnî, I, 347). Meselâ صبوت (âşık oldum, özledim, meylettim) fiiline dayanan ve "صبّى"in (bebek, çocuk) çoğulu olan "sıbyân" ve "sıbye" kelimelerinin yâ sesli kullanımları kuraldan kaynaklanan bir gereklilik değilse de dilde işlek olduklarından yanlış sayılmamıştır (a.g.e., I, 349). Arap gramerinin her alanında şâz kullanımlara rastlamak mümkündür, fakat bunların çoğu sarfla ilgilidir. Meselâ ecvef fiillerin temel kullanım şeklinden ayrılan "حول، عور، صيد" (şaşı oldu, bir gözü kör oldu, eğri boyun oldu) fiilleri şâzdır (Münâ İlyas, s. 81). Kıraat ilminde sıhhat şartlarından en az birini taşımayan kıraate şâz kıraat denilmiştir (bk. KIRAAT).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şẕẕ" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 817; Kāmus Tercümesi, II, 89-90; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, I, 294, 398; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1952, I, 96-100, 124-125, 347, 349, 396; İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî (nşr. Mustafa eş-Şüveymî), Beyrut 1382/1963, s. 67-77; Radî el-Esterâbâdî, Şerḥu'ş-Şâfiye (nşr. Muhammed Nûr el-Hasan v.dğr.), Beyrut 1395/1975, I, 84; Süyûtî, el-İḳtirâḥ fî ʿilmi uṣûli'n-naḥv (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1395/1975, s. 29-31; a.mlf., el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 187, 214-240; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 14; III, 353; Münâ İlyâs, el-Ḳıyâs fi'n-naḥv, Dımaşk 1405/1985, s. 81-84, 109, 174, 179; M. Semîr Necîb el-Lebdî, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'n-naḥviyye ve'ṣ-ṣarfiyye, Beyrut 1405/ 1985, s. 113-114; M. Hamâse Abdüllatîf, Luġatü'ş-şiʿr, Kahire 1996, s. 113; Abdülfettâh Hasan Ali el-Becce, Ẓâhiretü ḳıyâsi'l-ḥaml, Amman 1419/1998, s. 77, 432-467; İsmail Hakkı Sezer, Arap Şiirinde Zarûret,

Konya 2000, s. 12, 16; Ahmed Teymur Paşa, es-Semâʿ ve'l-ḳıyâs, Kahire 1421/2001, s. 16-17; Ali Müzhir M. el-Yâsirî, el-Fikrü'n-naḥvî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1423/2003, s. 223-226; Hadîce el-Hadîsî, "el-ʿİlletü'n-naḥviyye ve medâ ẓuhûrihâ fî Kitâbi Sîbeveyhi", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve't-terbiye, sy. 3-4, Küveyt 1973, s. 25-55; Tamas Iványi, "Ḳad yecûz fi'ş-şiʿr", The Arabist: Budapest Studies in Arabic, sy. 3-4, Budapest 1991, s. 208; Zülfikar Tüccar, "Kıyas", DİA, XXV, 539-540.

Soner Gündüzöz

ŞÂZ

(الشاذّ)

Güvenilir bir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye aykırı olarak rivayet ettiği hadis anlamında bir terim.

Sözlükte “umumdan ayrılmak (tek başına kalmak)” mânasındaki şezz (şüzûz) kökünden türeyen şâz kelimesini, özellikle son dönem hadis âlimleri “sika bir râvinin diğer sika râvilere veya kendisinden daha sika olan bir râviye aykırı olarak tek başına rivayet ettiği hadis” şeklinde tanımlamaktadır. İlk defa II. (VIII.) yüzyılda Şu‘be b. Haccâc ve Abdurrahman b. Mehdî tarafından kullanılan bu terim, İmam Şâfiî’ye göre güvenilir bir râvinin rivayet edip başkalarının rivayet etmediği hadis değil, güvenilir râvinin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadisi ifade eder (Emîr es-San‘ânî, I, 340). Burada geçen, “Güvenilir bir râvinin rivayet edip de başkalarının rivayet etmediği hadis değil” şeklindeki açıklama, II. (VIII.) yüzyılda sika râvinin tek başına rivayet ettiği hadislere şâz denildiğini göstermektedir. Şâzzın tanımında yer alan aykırılık kaydı ilk dönemlerde mevcut bilgi ve uygulamalara aykırılık şeklinde anlaşılmıştır. Güvenilir bir râvinin kendisinden daha güvenilir râvi veya râvilere aykırı rivayette bulunması râvinin hatası olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu hatayı ifade etme ve başka yönden değerlendirme imkânı bulunmadığından bu hadis çeşidinin tesbit edilmesi ve incelenmesinin muallel hadisten daha zor olduğu belirtilmiştir. Zayıf kabul edilen şâzzın karşısındaki diğer hadise mahfûz denir. Buradan hareketle Tirmizî, sika veya zayıf râvilerin kendilerinden daha güvenilir râvilere aykırı biçimde rivayet ettikleri hadise “gayr-i mahfûz” demiştir (bk. MAHFÛZ).

V. (XI.) yüzyıl âlimlerinden Hâkim en-Nîsâbûrî, şâz hadisi “sika râvinin tek başına rivayet ettiği ve mütâbii bulunmayan” hadis şeklinde tanımlamıştır (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 119). Ferd hadisin bir kısmını içine alan bu tanıma göre şâz hadis zayıf sayılmaz. Buna makbul şâz da denebilir. Ebû Ya‘lâ el-Halîlî ise hadis âlimlerinin şâz derken sika olsun zayıf olsun bir râvinin rivayetinde diğer râvilerden ayrı kaldığı hadisi kastettiklerini söyler.

Ona göre rivayetinde tek kalan râvi sika ise bu hadis öylece bırakılır ve delil olarak kullanılmaz, sika değilse kabul edilmeyip atılır. Bu görüş münker hadisi de kapsamaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî ile Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin "râvinin tek başına rivayet ettiği hadis" şeklinde özetlenebilecek olan bu tarifi pek tutulmamıştır. Daha sonra İbnü's-Salâh âlimlerin çoğunun benimsediği tanıma uygun olan şâzza "merdud şâz" adını verir ve yeteri kadar sika olmayan râvinin tek başına rivayet ettiği hadisin de böyle kabul edildiğini söyler. Onun tesbitine göre birçok hadis âlimi, bir râvinin tek başına rivayet ettiği her türlü hadis için merdud ve münker terimleri yanında şâz terimini de kullanmıştır (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 78-79). İbn Hacer el-Askalânî ise şâzzın, güvenilir bir râvinin gerek zabt gerekse râvilerde aranan diğer şartlar itibariyle kendisinden daha üstün bir râviye aykırı biçimde rivayet ettiği hadis olduğunu belirtir. Bu durumda daha üstün olan ve tercih edilen rivayete mahfûz, terkedilene şâz denir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 68-69).

Daha çok metinde görülmekle birlikte seneddeki muhalefetten kaynaklanması da mümkün olan şâz hadisin benimsenmesi baştan beri hoş karşılanmamıştır. Nitekim II. (VIII.) yüzyıl âlimlerinden İbrâhim b. Ebû Able, şâz rivayetlere meyledip bunları öğrenmeye çalışanların son derece zararlı şeyleri öğrendiklerini söylemiş, Muâviye b. Kurre şâz olan bilgiden uzak durulmasını tavsiye etmiş, Şu'be b. Haccâc, şâz hadisin şâz kimselerden geldiğini söyleyip bunlara karşı dikkat edilmesini istemiş, Abdurrahman b. Mehdî ise şâz bilgi rivayet eden kimsenin ilimde önder olamayacağını belirterek bu tür rivayetleri nakletmekten kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir (Râmhürmüzî, s. 206; İbnü's-Salâh, s. 119). Bundan dolayı şâz hadis zayıf hadis çeşitlerinden biri sayılarak terkedilmiş ve dinî konularda delil kabul edilmemiştir. Yemenli hadis âlimi Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî'nin el-Beyânü'l-mükemmel fî taḥḳīḳi'ş-şâẕ ve'l-muʿallel adlı eseri önce Dârekutnî'nin es-Sünen'i ile birlikte yayımlanmış (Delhi 1310), daha sonra ayrıca basılmıştır (Benâres 1399/1979). Abdülkādir Mustafa Abdürrezzâk el-Muhammedî, es-Şâẕ ve'l-münker ve ziyâdetü's̱-s̱iḳa muvâzene beyne'l-müteḳaddimîn ve'l-müteʾaḫḫirîn adlı eserinde (Beyrut 1426/ 2005) şâz konusunu bütün yönleriyle incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 89-90; Râmhürmüzî, el-Muḥaddisü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 206; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1397/1977, s. 119-122; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Tîcânî), Kahire, ts., s. 223-224; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 76-79, 119; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 68-69; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 652-673; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs, Beyrut 1403/1983, I, 196-200; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 148-152; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 244, 252-253, 330-337; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 340-348; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 69, 85, 220-223; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 120, 333; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 169-170.

Abdullah Aydınlı

ŞÂZELÎ

(الشاذلي)

Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Abdillâh b. Abdilcebbâr eş-Şâzelî (ö. 656/1258)

Şâzeliyye tarikatının kurucusu.

593 (1197) yılında Kuzey Afrika'nın en batı bölgesinde yer alan Sebte (Ceuta) şehri yakınlarındaki Gamâre'de doğdu. Mürşidi Abdüsselâm b. Meşîş'in emriyle irşad faaliyetine başladığı İfrîkıye'deki Şâzile (Şâzele) beldesine nisbetle Şâzelî diye tanınır. Soyu Hz. Hasan'a ulaşan bir aileye mensuptur (İbn Atâullah, s. 51; İbnü's-Sabbâğ, s. 22). Öğrenimine Gamâre'de başlayan Şâzelî on yaşlarında Tunus'a giderken Kur'an'ı ezberlemiş ve hadis okumuş bir talebeydi. Burada simyâ ilmiyle meşgul olmak istediyse de aldığı bazı mânevî işaretler sebebiyle bundan vazgeçti (İbnü's-Sabbâğ, s. 24). Bu yıllarda Ebû Muhammed Abdülazîz Mehdevî, Ebû Sâid el-Bâcî, Ebû Abdullah Ali b. Harrâzim gibi âlimlerden ders aldı. İbn Atâullah el-İskenderî, onun zâhirî ilimlerde tartışma yapacak seviyeye gelmeden tasavvuf yoluna girmediğini söyler (Leṭâʾifü'l-minen, s. 51). Zâhirî ilimleri tahsil etmekle birlikte gençlik yıllarından itibaren tasavvuf yolunda karar kılan Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, başlangıçta silsilesi Mağribli sûfî Ebû Medyen'e ulaşan Ali b. Harrâzim'den faydalandı. Nitekim bazı kaynaklarda ilk defa ona intisap ettiği kaydedilmektedir (İbn İyâd eş-Şâfiî, s. 17).

Şâzelî, daha sonra ilim ve mâneviyat merkezlerinin yer aldığı doğuya gitmek üzere yola çıktı. Önce Fas, Tunus ve Mısır'a gitti, oradan Irak'a geçti. Bazı kaynaklara göre 618 (1221) yılında başladığı bu yolculuğunun asıl amacı zamanının kutbunu bulmaktı. Bağdat'ta Ahmed er-Rifâî'nin

halifesi Şeyh Ebü'l-Feth el-Vâsıtî ile buluştu ve tasavvufî eğitimine bir süre onun yanında devam etti. Bağdat'ta bir velînin (İbnü's-Sabbâğ, s. 22), bazı kaynaklarda Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'nin (İbn İyâd eş-Şâfiî, s. 19) ona

aradığının Mağrib’de olduğunu söylemesi üzerine memleketine döndü. Mağrib’de Rabata denilen mevkide Abdüsselâm b. Meşîş ile tanışıp kendisine intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlamasının ardından İbn Meşîş ona İfrîkıye’ye gidip Şâzile beldesine yerleşmesini, daha sonra Tunus şehrine geçmesini, orada yöneticiler tarafından üzerine gelineceğini, ardından Tunus’tan ayrılıp doğuya gitmesini, burada kendisine kutbiyet makamının verileceğini söyledi (İbnü’s-Sabbâğ, s. 23; İbn İyâd eş-Şâfiî, s. 19). 621-623 (1224-1226) yıllarında mürşidinin gösterdiği istikamette yola çıkan Şâzelî önce Tunus’a uğradı, oradan Şâzile’ye geçip Zağvân dağındaki bir mağarada inzivaya çekildi. Abdullah b. Selâme el-Habîbî, bu mağarada bitkiler ve otlarla beslendikleri zorlu uzlet döneminde onun yardımcısı ve refakatçisi oldu. Kendi ifadesiyle, “Ey Ali! Artık insanların arasına karış da senden istifade etsinler” denilmesi üzerine (İbnü’s-Sabbâğ, s. 27) Zağvân dağındaki uzletine son verdi. Bu sırada otuz dört-otuz beş yaşlarında olan Şâzelî, İfrîkıye bölgesinin başşehri Tunus’a gitti. Burada halktan ve ulemâdan büyük ilgi gördü.

Bu dönemde İfrîkıye, Hafsî Devleti’nin kurucusu Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Hafsî’nin hâkimiyeti altındaydı. Ebû Zekeriyyâ, Şâzelî’ye yakın ilgi gösterdi; ancak Şâzelî, Tunus Başkadısı Ebü’l-Kāsım İbnü’l-Berâ’nın kıskançlıkları yüzünden buradan ayrılmak zorunda kaldı. Bu sırada hacca gitmeye niyetlenip doğuya doğru yola çıktı. Kaynaklarda, Mısır’da iken İbnü’l-Berâ tarafından kışkırtılan Eyyûbî Sultanı el-Melikü’l-Kâmil’in onu önce bazı sıkıntılara mâruz bıraktığı, ardından ikramlarda bulunduğu kaydedilmektedir. Şâzelî hac dönüşü yeniden Tunus’a geldi. Burada ileride halifesi olacak Ebü’l-Abbas el-Mürsî ile buluştu. İbnü’s-Sabbâğ, Şâzelî’nin bu görüşmeyle ilgili olarak, “Ben Tunus’a sırf bu delikanlı sebebiyle döndüm” dediğini nakleder (a.g.e., s. 31). Bir süre sonra irşad göreviyle Mısır’a gitmesini bildiren mânevî bir işaret üzerine 642 (1244) yılının yaz mevsiminde İskenderiye’ye hareket etti.

Şâzelî çeşitli milletlere ve dinlere mensup toplulukların bulunduğu, bir ilim ve kültür merkezi olan İskenderiye’de halk ve yöneticiler tarafından karşılandı. O sırada Eyyûbî Devleti’nin başında bulunan el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb kendisini ve ailesini İskenderiye’deki burçlardan birine yerleştirdi. Şâzelî, İskenderiye’de ders vermek ve tasavvuf meclisleri kurmak için sonradan el-Câmiu’l-garbî diye şöhret bulan Attârîn Camii’ni

seçti. Ardından gittiği Kahire'de hem saray çevresinde hem ulemâ ve halk arasında büyük ilgi gördü. Kaynaklarda İzzeddin b. Abdüsselâm, Abdülazîm el-Münzirî, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, İbnü'l-Hâcib, Cemâleddin Usfûr, Nebîhüddin b. Avn, Muhyiddin İbn Sürâka, Ebü'l-İlm Yâsîn, Mekînüddin el-Esmer, Şeref el-Bûnî, Abdullah el-Lekānî, Emînüddin Cibrîl gibi âlimlerin onun çevresinde bulunduğu kaydedilmektedir. Şâzelî eser telif etmemekle birlikte Hakîm et-Tirmizî'nin Ḫatmü'l-evliyâʾ, Nifferî'nin el-Mevâḳıf ve el-Muḫâṭabât, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb, İmam Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kuşeyrî'nin er-Risâle, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ, İbn Atıyye el-Endelüsî'nin el-Muḥarrerü'l-vecîz'i gibi kitaplara özel ilgi gösterdi, bunları derslerinde şerhetti. 647'de (1249) Mısır'a bir Haçlı seferi düzenleyerek Dimyat'ı işgal eden Fransa Kralı IX. Louis kalabalık bir Haçlı ordusuyla Mansûre'ye doğru ilerledi. Savaş hazırlığı yaparken ölen el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un yerine tahta geçen oğlu Turan Şah, Haçlılar'ı yenerek IX. Louis'yi esir aldı. Yaklaşık bir buçuk yıl süren bu savaşa gözlerini kaybetmiş olmasına rağmen Şâzelî de katıldı. 656 yılının Şevval (Ekim 1258) ayında hacca gitmek için bazı müridleriyle birlikte Kahire'den ayrılan Şâzelî, Ayzâb mevkiindeki Humeyserâ'da iken bir akşam müridlerini toplayıp onlara bazı öğütler verdi, kendi tertip ettiği Ḥizbü'l-baḥr'i okumalarını tavsiye etti ve yerine Ebü'l-Abbas el-Mürsî'yi halife tayin ettiğini bildirdi. O gece seher vaktine doğru vefat etti.

Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî geride herhangi bir kitap bırakmamış, kendisine niçin ilâhî sırlara ve diğer ilimlere dair kitap yazmadığı sorulunca, "Benim kitabım dostlarım ve müridlerimdir" diye karşılık vermiştir. Şâzelî'nin en meşhurları Ḥizbü'l-baḥr olan Ḥizbü'l-kebîr, Ḥizbü'ṣ-ṣaġīr, Ḥizbü'n-naṣr, Ḥizbü'l-ber gibi çok sayıda hizbi ve dua terkibi günümüze ulaşmıştır. Birçok defa basılan ve çeşitli müellifler tarafından şerhedilen bu hizipler son olarak Câmiʿu âs̱ârı Ebi'l-Ḥasan eş-Şâẕelî adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Fârûk el-Heytemî, Kahire 1421/2000). Ḥizbü'l-kebîr'i Murtazâ ez-Zebîdî Tenbîhü'l-ʿârifi'l-baṣîr ʿalâ esrâri'l-Ḥizbi'l-kebîr (Beyrut 2003), Ḥizbü'l-baḥr'i Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî Ḳılâdetü'n-naḥr fî şerḥi Ḥizbi'l-baḥr (Kahire 1315), Muhammed Bello Şerḥu Ḥizbi'l-baḥr (Kahire, ts.), Ḥizbü'l-berr'i Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî Şerḥu Ḥizbi'l-ber el-maʿrûf bi'l-Ḥizbi'l-kebîr (Beyrut 2004) ve Ömer eş-Şebrâvî, Tenvîrü'ṣ-ṣadr Şerḥu Ḥizbi'l-ber (Beyrut 2004) ismiyle şerhetmiştir. İbn Atâullah el-İskenderî ve

İbnü’s-Sabbâğ başta olmak üzere Şâzeliyye tarikatı mensubu birçok müellif ondan nakledilen tasavvufa dair hikmetli sözleri eserlerinde zikretmiştir. Şâzelî, İstanbul halk folkloründe kahvecilerin pîri olarak kabul edilmiştir. Eski İstanbul’da birçok kahvede, “Her sabah besmeleyle açılır dükkânımız / Hazreti Şâzelî’dir pîrimiz üstâdımız” levhası asılı bulunurdu. Yine İstanbul’da çeşitli tarikatlara bağlı hemen bütün tekkelerin kahve ocaklarında Şeyh Şâzelî’nin adının yazılı olduğu bir levhanın yer alması, kahve hazırlayan dervişlerin ocağı uyandırır ve cezveyi ocağa sürerken Şâzeliyye pîrine teveccüh etmesi bir tarikat geleneğiydi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Atâullah el-İskenderî, Leṭâʾifü’l-minen, Beyrut 2005, tür.yer.; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ, Beyrut 1997, s. 290-301; İbnü’s-Sabbâğ Muhammed b. Ebü’l-Kāsım el-Himyerî, Dürretü’l-esrâr ve tuḥfetü’l-ebrâr, Kahire 2001; Ahmed b. Muhammed b. İyâd eş-Şâfiî, el-Mefâḫirü’l-ʿaliyye fi’l-meʾâs̱iri’ş-Şâẕeliyye, Halep 2002; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü’l-evliyâdan Pîr-i Tarîkat Ebü’l-Hasan Ali eş-Şâzelî ve Sâdeddin Cibâvî, İstanbul 1318; Ali Sâlim Ammâr, Ebü’l-Ḥasan eş-Şâẕelî, Kahire 1951; Muhammed Bûzeyne, Ebü’l-Ḥasan eş-Şâẕelî, Tunus 1989; Muhyiddin et-Tu‘mî, Ṭabaḳātü’ş-Şâẕeliyyeti’l-kübrâ, Beyrut 1416/ 1996; Abdülhalîm Mahmûd, Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî (trc. Süleyman Çelik), İstanbul 1996; a.mlf., el-Ḳuṭbü’ş-şehîd Sîdî ʿAbdüsselâm b. Beşîş, Kahire 1997, s. 8-71; a.mlf., Ḳażıyyetü’t-taṣavvuf: el-Medresetü’ş-Şâẕeliyye, Kahire 2003; Mustafa Salim Güven, Ebü’l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sâlih Hasan er-Riyâşî, eş-Şeyḫ Ebü’l-Ḥasan eş-Şâẕelî: Ḥayâtühû, menâḳıbühû, âs̱âruh, Kerkük 2001; Abdülvehhâb Ferhât, Ebü’l-Ḥasan eş-Şâẕelî: Ḥayâtühû ve medresetühû fi’t-taṣavvuf,

Kahire 2003; Abdülmugīs Mustafa Basîr el-Mağribî, Târîḫu’t-ṭarîḳati’ş-Şâẕeliyye ve teṭavvürühâ, Dımaşk 2003, s. 15-35; A. Schimmel, İslam’ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2004, s. 265-270; Mustafa Kara, Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı, İstanbul 2005, s.146-171, 277-301, 426-432; M. Sedgwick, “The Traditionalist Shadhiliyya in the West

Guenonians and Schuonians”, Une voie soufie dans le monde la Shadhiliyya (ed. E. Geoffroy), Paris 2005, s. 353-371; A. M. Mohamed Mackeen, “The Early History of Sufism in the Maghrib Prior to al-Shādhilī”, JAOS, XCI/3 (1971), s. 398-408; a.mlf., “The Rise of al-Shādhilī (D. 656/1258)”, a.e., XCI/4 (1971), s. 477-486; T. Graham, “Abo’l-Hasan Shadheli and the Shadheliya”, Sufi, sy. 7, London 1990, s. 22-26; P. Lory, “al-S̲h̲ad̲h̲ilī”, EI[2] (İng.), IX, 170-172; a.mlf., “S̲h̲ad̲h̲iliyya”, a.e., IX, 172-175.

Ahmet Murat Özel

ŞÂZELİYYE

(الشاذليّة)

Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye (ö. 656/1258) nisbet edilen tarikat.

Mürşidi Abdüsselâm b. Meşîş'in emriyle 1224-1226 yıllarında İfrîkıye'ye gidip Şâzile beldesindeki Zağvân dağında bir mağarada inzivaya çekilen Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin otuz dört-otuz beş yaşlarında iken o dönemde İfrîkıye bölgesinin başşehri olan Tunus'a geçip irşad faaliyetine başlamasıyla tarikatın temelleri atılmıştır. Şâzelî'nin 642'de (1244) Tunus'tan İskenderiye'ye gelmesiyle birlikte tarikat çok daha geniş kesimlere ulaşma imkânı bulmuştur. Onun makamına geçen Ebü'l-Abbas el-Mürsî, Mürsî'nin halifelerinden Yâkūt el-Arşî, Şâzelî'nin gözde müridlerinden Mekînüddin el-Esmer, yine Şâzeliyye silsilesinde yer alan Dâvûd b. Ömer Bâhilî gibi önemli simaların kabirlerini barındıran İskenderiye, Şâzeliyye'nin bütün dünyaya yayıldığı merkez konumuna gelmiştir. Bazı çağdaş araştırmacılar, Şâzeliyye pîrinin esasında İbn Meşîş olduğu, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin tarikatı ve kutbiyyet görevini İbn Meşîş'ten devraldığı görüşündedir (Mackeen, XCI/4 [1971], s. 481). Ancak Şâzelî tarikatına dair bütün kaynaklarda tarikat Şâzelî'nin söz, menkıbe ve âdâbı üzerine temellendirilmekte ve onun tarikatın kurucusu olduğu hususunda bir tereddüt bulunmamaktadır. Üstadının kim olduğu sorulduğunda, "Geçmişte İbn Meşîş ile birlikteydim, ona tâbiydim; şimdi ise herhangi biriyle bir bağlantım yoktur" diye cevap vermesi de Şâzelî'nin kendisini pîr olarak gördüğünü ortaya koymaktadır (İbn Atâullah, Leṭâʾifü'l-minen, s. 54).

Şâzeliyye öncelikle İskenderiye, Kahire, Tunus gibi şehir ortamlarında teşekkül etmiş, sonraki dönemlerde Mısır'ın yanı sıra Mağrib bölgesinin kırsal alanlarında yayılma imkânı bulmuş, geniş halk tabakasının ve şeyhlerin uygulamalarına bağlı olarak ulemâ üzerinde de etkili olmuştur. Zaman içinde Suriye başta olmak üzere Arap dünyasında, Hint alt kıtasında, Malezya ve Endonezya'da, Afrika'da, Anadolu ve Balkanlar'da, Amerika'da ve birçok Avrupa ülkesinde yayılmıştır. Şâzeliyye, Anadolu'ya

XVI. yüzyılın başlarında Meymûniyye kolunun kurucusu Ali b. Meymûn tarafından getirilmiştir. Hayatının son zamanlarında altı yıl Bursa'da kalan Ali b. Meymûn memleketi Suriye'ye dönerken yerine Sûfîzâde diye bilinen Şeyh Abdurrahman'ı halife olarak bırakmıştır. İleriki yıllarda Bekriyye kolunun kurucusu Ebü'l-Mekârim el-Bekrî'nin İstanbul'a geldiği, II. Selim'den destek gördüğü, Şâzelî-Cezûlî şeyhi Ebü'l-Mevâhib Ahmed b. Ali es-Simâvî'nin İstanbul ve Balkanlar'da faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Bu ilk temaslardan uzunca bir süre sonra 1200 (1786) yılında Silâhdar Abdullah Ağa tarafından yaptırılan Alibeyköy Şâzelî Dergâhı İstanbul'da açılan ilk Şâzelî zâviyesidir. Bu tarihten itibaren İstanbul'da Unkapanı, Beşiktaş (Ertuğrul), Kabataş (Çizmeciler) ve Çemberlitaş'ta Şâzelî dergâhları açılmıştır. Bunlardan Beşiktaş'taki dergâhla kısmen Unkapanı'ndaki dergâh dışındakilerden herhangi bir iz kalmamıştır. İstanbul'da en çok bilinen ve etki bırakan Şazelî şeyhi Şeyh Zâfir diye tanınan Muhammed Zâfir elMedenî'dir (ö. 1903). II. Abdülhamid, Zâfir elMedenî için Beşiktaş'ta Ertuğrul Tekkesi olarak da bilinen tekkeyi yaptırmış, tekkenin zengin bir vakıf gelirine sahip olmasını temin etmiş, kendisi de sık sık buradaki âyinlere katılmıştır. Şâzeliyye'de Ehl-i sünnet sınırları içinde kalmaya âzami özen gösterilmiştir. Tarikat mensuplarının Kuzey Afrika'nın batısında şeriflerin dinî hayattaki etkin ve belirleyici rollerine her zaman saygı duymaları, Şeyh Şâzelî başta olmak üzere meşâyih içerisinde çok sayıda şerif bulunması, tarikat silsilesinin Hz. Hasan ve Hz. Ali yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşması bu durumu hemen hiç etkilememiş, Niʻmetullāhiyye gibi Şiî renkler taşıyan kolunun bir benzeri ortaya çıkmamıştır.

Şâzeliyye mârifet kavramına güçlü vurgu yapan bir tasavvuf yoludur. Mârifetullah konusu gerek Şeyh Şâzelî'nin hizb, dua ve vecizelerinde gerekse sonraki Şâzelî şeyhlerinin eserlerinde önemli bir yer tutar. Şâzelî'nin halifesi Ebü'l-Abbas el-Mürsî ashabın amelleriyle seçkinleştiğini, kendi zamanının ehline bunu mârifetle gerçekleştirme imkânının verildiğini söyler (Udde b. Tûnis, s. 134). Mârifet sahibi olmak Şâzelî yolun dervişlerinin temel amacıdır. Ahmed ez-Zerrûk, "İhsan Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmendir, sen O'nu görmesen de O seni görüyor" anlamındaki meşhur hadisin ilk kısmının mârifet mertebesi olduğunu, Şâzelî ve takipçilerinin bu ilk kısma, Gazzâlî ve takipçilerinin hadisin ikinci kısmına vurgu yaptığını söyler (Ḳavâʿidü't-taṣavvuf, s. 82). Şâzeliyye'nin

önemli esaslarından biri de tevekkül anlayışıdır. Şeyh Şâzelî kendisine rüyada Allah'ın huzurunda hiçbir tercihte bulunmaması, seçim yapacaksa Resûlullah'a uyarak Allah'a kulluğu seçmesinin, eğer mutlaka bir şeyi seçmesi gerekiyorsa seçmemeyi ve her şeyi Allah'ın seçimine, ihtiyar ve iradesine bırakmasının söylendiğini anlatır. Şâzeliyye'nin Mürsî'den sonraki üçüncü mürşidi İbn Atâullah el-İskenderî et-Tenvîr fî ısḳāṭi't-tedbîr adlı eserini yalnız bu konuya ayırmıştır. Şâzeliyye kerametler ve olağan üstü haller konusunda mutedil bir yol izlemiştir. Keşif, vârit gibi hususlarda dinin temel kaynaklarının esas alınması gerektiğini bizzat Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî söylemiş, hakikat cihetinden bir vârit aldığında bunu ancak iki âdil şahide (Kur'an ve Sünnet) sahip olduğunda kabul edeceğini belirtmiştir (Muhammed el-Fâsî, s. 9). Tarikatın Îseviyye gibi bazı kollarında ateş, yılan ve akreplerle yapılan gösteriler başka kollarda benimsenmemiştir.

Dünya nimetlerinden sıkı sıkıya kaçınan bir zühd anlayışı yerine Şâzeliyye'de dünya nimetlerini bağışlayana şükür ifade eden bir tutum sergilenmektedir. İbn Atâullah el-İskenderî, şeyhi Mürsî'nin şükreden bir zengini sabreden bir fakire tercih ettiğini, bunun İbn Atâ ve Hakîm et-Tirmizî'nin

yolu olduğunu, Mürsî'nin şükrün cennetliklerin sıfatı olduğunu, sabrın ise böyle olmadığını söylediğini aktarır (Leṭâʾifü'l-minen, s. 147). İbn Atâullah el-İskenderî de şükürle birlikte olması durumunda güzel giymenin ve yiyip içmenin sûfîye bir zararı dokunmayacağı görüşündedir. Şâzelî yolunun ruhbanlık ile arpa ve kepek yeme yolu olmadığını, hidayette yakīne ulaşma ve sabır yolu olduğunu söylemiş, Ebü'l-Abbas el-Mürsî seyrü sülûk usulünün, müridi dünyadan kopararak ve dünyevî herhangi bir şeyle meşguliyetine izin vermeyerek tarikata yönelmesini sağlamak yerine onun dünyevî meşguliyete devam ederek tarikatta yol almasını, ilâhî ihsanların nurlarıyla karşılaşınca kalbinin kendiliğinden dünyadan kopmasını temin etmek olduğuna işaret eder (a.g.e., s. 145). Şâzeliyye şeyhleri mensuplarına gündelik işlerinden geri kalmamalarını tavsiye etmişler, Şâzelî de ziraat yaparak geçimini sağlamıştır.

Kollar arasında az çok farklılık görülmekle birlikte Şâzeliyye'de intisap uygulaması şöyledir: Tâlip biattan önce tövbe ve tecdîd-i îman eder. Müridle şeyh dizleri birbirine değecek biçimde karşılıklı oturur ve iki

elleriyle birbirlerinin ellerini tutar, birbirlerine doğru eğilirler; şeyh, Feth sûresinin 10. âyetini ve Salâtü't-tefrîciyye'yi okur. Biattan sonra eller açılarak hazır bulunanlarla birlikte dua edilir. Tarikatın bazı kollarında bu törenin ardından mürid kendisine öğretilen bu törene has bazı lafızlarla bir müddet zikreder, daha sonra şeyh virde devam etmesi hususunda ve başka konularda tavsiyelerde bulunur. Vird sabah ve akşam namazlarının ardından okunur. Kollara göre Vâkıa sûresi ya da Mülk sûresinin veya Salâtü'l-Meşîşiyye'nin okunmasıyla başlayan vird 100 defa estağfirullah, 100 salavat, tevhid ve bazı kollarda 100 defa "elhamdü lillâh ve'ş-şükrü lillâh" tesbihiyle sürer.

Şâzeliyye tarikatında zikir cehrî olup kuûdî ve kıyâmî olarak yapılır. Haftada bir, perşembe ya da cuma günü gerçekleştirilen ve çoğunlukla "meclis" adı verilen âyinlerde halka şeklinde veya karşılıklı saf şeklinde oturulur. Şâzelî meşâyihinden birine ait divandan okunan ve "semâ" diye adlandırılan kaside ve şügūllerin genellikle tevhid ve salavat içeren nakarat kısımlarına bütün müridler katılır. Âyinlerde dinî mûsikiye yer verilmesi konusunda Şâzeliyye tarihi içinde farklı görüşler ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Şeyh Şâzelî ya da Ahmed ez-Zerrûk gibi önemli bir Şâzelî şeyhi kendi zamanındaki uygulamaları değerlendirirken dinî mûsiki hakkında olumsuz bir tutum takınmakla birlikte zaman içinde tarikatın birçok kolunda semâ âyinin esasını teşkil eder hale gelmiştir. Bazı kollarda ise meclislere Şâzelî'nin Ḥizbü'l-kebîr'i ve evrâd-ı şerîfesi okunarak başlanır, kıyâmî zikirle devam edilir. Zikrin sonunda şeyh sohbet yapar. Birçok kolda sohbete "müzakere" adı verilir. Şeyhin hazır bulunmadığı meclislerde onun tâlimatı doğrultusunda bir metin okunur.

Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, kendi zamanında bilhassa mevlidi nebî gibi önemli günlerde büyük toplantılar düzenlemiş, bayraklar ve kösler eşliğinde alaylar kurmuş, büyük halk kitleleri bu toplantılarda hazır bulunmuştur. Bugün de Şâzeliyye mensuplarınca "ihtifal" denilen bu tür yıllık toplantılar yapılmaktadır. En az üç gün süren toplantılar dünyanın farklı ülkelerindeki müridlerin şeyhleriyle buluşmalarını, yoğun biçimde zikir ve sohbetle meşgul olmalarını temin eder. Seyahat ve ziyaret Şâzeliyye'de önem verilen bir uygulamadır. Şeyhler müridlerini bulundukları yerde ziyaret eder, farklı ülke ve şehirlerde yaşayan müridlerin birbirlerini ziyaret etmelerini tavsiye ederler. Aleviyye gibi XX. yüzyılın etkili bir Şâzelî kolunun kurucusu olan

Ahmed el-Alevî'nin mensupları, onun kaleme aldığı etkileyici bir metin sayılan Münâcât'ı okumak üzere âyin günü dışında haftada bir gün toplanırlar. Bu metnin haftada en az bir defa okunması müridlere tavsiye edilir. Şâzeliyye'de müstakil bir tarikat hüviyeti bulunmamaktadır. Tarikatın XX. yüzyıldaki en önemli kollarından olan ve yaşayan alt kollarıyla günümüzde de etkisini sürdüren Derkāviyye'ye mensup müridler boyunlarında iri taneli tesbihler ve ellerinde asâ taşırlar. Ancak bu sadece Derkāviyye'ye ait bir uygulamadır.

Şeyh Şâzelî geride herhangi bir kitap bırakmamış, ancak en meşhurları Ḥizbü'l-baḥr olan çok sayıda hizb ve dua metni tertip etmiş, bunlar kaydedilerek zamanımıza ulaşmıştır. Ḥizbü'l-baḥr başka tarikatlarda da kabul görmüş ve okunmuştur. Şâzelî'nin tasavvuf anlayışına paralel olarak mutlak kulluğun gerçekleştirilmesi, tam bir teslimiyet, mânevî sırların talebi, samimi bir boyun eğişin ve tevazuun ifadesi olan bu hizipler tarikat mensupları nezdinde büyük değer taşımaktadır. Abdüsselâm b. Meşîş'in terkip ettiği, "Hicâbü'l-a'zam" olarak da bilinen Salâtü'l-Meşîşiyye, Şâzeliyye'nin önemli metinlerinden biridir. Şâzeliyye'nin bazı kollarında günlük vird içinde yer alan Salâtü'l-Meşîşiyye, Şâzeliyye dışındaki bazı tarikatlarda da okunmaktadır. Şâzeliyye'nin Cezûliyye kolunun kurucusu Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin tertip ettiği Delâʾilü'l-ḫayrât adlı salavat mecmuası sadece Şâzeliyye içinde değil Nakşibendîlik başta olmak üzere birçok tarikatta tanınmakta, günlük ya da haftalık vird şeklinde bölümler halinde okunmaktadır. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ve diğer Şâzelî şeyhleri tarafından tertip edilen vird ve hizipleri Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî Mecmûʿatü'l-aḥẕâb'ında bir araya getirmiştir.

Şâzeliyye 100'ün üzerindeki alt koluyla İslâm dünyasında en yaygın tarikatlardan biridir (tam bir listesi için bk. Güven, s. 307-362). Bu kollardan en meşhurları şunlardır: Vefâiyye (kurucusu:

Muhammed Vefâ b. Muhammed el-Mağribî, ö. 765/1364); Yâfiiyye (kurucusu: Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, ö. 768/1367), Cezûliyye (kurucusu: Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî, ö. 870/ 1465), Arûsiyye (kurucusu: Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Arûs el-Hevvârî, ö. 868/1463), Zerrûkıyye (kurucusu: Ahmed ez-Zerrûk, ö. 899/1493), Meymûniyye (Ali b. Meymûn el-İdrîsî, ö. 917/1511), Râşidiyye (kurucusu: Ahmed b. Yûsuf

er-Râşidî, ö. 927/1521), Îseviyye (kurucusu: Muhammed b. Îsâ el-Meknesî el-Mağribî, ö. 930/1524), Bekkiyye (kurucusu: Ömer b. Seyyid Ahmed el-Bekkî et-Tûnisî, ö. 960/ 1552), Bekriyye (kurucusu: Ebü'l-Mekârim el-Bekrî, ö. 994/1586), Nâsıriyye (kurucusu: Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Nâsır ed-Derî, ö. 1085/1674), Hızıriyye (kurucusu: Abdülazîz ed-Debbâğ, ö. 1132/ 1720), Beyyûmiyye (kurucusu: Ali Nûreddin b. Hicâzî el-Beyyûmî, ö. 1183/1769), Derkāviyye (kurucusu: Ebû Hâmid Mevlây el-Arabî b. Ahmed ed-Derkāvî, ö. 1239/ 1823), Medeniyye (kurucusu: Muhammed Hasan b. Hamza Zâfir elMedenî, ö. 1263/ 1847), Yeşrutiyye (kurucusu: Seyyid Ali Nûreddin b. Yeşrutî et-Tûnisî, ö. 1316/ 1899), Aleviyye (kurucusu: Ahmed el-Alevî, ö. 1934). Şâzeliyye'nin birçok kolu bugün yaşamamakta veya kendi arasından çıkan bir kolun içinde devam etmektedir.

Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ve Şâzeliyye ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve onun temsil ettiği Ekberiyye yolundan hangisinin üstün olduğu son zamanlarda önemli bir tartışmaya konu olmuştur. İbn Atâullah el-İskenderî Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin İskenderiye'de ikamet ederken Sadreddin Konevî ile buluştuğunu, bu sırada ona zamanın kutbunun kim olduğunu sorduğunu, Konevî'nin bu soruya bir cevap vermediğini söyler (Leṭâʾifü'l-minen, s. 63-64). Paul Nwiya bu rivayette Şâzeliyye'nin Şâzelî'nin yolunu bizzat kutubdan tâlim etmesi sebebiyle Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından temsil edilen yola üstünlüğüne dair bir ima bulunduğunu ileri sürmüş, bir İbnü'l-Arabî uzmanı olan Michel Chodkiewicz bu görüşü reddetmiştir. Ona göre İbnü'l-Arabî tarafından temsil edilen "hâtem"lik rolü kutbun rolüyle çatışmamaktadır (EI2 [İng.], IX, 172). Bazı araştırmacılara göre bu görüşme, Sadreddin Konevî'nin Mısır'a ikinci gidişinden sonra muhtemelen 1243'te gerçekleşmiştir. Bu da Şâzelî ile Sadreddin Konevî arasında kutba dair bir konuşmanın cereyan etmediğinin kanıtıdır. Çünkü İbnü'l-Arabî bu tarihten en az iki yıl önce öldüğünden kutubluğun adaylarından biri olamamaktadır (McGregor, s. 107-117). Öte yandan Şâzelî şeyhleri İbnü'l-Arabî'ye ve görüşlerine yakın ilgi göstermiş, meselâ İbn Ataullah el-İskenderî, Leṭâʾifü'l-minen'de ondan doğrudan alıntılar yapmıştır (s. 57, 110). İbn Atâullah'ın ve İbnü'l-Arabî'nin Ebû Medyen'in "Mâ lezzetü'l-îş ..." diye başlayan meşhur kasidesine şerh yazmaları da kayda değer bir husustur. Çağdaş Şâzeliyye için de durum aynıdır. Ahmed el-Alevî'nin eserlerinde İbnü'l-Arabî'ye atıflara rastlanmaktadır. Onun el-

Baḥrü’l-mescûr adlı tefsiri İbnü’l-Arabî’yi hatırlatan ifadelerle bezenmiştir.

Dünyanın hemen her yerinde müntesibi bulunan Şâzeliyye XX. yüzyılda Batı’da en çok ilgi gören tarikatlardan biridir. Rene Guenon (Abdülvâhid Yahyâ), Michel Valsan, Frithjof Schuon (Îsâ Nûreddin), Martin Lings (Ebûbekir Sirâceddin), Titus Burckhardt, Ian Dallas (Abdülkādir es-Sûfî), Gai Eaton gibi ihtida etmiş önemli aydınların Şâzeliyye tarikatına intisap etmesi tarikatı Batılı çevrelerde bir ilgi odağı haline getirmiştir. XX. yüzyılda Şâzeliyye tarikatının en önemli şahsiyeti olan Ahmed el-Alevî’nin kitapları, aralarında Türkçe’nin de olduğu birçok dile çevrilmiştir. Daha hayatta iken yüz binleri bulan müridleri dünyanın belli başlı merkezlerinde Aleviyye zâviyeleri açmıştır. Günümüzde Cezayir’den Malezya’ya, Hindistan’dan Güney Afrika’ya kadar bu kola mensup şeyhlerce açılmış zâviyeler faaliyetlerini sürdürmekte, müridler her yıl dünyanın farklı ülkelerinde ihtifal toplantılarında bir araya gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Atâullah el-İskenderî, et-Tenvîr fî ıskāṭi’t-tedbîr, Beyrut 1998, tür.yer.; a.mlf., ʿUnvânü’t-tevfîḳ fî âdâbi’ṭ-ṭarîḳ (nşr. Muhyiddin et-Tu‘mî, Ṭabaḳātü’ş-Şâẕeliyyeti’l-kübrâ içinde), s. 118-133; a.mlf., Leṭâʾifü’l-minen, Beyrut 2005; Zerrûk, en-Naṣîḥatü’l-kâfiye li-men ẖaṣṣahullāhü bi’l-ʿâfiye (nşr. Abdülmecîd Hayâlî), Beyrut 2001, s. 63; a.mlf., Ḳavâʿidü’t-taṣavvuf (nşr. Osman el-Huveymidî - Hasan es-Semmâhî Süveydân), Beyrut 1425/2004, s. 82; Süyûtî, Teʾyîdü’l-ḥaḳīḳati’l-ʿaliyye ve teşyîdü’ṭ-ṭarîḳati’ş-Şâẕeliyye (nşr. M. Hüseynî Mustafa), Halep 2002; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ, Beyrut 1997, s. 290-301; Zebîdî, İtḥâfü’l-aṣfiyâʾ, s. 209-212; a.mlf., ʿİḳd, s. 69-72; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 167a-180a; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Mecmûʿatü’l-aḥzâb, İstanbul 1311/1893, I, tür.yer.; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 272-312; Muhammed b. Muhammed el-Fâsî, el-Fütûḥâtü’r-rabbâniyye fî tafżîli’ṭ-ṭarîḳati’ş-Şâẕeliyye, Kahire 1340/1921, s. 9; Ali Sâlim Ammâr, Ebü’l-Ḥasan eş-Şâẕelî, Kahire 1951, tür.yer.; N. Grandin, “Soudan, corne de L’Afrique et Afrique orientale”, Les ordres mystiques dans l’Islam: Cheminements et situation actuelle (ed. A.

Popovic - G. Veinstein), Paris 1985, s. 170-171; Ahmed el-Alevî, Münâcât, Müstegānim 1986; a.mlf., el-Baḥrü'l-mescûr fî tefsîri'l-Ḳurʾân bi-maḥżi'n-nûr, Müstegānim 1995, tür.yer.; Udde b. Tûnis, ed-Dürretü'l-behiyye fî evrâdi ve senedi'ṭ-ṭarîḳati'l-ʿAleviyye, Müstegānim 1987; M. Ahmed Dernîka, eṭ-Ṭarîḳatü'ş-Şâẕeliyye ve aʿlâmühâ, Beyrut 1410/1990; A. Popovic, "Les derviches balkaniques III: Les shadhilis", Yād-Nāma in Memoria di Alessandro Bausani, Roma 1991, I, 389-408; V. Danner, "The Shadhiliyyah and North African Sufism", Islamic Sprituality (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1991, II, 26-48; İbnü's-Sabbâğ Muhammed b. Ebü'l-Kāsım el-Himyerî, The Mystical Teachings of al-Shadhili (trc. E. H. Douglas, ed. Ibrahim M. Abu-Rabi'), Albany 1993; a.mlf., Dürretü'l-esrâr ve tuḥfetü'l-ebrâr, Kahire 2001, tür.yer.; Muhyiddin et-Tu'mî, Ṭabaḳātü'ş-Şâẕeliyyeti'l-kübrâ, Beyrut 1416/1996, tür.yer.; S. Andezian, "Sufi Brotherhoods in Contemporary Algeria", Algerie: Revolution Revisited (ed. Reza Shah-Kazemi), London 1997, s. 114-128; Abdülhalîm Mahmûd, el-Ḳuṭbü'ş-şehîd Sîdî ʿAbdüsselâm b. Beşîş, Kahire 1997, s. 16-17; a.mlf., Ḳażıyyetü't-taṣavvuf: el-Medresetü'ş-Şâẕeliyye, Kahire 2003; A. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History, Leiden 1999, s. 207-212; Mustafa Salim Güven, Ebü'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye (doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sâlih Hasan er-Riyâşî, eş-Şeyḫ Ebü'l-Ḥasan eş-Şâẕelî: Ḥayâtühû menâḳıbühû âs̱âruh, Kerkük 2001; Ahmed b. Muhammed b. İyâd eş-Şâfiî, el-Mefâḫirü'l-ʿaliyye fi'l-meʾâs̱iri'ş-Şâẕeliyye, Halep 2002; Abdülkādir Îsâ, Tasavvuftan Hakikatler (trc. Hasan Arslan), İstanbul 2003, tür.yer.; Abdülmugīs Mustafa Basîr el-Mağribî, Târîḫu'ṭ-ṭarîḳati'ş-Şâẕeliyye ve teṭavvürühâ, Dımaşk 2003, s. 35-50; E. de Neveu, el-İḫvân (trc. Kemâl Fîlâlî), Cezayir 2003,

s. 85 vd.; A. Schimmel, İslam'ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2004, s. 265-270; Kamil Büyüker, II. Abdülhamid Han'ın Şeyhi Şeyh Muhammed Zafir Efendi ve Ertuğrul Tekkesi, İstanbul 2004; Mustafa Kara, Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı, İstanbul 2005, s. 146-171, 277-301, 426-432; Une voie soufie dans le monde la Shadhiliyya (ed. E. Geoffroy), Paris 2005; Youssef Ziedan, "The Legacy of the Shadhiliyya in Alexandria: Buildings and Manuscripts", a.e., s. 63-71; R. McGregor, "Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shadhiliyya", a.e., s. 107-117; M. Sedgwick, "The 'Traditionalist' Shadhiliyya in the West Guenonians and Schuonians", a.e., s. 353-371; A. M. Mohamed Mackeen, "The Early

History of Sufism in the Maghrib Prior to al-Shādhilī”, JAOS, XCI/3 (1971), s. 398-408; a.mlf., “The Rise of al-Shādhilī (D. 656/ 1258)”, a.e., XCI/4 (1971), s. 477-486; T. Graham, “Abo’l-Hasan Shadheli and the Shadheliya”, Sufi, sy. 7, London 1990, s. 22-26; P. Lory, “al-S̲h̲ād̲h̲ilī”, EI^2 (İng.), IX, 170-172; a.mlf., “S̲h̲ād̲h̲iliyya”, a.e., IX, 172-175; M. Baha Tanman, “Şâzelîlik”, DBİst.A, VII, 139-141; Ömer Tuğrul İnançer, “Şâzelîlik”, a.e., VII, 140-141.

Ahmet Murat Özel

ŞÂZERVÂN

(الشاذروان)

Kâbe’nin temellerinin üst tarafındaki çıkıntı.

Kâbe’nin temelleri ile 25 cm. içeriden başlayan duvarların arasında kalan, 45º meyilli ve üzeri mermerle kaplı kısmıdır. Üzerinde Kâbe örtüsünü tutturmak için bakır halkalar yer almaktadır. Kelimenin aslı Farsça şâzirvân olup (Mv.F, XXV, 314) Kâbe’nin bu bölümüne, yapı eteği tarzındaki çıkıntısı izârı andırdığı veya üzerinde yer alan bakır halkalara Kâbe’nin örtüsü bağlandığı için te’zîrü’l-beyt de denir, ayrıca cezr (her şeyin aslı, temeli) veya cedr (duvarın temeli) adı da verilir (Lisânü’l-ʿArab, “cdr”, “cẕr” md.).

Kâbe’nin doğu, batı ve güney tarafında yer alan ve mültezemin bulunduğu bölümde burada dua edeceklere kolaylık sağlamak için kaldırılan şâzervânın her bir cephesinin genişliği ve yüksekliği hakkında farklı bilgiler verilir. Ancak bu, herhangi bir değişikliğe uğramasından değil muhtemelen metrik sistemdeki değişikliklerden kaynaklanmaktadır. Ezrakī şâzervân taşlarının toplam sayısını altmış sekiz olarak verir. Rüknülyemânî ile Rüknülgarbî arasında, içlerinde 3,5 arşın uzunluğunda sonradan kapatılan eski kapının eşiği durumundaki taş da olmak üzere yirmi beş adet, Rüknülyemânî ile Rüknülhacerülesved arasında on dokuz, Rüknüşşâmî ile Rüknülhacerülesved arasında yirmi üç adet taş vardır (Aḫbâru Mekke, I, 217-218). İbrâhim Rifat Paşa, Kâbe’nin ölçülerini günümüze yakın biçimde belirtirken şâzervân ölçülerini kuzeyde 50 cm. yükseklik ve 39 cm. genişlik, batı duvarında 27 cm. yükseklik ve 80 cm. genişlik, güneyde 24 cm. yükseklik ve 87 cm. genişlik, doğu duvarında 22 cm. yükseklik ve 66 cm. genişlik şeklinde vermektedir (Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, I, 263). Kâbe’nin Hatîm tarafında şâzervân, 13 cm. yükseklik ve 45 cm. enindeki bir basamak daha daraltılmış olarak devam eder. Ancak bu bölüm bazılarınca şâzervândan sayılmaz. Başlangıçta üstünde yürünebilecek bir yüzeyi olan şâzervân duvarı daha sonra kolay yürünemeyecek şekilde 45º eğimli hale getirilmiştir. Şâzervânın tamamı üzerinde Kâbe’nin örtüsünü aşağıdan

bağlamak için elli beş bakır halka bulunmaktadır.

Şâzervân, Kureyşliler'in 605 yılında Kâbe'yi imarları sırasında maddî imkânlarının yetersizliğinden dolayı Kâbe'nin duvarının kalınlığını azaltmalarından sonra ortaya çıkmıştır. Bu bölümün, Abdullah b. Zübeyr tarafından 684'te gerçekleştirilen imar esnasında Kâbe'nin temelinin sudan, rutubetten veya aşınmaktan korunması için yapıldığı da rivayet edilmektedir. Şâzervân 542 (1147-48), 838 (1434-35), 841 (1437-38), 846 (1442), 1010 (1602), 1022 (1613), 1098 (1687) ve 1417 (1996-97) yıllarında bakım ve onarım görmüştür.

Şâzervânın Kâbe'nin aslından mı olduğu yoksa sonradan mı ilâve edildiği hususunda farklı görüşler vardır. Âlimlerin çoğunluğuna göre şâzervânın tamamı Kâbe'ye dahildir ve tavaf sırasında bedenin bütünüyle bunun dışında olması gerekir. Çünkü Kureyşliler imar esnasında şâzervânı dışarıda bırakmıştır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'in görüşü bu doğrultudadır. Hatta vücudun bir kısmının tavaf sırasında onun üzerinde bulunması veya bir adım dahi olsa üstüne basılması halinde tavaf sahih olmaz. Hacerülesved'i öpmek için eğilen kimse bazan şâzervân üzerine basarak tavafına zarar verir. Hanefîler başta olmak üzere âlimlerin bir kısmına göre ise şâzervân Kâbe'den değildir. Çünkü Kâbe duvarının alt kısmına konan, bilhassa duvarın sellerden zarar görmesini engellemek için bir destek mahiyetindedir ve bu konuda sahih bir rivayet yoktur. Bu âlimlere göre Abdullah b. Zübeyr, Kâbe'yi Hicr tarafına doğru genişletmiş ve onu yıkıp Hz. İbrâhim'in temelleri üzere bina etmiştir. Daha sonra Haccâc tarafından yaptırılan yapıda bu kısım değiştirilmemiştir. Muhibbüddin et-Taberî İstiḳṣâʾü'l-beyân fî mesʾeleti'ş-şâẕervân (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5536/10), Mısırlı âlim Hasan el-İdvî el-Mâlikî, Kenzü'l-meṭâlib fî fażli'l-Beyti'l-Ḥarâm ve'l-hicr ve'ş-şâẕervân ve mâ fî ziyâreti'l-ḳabri'ş-şerîf mine'l-meʾârib (Kahire 1279, 1282) adıyla birer eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), I, 217-218; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. Muhammed Necîb Mutîî), Riyad 1423/2003, VIII, 22-23; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 183-185; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/1983, II, 510; IV, 82-83, 119, 196; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 421; Ali b. Tâceddin es-Sincârî, Menâʾiḥu'l-kerem fî aḫbâri Mekke ve'l-beyt ve vülâti'l-Ḥarem (nşr. Cemîl Abdullah M. el-Mısrî - Mâcide Faysal Zekeriyyâ), Mekke 1419/1998, III, 520, 541; V, 29; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 263; Hüseyin Abdullah Bâselâme, Târîḫu'l-Kâʿbeti'l-muʿaẓẓama, Kahire 1420/2000, s. 108-112; M. İlyâs Abdülganî, Târîḫu Mekkete'l-Mükerreme ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Medine 2001, s. 51, 52, 53, 54; "Şâẕervân", Mv.F, XXV, 314-315.

Nebi Bozkurt

ŞÂZİLÎ

(bk. ŞÂZELÎ).

ŞEÂİR

(bk. ŞİÂR).

ŞEB-i ARÛS

(شب عروس)

Düğün gecesi anlamında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin ilâhî sevgiliye kavuşmasına işaret eden öldüğü gece; bu gecenin yıl dönümlerinde yapılan tören

(bk. MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-i RÛMÎ).

ŞEBÂNKÂREÎ

(شبانكاره اى)

Muhammed b. Alî b. Muhammed Şebânkâreî (ö. 759/1358 [?])

İranlı şair ve tarihçi.

Tahminen 697 (1298) yılında Fars bölgesinin Şebânkâre şehrinde doğdu. Şairliğinin yanı sıra Farsça Mecmaʿu'l-ensâb fi't-tevârîẖ adlı eseriyle tanınmaktadır. Şiirlerinde övdüğü İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın veziri

Gıyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin Fazlullah'a ithaf ettiği eserini 733 (1332-33) yılında yazdı, ancak vezirin evinin 736'da (1336) yıkılması yüzünden eser kayboldu. Bunun üzerine Şebânkâreî yeniden telife başladığı eseri Cemâziyelevvel 738'de (Aralık 1337) tamamladı. Bu nüsha ile Moğollar'a mensup Çobanlar (Süldüzler) ailesinden Pîr Hüseyin'e sunduğu 743 (1343) tarihli versiyonun nüshaları günümüze ulaşmıştır. Şebânkâreî'nin ölüm tarihine dair bilgi yoksa da Bosworth 759 (1358) yılı dolaylarında vefat ettiğini kaydetmektedir (EI2 [İng.], IX, 158).

Bazı kaynaklarda Câmiʿu'l-ensâb ve Baḥrü'l-ensâb adıyla da anılan Mecmaʿu'l-ensâb fi't-tevârîẖ bir genel tarih olup insanlığın, yıldızların ve tabiatın yaratılış hikâyeleriyle başlar. Eserde İslâm öncesi İran hükümdarları tarihi anlatıldıktan sonra İskender ile eski Yemen ve Irak krallarının ardından İslâmî dönemde özellikle müellifin memleketi Kirman, Hürmüz ve Yezd bölgelerinin yöneticileriyle ilgili önemli bilgiler verilir. Mecmaʿu'l-ensâb, Alp Tegin ile başlayan ve Hüsrev Şah'ın Alâeddin Gūrî tarafından ortadan kaldırılmasına kadar gelen Gazneliler tarihi hakkında ayrıntılı ve orijinal bilgiler içermesi, Gazneliler'in kurucusu Sebük Tegin'in kendi hayatının ilk dönemlerini anlattığı ve oğlu Mahmud'a öğütler verdiği Pendnâme'nin metnini ihtiva eden tek eser olması bakımından büyük önem taşır. Şebânkâreî, Sebük Tegin'in Zâbülistan'da Türkler arasındaki iktâ sisteminin düzenlenmesini anlattığı bölümde özgün açıklamalara yer verir.

Eser, aynı zamanda güney Fars bölgesindeki (Şebânkâre) mahallî hânedanlar hakkında bilgi içeren ilk tarih kitabıdır. Şebânkâreî'nin ölümünden sonra Gıyâseddin b. Ali Feryûmedî, esere Horasan bölgesinin VIII. (XIV.) yüzyıldaki mahallî hânedanları hakkında bir zeyil eklemiştir. Mecmaʿu'l-ensâb Feryûmedî'nin zeyliyle birlikte Âgā Mîr Hâşim-i Muhaddis tarafından neşredilmiştir (Tahran 1363 hş./1984). Eserde yer alan Pendnâme önce M. Nazım tarafından Paris nüshası (Bibliothèque Nationale, Suppl. Persan, nr. 1278) esas alınarak İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmış, daha sonra Erdoğan Merçil, Süleymaniye Kütüphanesi nüshasına (Yenicami, nr. 909) dayanarak eseri Türkçe tercümesiyle beraber neşretmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Rieu, Catalogue, I, 83-84; Browne, LHP, III, 103; Storey, Persian Literature, I, 84-85; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1269-1270; Caʻfer Hamîdî, Târîẖ-i Nigârân, Tahran 1372 hş., s. 243, 285; Ahmed-i Münzevî, Fihristvâre-i Kitâbhâ-yi Fârsî, Tahran 1374 hş., I, 645-646; C. E. Bosworth, "Early Sources for the History of the First Four Ghaznavid Sultans (977-1041)", IQ, VII/1-2 (1963), s. 18-20; a.mlf. - P. Jackson, "S̲h̲abānkāraʾī", EI² (İng.), IX, 158-159; M. Nazım, "The Pand-Nāmah of Subuktigīn", JRAS, 1933, s. 605-628; Erdoğan Merçil, "Sebüktegin'in Pendnâmesi: Tanıtım, Farsça Metin ve Türkçeye Tercümesi", İTED, VI/ 1-2 (1975), s. 203-233; Şehdâd Haydarî, "Mülâhaẓâtî Pîrâmûn-i Mecmaʿu'l-ensâb", Keyhân-ı Endîşe, sy. 32, Kum 1369 hş., s. 190-192.

Rıza kurtuluş

ŞEBBÎR HASAN HAN

(شبّیر حسن خان)

(1898-1982)

Pakistanlı şair.

5 Aralık 1898'de Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletinin Melîhâbâd iline bağlı Kanvalhâr kasabasında doğdu. Babası Nevvâb Muhammed Ahmed Han, dedesi Nevvâb Muhammed Ahmed Han Ahmed ve büyük dedesi Nevvâb Hisâmüddevle Fakīr Muhammed Han'dır. Divan sahibi bir şair olan büyük dedesi "Gûyâ" mahlasını kullanmıştır. Şebbîr Hasan Han daha çok "Cûş" (Djosh) mahlası ile şöhret kazanmıştır. Agra Saint Peter College'da eğitimini tamamlayan ve 1914 yılında Aligarh'taki Senior Cambridge sınavını kazanan Şebbîr Hasan babasının 1916'da vefatı üzerine eğitimini sürdüremedi. Daha sonra Arapça ve Farsça öğrenmeye çalıştı. 1918'de felsefe tahsili için Bengalli ünlü filozof Tagore'un kurduğu Shantiniketan Üniversitesi'ne girdiyse de altı ay sonra yine eğitimini bırakmak zorunda kaldı.

1925'te Haydarâbâd'da Osmaniye Üniversitesi bünyesinde yer alan Dârü't-terceme'nin edebiyat bölümü direktörlüğüne getirilen Şebbîr Hasan aleyhinde yürütülen faaliyetler yüzünden istifa etti. Bazı kaynaklarda Haydarâbâd nizamını eleştiren bir şiirinden dolayı görevine son verilerek sürgüne gönderildiği belirtilir. Şebbîr Hasan, Haydarâbâd'dan ayrılıp Dholpûr'a gitti ve burada Urduca bir dergi çıkardı, ardından derginin merkezini Delhi'ye taşıyarak 1936'dan itibaren Kelîm adıyla yayımını devam ettirdi. Dergide Hindistan'ın bağımsızlığını savunan yazılarıyla ün kazandı ve "şâir-i inkılâb" olarak tanınmaya başlandı. Özgürlük hareketi içinde fiilen yer aldı, başta Nehru olmak üzere hareketin önderleriyle yakın ilişkiler kurdu. 1943-1948 yıllarında Hint film sektöründe müziklerin söz yazarlığını yaptı. 1947'de Hindistan'da İngiliz yönetiminin sona ermesinin ardından 1948-1955 yılları arasında Urduca resmî haftalık edebiyat dergisi

Âc-Kal'ın editörlüğüne getirildi. 1958'de Pakistan'a göç etti. Hindu çoğunluğun baskısıyla Hintçe'nin öne çıkarılıp Urduca'nın

arka plana atılmasına bir tepki olarak Hindistan'dan ayrıldığı ve Nehru'nun çabalarının onu bu kararından vazgeçiremediği söylenmektedir. Karaçi'ye yerleşen Şebbîr Hasan şöhretini Pakistan'da devam ettirdiyse de ikonoklastik ve sosyalist fikirleri hoş karşılanmadı. Urduca'nın gelişmesine katkılarını Encümen-i Terakkî-i Urdû'da sürdürdü. 1972'de İslâmâbâd'a geçti ve 1973'te Millî Eğitim Bakanlığı'nda bir göreve getirildi. Uzun süren bir hastalığın ardından 22 Şubat 1982'de İslâmâbâd'da vefat etti.

Şiirde Azîz Leknevî'nin talebesi olan Şebbîr Hasan dokuz yaşında şiir söylemeye başlamıştır. En iyi gazel şairleri ve Urdu şiirinde modernizm hareketinin mimarları arasında kabul edilmiş, şiirlerinde ümitsizliği ve korkaklığı şiddetle eleştirerek ümide ve kendine güvene vurgu yapmıştır. Temelde romantik bir şair olup âfâkî güzellikten ziyade güzelliğin dış unsurlarına ağırlık vermiştir. Şiirlerinde yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal çalkantılarını canlı bir şekilde yansıtması o devrin olaylarının izini sürmeyi mümkün kılmıştır. “Şâir-i inkılâb” yanında şiirlerindeki coşku ve heyecan dolayısıyla “şâir-i şebâb” ve şiirdeki üstün yeteneği sebebiyle “şâir-i a‘zam” unvanlarını almıştır. Geçimini sağlayabilmek için Hindistan'ın Bombay şehrinde film endüstrisi için birçok şarkı sözü kaleme almış olması bazı edebiyatçılar tarafından eleştirilmesine yol açmıştır (Mahmûd Birelvî, s. 207).

Manzum Eserleri: 1. Rûḥ-i Edeb (Bombay 1920); Naḳş u Nigâr (Delhi 1936); Şuʿle u Şebnem (Delhi 1936); Cünûn u Ḥikmet (rubâîler, Delhi 1937); Fikr ü Neşâṭ (Delhi 1937); Ḥarf u Ḥikâyet (Lahore 1938); Âyât u Naġamât (Lahore 1941); ʿArş u Ferş (Bombay 1941); Râmiş ü Reng (Bombay 1945); Vaḳt ki Âvâz (Bombay 1946); Sünbül ü Selâsîl (Bombay 1947); Seyf ü Sebû (Bombay 1947); Surûd u Ḫurûş (Delhi 1952); Semûm u Sebâ (Karaçi 1955); Ṭulûʿ-i Fikr (Karaçi 1957); Mûcid ü Müfekkir (Leknev, ts. [1962?]); İlhâm u Efkâr (Lahor 1966); Nücûm u Cevâhir (Karaçi 1967); Cûş Melîḥâbâdî Ki Merṣiye (ed. Demîr Ahter Nakvî, Karaçi 1980); Miḥrâb u Mıżrâb (Lahore 1993). Mensur Eserleri: İşârât (Kelîm dergisinde yayımlanan makaleleridir; Delhi 1942; Allahâbâd 2001); Yâdûn ki Berât (otobiyografisidir; Leknev 1972); Maḳālât-ı Cûş (ed. Seher Ensârî,

Karaçi 1982); İntiḫâb-ı Kelâm-ı Cûş (haz. İsmet Melihâbâdî, Leknev 1983). Eserlerinin bir kısmı İntiḫâb-ı Külliyât-ı Cûş adıyla Fazl-ı İmâm (New Delhi 1998) ve tamamı Külliyyât-ı Cûş Melîḥâbâdî adıyla İsmet Melihâbâdî (New Delhi 2007) tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca Hâce Târık Mahmûd (Khwaja Tariq Mahmood) şiirlerinden seçmeleri asıl metinleriyle birlikte İngilizce'ye çevrilmiştir (Selected Poetry of Josh Malihabadi, New Delhi 2007).

BİBLİYOGRAFYA

Serdâr Caʻferî, Teraḳḳī-pesend Edeb, Aligarh 1957, s. 145-166; Seyyid Abdullah, Urdû Edeb: 1857-1966, Lahor 1967, s. 141-143; Ceylânî Kâmrân, "Dîger Şuʿarâʾ", Târîḫ-i Edebiyyât-ı Müselmânân-ı Pâkistân u Hind, Lahor 1972, X, 98-100; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, Delhi 1984, s. 519-522; M. Cemîl Ahmed, Urdû Şâʿirî Par Eyk Naẓar, Karaçi 1985, s. 447-460; Mahmûd Birelvî, Muḫtaṣar Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1985, s. 207-208; Nâhid Kāsımî, Cedîd Urdû Şâʿirî meyn Fitrat-nigârî (1874 sê 2000 tak), Karaçi 2002, s. 261-288; Fermân Fethpûrî, Cûş Melîḥâbâdî aôr Fırâḳ Gûrakhpûrî, Lahor 2006; a.mlf., Cûş Melîḥâbâdî aôr Un kâ Taġazzül, Urdû Şâʿirî aôr Pâkistânî Muʿâşere, Lahor 2007, s. 41-50; Munibur Rahman, "S̲h̲abbīr Ḥasan Khān Djosh", EI² (İng.), IX, 161-162.

Halil Toker

ŞEBÎB b. ŞEYBE

(شبيب بن شيبة)

Ebû Ma‘mer Şebîb b. Şeybe b. Abdillâh b. Amr b. el-Ehtem et-Temîmî el-Minkarî el-Basrî (ö. 170/786 [?])

Özdeyişleriyle tanınan hatip ve ahbâr râvisi.

Basra’da doğdu ve hayatının önemli bir kısmını burada geçirdi. Aslen Necidli olup Benî Temîm’in Sa‘d b. Zeydi Menât kolunun Minkar b. Abîd boyuna mensup bulunan, Câhiliye ve İslâm dönemlerinde şair ve hatip olarak tanınan Amr b. Ehtem (Sinân) el-Minkarî’nin soyundandır. Ünlü hatip ve şair Hâlid b. Safvân ile kardeş çocuklarıdır. Soyundan çok sayıda hatibin yetiştiği (Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 355) büyük dedeleri Sinân el-Ehtem b. Sümeyy’e izâfetle İbnü’l-Ehtem künyesi ve Ehtemî nisbesiyle de anılan bu iki hatip birçok edebî mecliste beraber bulundu, ancak ilişkileri her zaman güzel yürümedi (a.g.e., I, 340). Şebîb b. Şeybe, hayatının Basra’daki döneminde Basra valileri Bilâl b. Ebû Bürde, Süleyman b. Ali ve oğlunu kızıyla evlendirdiği Basra Kadısı Sevvâr b. Abdullah ile münasebet kurdu (Vekî‘, II, 31-32; Hatîb, IX, 276); Mu‘tezile’nin kurucularından Amr b. Ubeyd ile tartışmalara girdi (Hatîb, IX, 277). Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik’in vefatı üzerine II. Velîd’in halife seçildiği 125 (743) yılında hacca giden Şebîb, Mescidi Harâm’da müstakbel Abbâsî halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr ile görüştü, kendisine Abbâsîler’in hilâfete gelmesine ve diğer konulara dair sorular sordu, o da sır olarak kalması şartıyla cevaplar verdi (İbn Abdürabbih, V, 106-110). Mansûr hilâfete gelince Şebîb Basra emniyet teşkilâtının (şurta) başına getirildi (Vekî‘, II, 60). Bu görevi sırasında halkın meseleleriyle ilgilendi ve asalet sahibi bir kimse olarak tanındı. Daha sonra yeni kurulan başşehir Bağdat’a giden Şebîb, Abbâsî sarayında Halife Mansûr ve Mehdî’nin nedimliğini yaptı ve edebiyat meclislerinde itibar gördü (Sa‘leb, II, 481). Burada saray ve çevresiyle yakın ilişki içinde yirmi yıl kadar yaşaması ahbâr ve anekdot alanında kendisine zengin malzeme toplama imkânı sağladı. Ardından Basra’ya dönen Şebîb, Zehebî’ye göre 160’lı yılların sonlarına doğru vefat

etti (Târîḫu'l-İslâm, s. 257). İbn Hacer onun ölüm tarihini 170 (786) (Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 308), İbnü'l-İmâd 162 (778-79) olarak (Şeẕerât, II, 285) kaydeder.

Şebîb b. Şeybe kendi özdeyişlerinin aydın kesimin dilinde dolaştığına şahit olmuştur. Kaynaklarda öğüt, tâziye, genel ahlâkî konular ve diğer bazı hususlarda özlü sözleri aktarılan Şebîb, Câhiz'e göre sözün başından çok sonunun mükemmel olmasına itina gösteren, başka hatiplerin uzun ifadelerle anlattıkları şeyleri birkaç kelimeyle kapsamlı biçimde dile getirme yeteneğine sahip olan biriydi. Yine Câhiz'e göre diğer edip ve hatipler işin başında tekellüften, gereksiz sözlerden kendilerini alamadıkları halde Şebîb baştan itibaren yalın, özlü, tatlı ve zarif bir anlatım üslûbunu yakalamıştır (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 112-113). Her zaman düzgün ve kibar konuşmayı (edep) tavsiye eden Şebîb iyi bir edebin katmerli soyluluktan daha üstün olduğunu söylerdi (Sa'leb, I, 257). Şebîb edebin "adam olma"nın delili, aklın gelişmesinin teminatı, gurbette arkadaş ve meclislerde ödül olduğunu ifade ederek onu elde etmenin gerekliliğini vurgulamıştır (Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 351-352). Öldüğünde ailesine tâziyeye gelen kadı ve hadis râvisi Sâlih b. Beşîr el-Mürrî, "Halifelerin edebiyatçısı, fakirlerin dostu ve gariplerin kardeşi olan Şebîb'e Allah rahmet eylesin" demiştir (a.g.e., I, 113). Şebîb b. Şeybe, İbn Sîrîn, Atâ b. Ebû Rebâh, Muâviye b. Kurre gibi şahsiyetlerden hadis nakletmiş, kendisinden Asmaî, Ebû Muâviye Yezîd b. Zürey', Müslim b. İbrâhim rivayette bulunmuş ve hadis otoritelerince sika kabul edilmiştir (İbn Hibbân, I, 363; Hatîb, IX, 278; İbn Hacer, IV, 308).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 592; a.mlf., el-Beyân ve't-tebyîn, Beyrut 1990, I, 24, 112-113, 340, 351-352, 355; Zübeyr b. Bekkâr, el-Aḫbârü'l-muvaffaḳıyyât (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1392/1972, s. 165, 207; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, I, 285; II, 135; Sa'leb, Mecâlis (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1400/1980, I, 257; II, 413-414, 481; Vekî',

Aḫbâru’l-ḳuḍât, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-asriyye), II, 31-32, 60, 108; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 106-110; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, I, 363; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1995, XX, 404-405; Hasan b. Abdullah el-Askerî, el-Maṣûn fi’l-edeb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Küveyt 1960, s. 112-114, 196; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 139; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 274-278; Zemahşerî, Rebîʿu’l-ebrâr (nşr. Selîm Naîmî), Bağdad 1982, s. 184, 192, 247, 251, 265, 393; Yâkūt, İrşâdü’l-erîb (nşr. D. S. Margoliouth), London 1927, IV, 260; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 161-170, s. 257-259; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 307-308; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), II, 285; Brockelmann, GAL Suppl., I, 105; A. Zekî Safvet, Cemheretü ḫuṭabi’l-ʿArab fî uṣûri’l-ʿArabiyyeti’z-zâhire, Kahire 1381/1962, III, 346; a.mlf., Cemheretü resâʾili’l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), III, 146; S. Leder, “Shabīb b. S̲h̲ayba”, EI[2] (İng.), IX, 163-164.

Musa Yıldız

ŞEBİNKARAHİSAR

Giresun'a bağlı ilçe merkezi.

Doğu Karadeniz bölümünde Giresun dağlarının iç yamaçlarında deniz seviyesinden 1300-1360 m. yükseklikte eğimli bir yüzeyde kurulmuştur. Şehre adını veren kalenin harabeleri doğudaki bazalt bir kayanın üzerinde yer alır. Burası IX ve X. yüzyıllarda Koloneia diye bilinmekteydi; XI. yüzyılda ise Mavrokastron denilmiştir. XII. yüzyılda bu ad hem şehrin hem kalenin diğer adıdır. Dönemin kaynakları ve Selçuklular, Koloneia'nın Ermenice söyleniş biçimi olan Kögoniya / Kögonya'yı kullanmıştır. XVIII. yüzyılda mahallî Rumlar arasında şehir hâlâ Koloneia adıyla anılmaktaydı. Mavrokastron'un Türkçe'si olan Karahisar ismi Türkler tarafından XIV. yüzyılda verilmiştir. Osmanlılar döneminde şap madeni dolayısıyla diğer Karahisarlar'dan ayırt edilmesi için Şapkarahisar veya Şarkîkarahisar (Karahisarışarkî) adları kullanılmıştır. Günümüzdeki Şebinkarahisar ismi XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır.

Yerleşmeyi yönlendirdiği anlaşılan kalenin Romalılar döneminde Pompeius tarafından yaptırıldığı belirtilir; ancak yerleşmenin bundan daha eskiye gittiği ifade edilir. Kale Bizans İmparatoru I. Iustinianos (527-565) tarafından yeniden yaptırılmıştır. Savunma amaçlı bir sığınma yeri özelliği gösteren bu yer Iustinianos zamanında kuzeydoğu sınırlarında önemli bir karakol haline getirilmiştir. Yakınındaki şap madenini ve kuzeye Giresun'a giden maden yolunu kontrol etmektedir. Bu yolun batı kesimindeki pembe renkli kayalarda bulunan şap madeni Eskiçağ'lardan beri dünyanın en kaliteli şapı olarak bilinmekte ve Avrupa'ya ihraç edilmekteydi. Bizans döneminde madenin işletildiğine dair çok az delil vardır. XII. yüzyılda Avrupa'da tekstil endüstrisinin giderek artan şap ihtiyacı büyük ölçüde Anadolu'dan ve özellikle Şebinkarahisar'da çıkarılan şapla karşılanıyordu. Şap ilâç yapımında, altın ve gümüş parlatmakta, boyacılıkta ve dericilikte kullanılıyordu.

Doğu Roma hâkimiyeti döneminde piskoposluk ve idare merkezi yapılan kale ve şehrin uzak ve zor ulaşılır konumda olması burayı bir süre Arap

akınlarından korudu. Fakat 162 (778) yılında Karadeniz yöresine akın yapan Araplar bir süre buraya hâkim oldu. 1068'de Bizans İmparatoru Romanos Diogenes bölgeden geçti ve yöredeki Ermeni varlığı bu sıralarda doğudan gelen göçmenlerle daha da arttı. Şehre Malazgirt zaferinden (1071) kısa bir süre sonra Türkler hâkim oldu. 1106'da bir müddet Gümüşhane hâkimi Gregory'nin elinde kaldı. Osmanlılar'a geçinceye kadar bölge tamamıyla Türk beyliklerinin egemenliğindeydi. Bu dönemde bölge muhtemelen Dânişmendli topraklarına dahil oldu. Dânişmendliler'in 1170'te yıkılışının ardından veya biraz önce Erzurum'daki Saltuklular'ın eline geçti. 598'de (1201-1202) şehre Selçuklular'a tâbi Mengücüklüler hâkim oldu. Selçuklular'ın çöküşü üzerine bir Türkmen beyliği olan Eretnaoğulları'nın idaresine girdi. Timur'un istilâsının ardından 811'de (1408) Gözleroğlu'nun, on yıl sonra Karakoyunlu Türkmenleri'nin, 864'te (1459-60) ise Akkoyunlular'ın eline geçti. Fâtih Sultan Mehmed, Trabzon seferine giderken Şebinkarahisar'a uğradı; kalesini Akkoyunlu Beyi Uzun Hasan'a karşı kazandığı Otlukbeli Savaşı ile 878'de (1473) aldı. Kale kumandanının teslim olması sebebiyle şehrin merkezi hasar görmedi. Şap madeni çıkarmak ve işlemekle meşgul olan civardaki madenci köyleri de Osmanlı yönetimine geçti; maden hazineye devredildi.

Şebinkarahisar, Osmanlı idaresinin ilk dönemlerinde civarındaki nahiyelerin idare merkezi haline geldi ve fethin hemen ardından Fâtih Sultan Mehmed tarafından kasabada bir cami yaptırıldı. Daha sonra klasik Osmanlı idarî taksimatında Karahisarışarkî sancağının yönetim merkezi oldu. Fethedildiğinde yalnızca bir kale ve bir grup gayri müslim nüfustan ibaret küçük bir kasaba görünümünde iken zaman içinde gelişerek XV ve XVI. yüzyıllarda küçük ölçekli bir Anadolu şehri özelliği kazandı. İlk tahrir kayıtlarında Kasaba-ı Kebfuniye / Keygunya adıyla kaydedilen Karahisar'ın müslüman ve gayri müslimlerden meydana gelen heterojen bir nüfus yapısı bulunduğu dikkati çeker. Bu durum kalenin barış yoluyla Osmanlı idaresine geçmiş olduğuna işaret eder. Yetmiş hâne müslüman ve 180 hâne gayri müslimden teşekkül eden kasaba halkı bu dönemde iki ayrı cemaat halinde yaşamaktaydı. Toplam 250 hâneye (yaklaşık 1200-1500 kişi) varan nüfusla bölgedeki en büyük ve en yoğun nüfuslu yerleşim birimiydi. Bu sırada kasabada kadı, serasker, zâim, dizdar, kethüdâ vb.den meydana gelen bir idareci zümre mevcuttu. İdare, din ve eğitim işlerini üstlenen bu kişiler kasabadaki elit tabakayı oluşturmaktaydı. Kasaba halkı

arasında ticaretle uğraşanlar olduğu gibi mum ve boyacılık işleriyle meşgul olanlar da bulunmakta, halkın önemli bir kısmı ziraat alanında çalışmaktaydı. Tahrir kayıtlarına göre XVI. yüzyılın ilk yarısında kasabada seksen dört hâne müslüman, 246 hâne gayri müslim yaşıyordu. Ayrıca on altı hânelik bir cami görevlisi grubu (mülâzimân) mevcuttu. Bu dönemde kale muhafızı sayısı 191'i kale eri olmak üzere 279'du. Toplam 330 hânelik sivil nüfusa yakın bu askerî görevli sayısı Karahisar'ın bölgenin güvenliğini sağlayan bir merkez olma özelliğini ön plana çıkarmaktadır. Bu sırada nüfusun kaledeki askerlerle birlikte yaklaşık 2500 kişiye yükseldiği söylenebilir.

XVI. yüzyılın ortalarına doğru kasabanın büyük değişikliklere sahne olduğu, halkın mahalle taksimatına göre kaydedilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Mahallelerin teşekkülü daha düzenli sosyal hayatın varlığına işaret eder. Bu dönemde müslüman nüfus Bilbân ve Hacı Halim mahallelerinde yaşarken gayri müslim nüfus Suva, Miyâne, Güngörmez, Kilise ve Duka mahallelerinde oturuyordu. Müslüman ve gayri müslim nüfusun bir arada yaşadığı karışık mahalleler de vardı. Hacı Halim mahallesinde kırk dokuz, Bilbân mahallesinde kırk yedi hâneden ibaret müslüman nüfus bulunmaktaydı. Fâtih Sultan Mehmed ve Yahyâ Bey camilerine hizmet eden görevli sayısı otuz üç kişiydi. Bu suretle şehirdeki müslüman nüfus toplam 129 hâneye (yaklaşık 600 kişi) ulaşıyordu. Gayri müslim

mahalleleri nüfus bakımından daha kalabalıktı ve hâne sayısı toplam 344'te ulaşmıştı (yaklaşık 1700 kişi). Müslüman nüfusun üç katına yakın olan bu miktarla gayri müslimler ilk dönemdeki sayıca üstünlüklerini korumaktaydı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında şehirde beliren yerleşim modelinden bu sonuca varmak mümkündür. Bu devirdeki şehir nüfusuna bakıldığında her iki grubun sayıca arttığı görülür. Müslüman mahalleleri olan Hacı Halim ve Bilbân'da yetmiş dokuz ve doksan sekiz hâne bulunmaktaydı. Bu durum gayri müslim mahalleleri için de söz konusudur. Suva'da 124, Miyâne'de altmış dört, Güngörmez'de 104, Kilise'de seksen dokuz ve Duka'da 125 hâne mevcuttu. Nüfusu altmış dokuzdan altmış dörde düşen Miyâne dışında, gayri müslim mahallelerinin bazılarında iki katına varan nüfus artışı kaydedilmişti.

XVI. yüzyıl sonlarında kasaba bölgeyi etkisi altına alan Celâlî ayaklanmaları yüzünden zor günler yaşadı. Bu sırada gerek emniyet gerekse maden işletmeleri sebebiyle sancağa beylerbeyi pâyeli idareciler tayin edildi ve idarî merkez olarak önemi arttı. Kuyucu Murad Paşa burada bir süre kalıp bölgedeki nüfuzlu şahsiyetleri ortadan kaldırdı, ayrıca namlı Celâlî reislerini bozguna uğrattı. Ardından Abaza Paşa da isyanı esnasında nüfuzunu burada kurdu (1032/1623). 1052 (1642) yılında kasabada 761 hâne mevcuttu (yaklaşık 4000 kişi). Bu durum XVI. yüzyıl sonlarına göre nüfusta belirli bir artış olduğunu göstermektedir. Müslümanlar daha öncekilerden farklı adlar taşıyan dört mahalleye (Taş, Bülbül, Orta ve Kızılca) dağılmışken gayri müslimler tek bir mahallede (Bağ mahallesi) yaşamaktaydı. 1647'de Şebinkarahisar'dan geçen Evliya Çelebi kale içerisinde yetmiş ev, şehirde dokuz mahalle ve 1600 ev bulunduğunu belirtir. Ev sayısının o sıradaki gerçek durumu yansıttığı şüphelidir. XVIII. yüzyılda durumunu koruduğu anlaşılan şehirde A. D. Mordtmann'a göre bahçe içinde 2000 kadar ahşap ev bulunmaktadır. Bu tarihlerde Şebinkarahisar'ın nüfusunun 10.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. 1888-1899 yıllarında merkez kazanın nüfusu Cuinet'e göre toplam 11.700 idi. Bunun 2750'sini Ermeniler, 1650'sini Rumlar, geriye kalan 4400'ünü Türkler teşkil ediyordu. Aynı kaynakta şehirdeki evlerin toprak örtülü ve birbirine çok yakın inşa edildiği, dolayısıyla yangın ve depremlerle harap olan şehrin kuzeydoğusunda yeni mahallelerin kurulmaya başlandığı belirtilir. I. Dünya Savaşı esnasında Ruslar'ın Kelkit vadisine kadar gelmesiyle bölgedeki nüfusun büyük bir kısmı Anadolu'nun diğer bölgelerine göç etti. Nüfusu azalan bölge savaş sonunda fazla bir gelişme gösteremedi.

Şebinkarahisar'ın merkezi olduğu idarî birim 1485'te on dört nahiyeden meydana geliyordu (Emlak, Kösi, Alucra ve Tuzeri, Menteşe, Güdül, Gazevit, Gezender, Mindavel, Kovana, Serin, Menkufe, Eliği, Suşehri ve Akşehirâbâd). İdarî bakımdan bu dönemdeki belirsizlik XVI. yüzyılın ilk yarısında ortadan kalktı. 1515'te Kemah Kalesi'nin fethinden sonra Karahisarışarkî ve Bayburt sancaklarının idaresi Bıyıklı Mehmed Paşa'ya verildi ve kendisi sınır muhafazasıyla görevlendirildi. Ardından müstakil sancak haline getirildi ve Erzurum beylerbeyiliğine bağlandı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Karahisarışarkî sancağı, merkez kaza dışında Koyulhisar ve Canikibayramlı adıyla anılan İskefsir, Bayramlu (Ordu) ve Bazarsuyu

(Bulancak) kazalarından meydana geliyordu. XVII. yüzyılda bölge için Karahisar-ı Hasan-ı Dırazi adı da kullanıldı. Bu ad buranın daha önce Akkoyunlular'a ait olmasından kaynaklanmaktadır. XVII. yüzyılın başlarında Karahisarışarkî kazasına on altı nahiye bağlıydı, şap madeni işleyen köyler ise "kurâ-yı şaphâne" ismiyle bir grup oluşturmuştu. Koyulhisar ve Canikibayramlı'nın sancağa bağlılığı sürüyordu. Madenler dolayısıyla sancak dar bir koridor halinde Ordu-Bulancak kesiminden denize ulaşıyor, böylece nakliyat için belirli bir avantaj sağlanıyordu. Sancak XIX. yüzyıla kadar bu durumunu korudu. Bu dönemde dört kaza halinde Sivas vilâyetine (1869), bir ara Trabzon vilâyetine bağlandı. 1914'te bağımsız sancak statüsündeydi; merkez Alucra, Koyulhisar, Mesudiye ve Suşehri kazalarından meydana geliyordu.

I. Dünya Savaşı döneminde kasaba Ermeni isyanına sahne oldu. 15 Haziran 1915'te başlayan isyan yirmi beş gün sürdü. Bu sırada müslüman mahalleleri tahrip edildi, 500 kişilik silâhlı bir Ermeni grubu sivil Ermeniler'le birlikte kaleye kapandı. Silâhlı milisler kaçmayı başardı, siviller ise teslim oldu ve tehcire tâbi tutuldu. Ayrıca mübadele sırasında Rum nüfusu da buradan ayrıldı. Şebinkarahisar'ın tabiat şartlarından kaynaklanan yetersiz ulaşım imkânları, civar bölgelere âdeta kapalı olması ve bölgedeki doğal geçim kaynaklarının azlığı giderek daha fazla oranda iç göçe yol açtı. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Anadolu'nun çeşitli yerlerine muhacirler yerleştirilirken Şebinkarahisar'a da iskân yapıldı. Fakat yerleştirilenlerin sınırlı sayıda olması şehrin nüfus yapısını fazlaca etkilemedi. Şebinkarahisar'ın Cumhuriyet döneminin başlarında vilâyet olduğu yıllarda 1927 nüfus sayımına göre vilâyet merkezinin nüfusu 7091 idi.

24 Ekim 1924'te Atatürk'ün ziyaret ettiği Şebinkarahisar günümüzde on dört mahalleden oluşan bir yerleşim birimidir. Bu mahallelerden beşi (Bülbül, Fatih, Kızılca, Müftü ve Taş) şehrin merkezindedir. Kalan dokuz mahalle şehrin uzağında kurulmuş, âdeta köy özelliğini gösteren yerleşim birimleridir (Kavaklar, Kırkgöz, Biroğul, İkioğul, Avutmuş, Kütküt, Tamzara, Akbudak ve Çiftlik). Bugün ilçe merkezinin nüfusu 13.698'dir (2007). Bunun % 55'i

tarım dışı sektörde çalışmaktadır. Başlıca tarihî eserleri arasında Avutmuş mahallesinde Fahreddin Behram Şah Camii (XII-XIII. yüzyıl), Taşmescid (XIV. yüzyıl), Fâtih Camii (XV. yüzyıl), Kurşunlu Cami (1586) ve Taş Hanlar (XVII. yüzyıl) sayılabilir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında müstakil vilâyet merkezi konumunu koruyan şehir 1933'te vilâyet merkezi statüsünden çıkarıldı ve Giresun vilâyetine bağlı bir kaza merkezi haline getirildi. Kazalarından Suşehri ve Koyulhisar Sivas'a, Alucra Giresun'a, Mesudiye Ordu'ya bağlandı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 370; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 488; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 541-542; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 384; Cuinet, I, 773-797; Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VII: Karahisar-ı Şarkî Sancağı Mufassal Avârız Defteri (1642-43 Tarihli) (haz. Mehmet Öz - Fatma Acun), Ankara 2008, s. 4-14; Hasan Tahsin Okutan, Şebinkarahisar ve Civarı: Coğrafya, Tarih, Kültür, Folklor, Giresun 1949; A. Bryer - D. Winfield, The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos, Washington 1985, s. 147 vd.; Haşim Karpuz, "Şebinkarahisar'da Türk Devri Yapıları", Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (13-17 Ekim 1986), Samsun 1988, s. 325-334; a.mlf., Şebinkarahisar, Ankara 1989; İsmet Miroğlu, Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566), Ankara 1990, tür.yer.; Fatma Acun, "15. ve 16. Yüzyıllarda Şebinkarahisar ve Civarında Yerleşim Modelleri", Giresun Tarihi Sempozyumu (24-25 Mayıs 1996), Bildiriler, İstanbul 1997, s. 137-161; a.mlf., Karahisar-ı Şarkî ve Koyluhisar Kazaları Örneğinde Osmanlı Taşra İdaresi, Ankara 2006; a.mlf., "Ottoman Administrative Priorities: Two Case Studies of Giresun and Karahisar-ı Şarkî", Ar.Ott., sy. 17 (1999), s. 13-34; a.mlf., "Osmanlı Döneminde Anadolu Şehirlerinin Gelişmesinde Devletin Rolü: Karahisar Örneği", TTK Belleten, LXX/242 (2001), s. 161-192; Şebinkarahisar I. Tarih ve Kültür Sempozyumu (30 Haziran - 1 Temmuz 2000), Bildiriler (ed. Ali Çelik), İstanbul 2000; Bilge Umar, Karadeniz Kapadokia'sı ve (Pontos), Bir Tarihsel Coğrafya Araştırması ve

Gezi Rehberi, İstanbul 2000, s. 182-185; B. Darkot, “Karahisar”, İA, VI, 280-282.

Fatma Acun

ŞEBRÂMELLİSÎ

(الشبراملّسي)

Ebü’z-Ziyâ Nûruddîn Alî b. Alî eş-Şebrâmellisî el-Kāhirî (ö. 1087/1676)

Şâfiî fakihi.

997 veya 998 (1590) yılında Mısır’ın Garbiye vilâyetinde Şebrâmellis’te (Şübrâmillis) doğdu. Üç yaşında iken yakalandığı çiçek hastalığı yüzünden gözlerini kaybetti. Buna rağmen Kur’an’ı ezberledi. 1008’de (1599) babasıyla gittiği Kahire’de Şeyhülkurrâ Abdurrahman b. Şehâde el-Yemenî’den eş-Şâṭıbiyyye ve et-Teysîr tarikiyle kırâat-i seb‘a üzere ve tekrar eş-Şâṭıbiyye tarikiyle kırâat-i aşereye göre Kur’an’ı baştan sona kadar okudu. Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, Nûreddin ez-Zeyyâdî, Sâlim b. Hasan eş-Şebşîrî, Nûreddin el-Halebî, Fahreddin eş-Şenevânî, Süleyman el-Bâbilî, Şehâbeddin el-Guneymî, Ali el-Üchûrî, Şehâbeddin Ahmed b. Halîl es-Sübkî ve İbrâhim el-Lekānî gibi âlimlerden çeşitli alanlarda dersler alıp çok yönlü yetişti; Şâfiî fıkhı, usûl-i fıkıh, tarih ve kıraat alanlarında otorite haline geldi. Öğrenim gördüğü Ezher’de ders verdi. Zeynelâbidîn b. Muhyiddin el-Ensârî, Şerefeddin b. Zeynelâbidîn el-Ensârî, Muhammed el-Buhûtî, Abdurrahman el-Mahallî, Abdülkādir el-Bağdâdî, Kûrânî, İbnü’l-İmâd, İbrâhim b. Muhammed el-Birmâvî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, Ebû Sâlim el-Ayyâşî, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Abdülganî en-Nâblusî ve Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî gibi şahsiyetlere hocalık yaptı. 18 Şevval 1087’de (24 Aralık 1676) vefat etti. Şebrâmellisî’nin genellikle hâşiye mahiyetinde yazdığı pek çok eserden bir kısmı kaybolmuştur.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Nihâyeti’l-muḥtâc. Şemseddin er-Remlî’nin Nihâyetü’l-muḥtâc ilâ şerḥi’l-Minhâc adlı eserinin hâşiyesidir (I-VIII, Bulak 1292; Kahire 1286, 1304, 1357, 1389/1969, 1404/1984). 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Varaḳāt. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin fıkıh usulüne dair el-Varaḳāt adlı eseri için Celâleddin el-Mahallî’nin kaleme aldığı şerhe İbn Kāsım el-Abbâdî tarafından yazılan Şerḥu’l-Varaḳāt’ın hâşiyesidir

(yazmaları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 2132). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi İbni’l-Ḳāsım. Ebû Şücâʻ el-İsfahânî’nin Şâfiî fıkhına dair el-Muḫtaṣar (et-Taḳrîb, Ġāyetü’l-iḫtiṣâr) adlı kitabına İbn Kāsım el-Gazzî tarafından yazılan Fetḥu’l-ḳarîbi’l-mücîb fî şerḥi el-fâẓi’t-Taḳrîb (el-Ḳavlü’l-muḫtâr fî şerḥi Ġāyeti’l-iḫtiṣâr) adlı şerhin hâşiyesidir (yazma nüshaları için bk. a.g.e., II, 1262). 4. Ḥâşiye ʿalâ Eşrefi’l-vesâʾil. İbn Hacer el-Heytemî’nin Tirmizî’nin eş-Şemâʾilü’n-nebeviyye’si için kaleme aldığı Eşrefü’l-vesâʾil ilâ fehmi’ş-Şemâʾil adlı şerhin hâşiyesidir (yazmaları için bk. a.g.e., II, 1107). 5. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Muḳaddimeti’l-Cezeriyye. İbnü’l-Cezerî’nin Muḳaddime fi’t-tecvîd (el-Muḳaddimetü’l-Cezeriyye) adlı eseri üzerine Zekeriyyâ el-Ensârî’nin yazdığı ed-Deḳāʾiḳu’l-muḥkeme fî Şerhi’l-Muḳaddime

adlı şerhin hâşiyesidir (yazmaları için bk. a.g.e., II, 747). 6. Ḥâşiye ʿale’l-Mevâhibi’l-ledünniyye (Teysîrü’l-meṭâlibi’s-seniyye bi-keşfi esrâri’l-Mevâhibi’l-ledünniyye). Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî’nin Hz. Peygamber’in hayatına ve şahsiyetine dair kaleme aldığı eserin hâşiyesidir (yazmaları için bk. Karatay, III, 272-274; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1972). Bazı kaynaklarda bu eser şerh olarak da anılmaktadır. 7. Ḥâşiye ʿalâ Tuḥfeti’l-muḥtâc. İbn Hacer el-Heytemî’nin fıkıhla ilgili eserinin hâşiyesidir (yazmaları için bk. a.g.e., III, 1923).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1897; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, II, 199, 203, 223, 287, 358, 406; III, 174-177; Kādirî, Neşrü’l-mes̱ânî, II, 219; Brockelmann, GAL, II, 420; Suppl., I, 681; II, 443; Îżâḥu’l-meknûn, II, 54, 543, 704; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 761; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 200-201; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 272-274; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, II, 763; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 357-358; Hüseyin b. Kāsım b. M. en-Nuaymî - Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, VI, 241; Abdulah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 747, 1107, 1262; III, 1923, 1972, 2132; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara

2006, s. 227; a.mlf. - Fuâd ez-Zâkirî, “Şebrâmellisî”, Mv.AU, XIV, 176-179.

Abdullah Kahraman

ŞEBRÂVÎ

(الشبراوي)

Abdullāh b. Muhammed b. Âmir eş-Şebrâvî el-Ezherî (ö. 1171/1758)

Ezher şeyhlerinden, âlim, şair ve edebiyatçı.

1091 (1680) yılında Kahire’de doğdu. İlim ehli saygın bir aileye mensuptur. Dedesinin doğum yeri olan Menûfiye vilâyetindeki Şebrâ köyünden dolayı Şebrâvî nisbesiyle anılır. Zebîdî’nin bu şekilde kaydettiği yerin adını Muhammed Remzî, Şübrâ diye zikretmekte ve bazı kaynaklarda nisbesi Şübrâvî olarak da geçmektedir. İlk öğrenimini dedesinden ve babasından aldı. Hocalarının isimlerini sıralayıp her biri hakkında bilgi verdiği Fehrese adlı eserinde belirttiğine göre henüz on yaşında iken Ezher şeyhi Muhammed b. Abdullah el-Haraşî’den hadis okuyup Kütüb-i Sitte icâzeti aldı. Diğer âlimlerden hadis, fıkıh, kelâm, usul, mantık ve edebiyat dersleri gördü. Aynı eserde verdiği bilgilerden hocaları arasında en çok Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Huleyfî’den faydalandığı anlaşılmaktadır. Ezher şeyhi ve Mâlikî âlimi İbrâhim b. Mûsâ el-Feyyûmî vefat edince onun yerine Şebrâvî getirildi (1137/17-25), böylece bu mevki Mâlikîler’den Şâfiîler’e geçmiş oldu (Cebertî, I, 296). Şebrâvî’nin o dönemdeki en büyük Şâfiî âlimleri arasında yer aldığı, cömertliğiyle tanındığı ve değerli kitapları toplamaya düşkün olduğu bildirilmektedir. Vezir Ahmed Paşa Mısır valiliğine geldikten kısa bir müddet sonra Şebrâvî ile arasında samimi bir münasebet gelişti. Şebrâvî her cuma valinin yanına giderek kendisiyle görüşür, vali de onun hutbelerini dinlerdi. Şebrâvî’den ders alanlar arasında kendisinin takdirle andığı (Fehrese, s. 91) Mısır Valisi Köprülü Abdullah Paşa ile Ömer b. Ali b. Yahyâ et-Tahlâvî, Ali b. Şemseddin el-Hudarî, Ahmed el-Arûsî, Şeyh ez-Zemzemî el-Mekkî gibi isimler zikredilmektedir. 6 Zilhicce 1171’de (11 Ağustos 1758) Kahire’de vefat eden Şebrâvî, Ezher Camii’nde kılınan cenaze namazının ardından Mücâvirîn Kabristanı’na defnedildi. Abdurrahman el-Cebertî, Şebrâvî’nin özellikle Ezher şeyhi olduktan sonra yürüttüğü öğretim ve telif çalışmalarındaki başarıları sayesinde halk, ulemâ ve yönetici kadro nezdinde büyük itibar ve nüfuz

kazandığını, onun yönetimi sırasında Ezher öğrencilerinin davranışlarına tam bir disiplinin hâkim olduğunu kaydeder (ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 297).

Eserleri. 1. Kitâbü'l-İtḥâf bi-ḥubbi'l-eşrâf. Sekiz bölümden oluşan, müellifin kendisine ve bazı Ehl-i beyt mensuplarıyla başka şairlere ait manzumelerle zenginleştirilen eserde Ehl-i beyt'in kısaca hayatları ve faziletleri hakkında bilgi verilmekte, sahâbîlerin Ehl-i beyt'e saygı duyduğu anlatılmakta, bu arada âyet ve hadislere de yer verilerek Ehl-i beyt'i sevmenin önemi vurgulanmaktadır. Ardından Kerbelâ Vak'ası, Yezîd'e lânet okumanın hükmü ve Hz. Hüseyin'in başının defnedildiği yerle ilgili görüşler üzerinde durulmaktadır. Kitabın çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1316 [bu baskının kenarında Abdülkāhir el-Fâkihî'nin Ḥüsnü't-tevessül fî âdâbi ziyâreti efḍali'r-rusül ve Celâleddin es-Süyûtî'nin Kitâbü İḥyâʾi'l-meyt bi-feḍâʾili Ehli'l-beyt adlı eserleri de bulunmaktadır], 1317, 1318; Kum, ts.). 2. ʿUnvânü'l-beyân ve büstânü'l-ez̠hân ve mecmûʿu neṣâʾiḥ fi'l-ḥikem. Mensur ve manzum sözlerden derlenen bir ahlâk ve nasihat kitabı olup Maarif Nezâreti tarafından okullarda okutulmak üzere 1290'da (1873) Matbaa-i Âmire'de basılmış, eserin başka baskıları da yapılmıştır (Kahire 1251, 1275, 1282, 1287, 1300, 1305, 1317; Bağdat 1257). 3. Şerḥu'ṣ-ṣadr bi-ġazveti Bedr. Müellif, 1164 (1751) yılında Vali Abdullah Paşa'nın isteği üzerine yazdığı eserin ilk şeklinde Bedir Gazvesi'ne katılan sahâbîler hakkında bilgi vermiş ve menkıbelerini anlatmış, daha sonra esere Mısır'ın tarihine dair mâlûmat ve Ali Paşa dönemine kadar Mısır valiliği yapanlarla ilgili kısa bilgiler eklemiştir (Kahire 1297, 1303, 1305). 4. Fehresetü ʿAbdillâh eş-Şebrâvî. Şebrâvî, yine Köprülü Abdullah Paşa'nın talebi üzerine eseri 1142 (1729-30) yılında kaleme aldığını belirttikten sonra kendisinin ve on hocasının hangi âlimlerden hangi kitapları okuduğunu anlatmakta, hâtimede birçok Mısırlı âlimin vefat tarihini sıralamakta ve bazıları hakkında bilgi vermektedir. Muhammed ez-Zâhî, Paris Millî Kütüphanesi'nde bulunan 2120 numaralı mecmua içindeki yazmasına dayanarak eseri el-Mevrid'de yayımlamıştır (bk. bibl.). 5. Menâʾiḥu'l-elṭâf fî medâʾiḥi'l-eşrâf (Dîvân) (Bulak 1282, 1302, 1306, 1314). 6. Ḥamlü zecel (Bulak 1290). 7. el-Manẓûmetü'ş-Şebrâviyye fi'n-naḥv. Bir ders kitabı olup çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1276, 1296, 1297, 1303, 1314, 1323). Eser Muhammed b. Muhammed b. Mansûr, Süleyman b. Ahmed, Ömer b. Ali et-Tahlâvî el-Mâlikî ve Abdülkādir b. Muhammed el-Meccâvî tarafından şerhedilmiştir

(Brockelmann, GAL Suppl., II, 391). ed-Dürerü'n-naḥviyye ʿale'l-Manẓûmeti'ş-Şebrâviyye başlığını taşıyan son şerh basılmıştır (Cezayir, ts.). 8. ʿArûsü'l-âdâb ve ferḥatü'l-elbâb. Ahlâkı güzelleştirmenin yolları, bazı şairlerin hal tercümeleri ve şiirlerinden örneklerle cömertlik, dostluk gibi konuları içermektedir (Zeydân, III, 289). Şebrâvî'nin diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu'ş-Şebrâvî ʿale'r-Risâleti'l-vażʿiyye (Adudüddin el-Îcî'nin mantığa dair kısa risâlesinin şerhidir; bk. Îżâḥu'l-meknûn, I, 566; Habeşî, II, 984), el-ʿİḳdü'l-ferîd fi'stinbâṭi'l-ḥaḳāʾiḳ min kelimâti't-tevḥîd, el-İstiġās̱etü'ş-Şebrâviyye, Telḫîṣü'l-ʿaḳīde, Naẓmü esmâʾi buḥûr (ebḥur)i'ş-şiʿr ve eczâʾihâ, el-Menhelü'l-mevrûd fî şerḥi Ḳaṣîdeti İbn Mesʿûd, Nüzhetü'l-ebṣâr fî reḳāʾiḳi'l-eşʿâr (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 362-363; Suppl., II, 391).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "şbr" md.; Şebrâvî, Fehrese (nşr. Muhammed ez-Zâhî, el-Mevrid içinde), XI/4, Bağdad 1403/1982, s. 89-112; Murâdî, Silkü'd-dürer, III, 107; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 275-278, 295-297, 338; Serkîs, Muʿcem, I, 1098-1099; Brockelmann, GAL, II, 362-363; Suppl., II, 288, 390-391;

Îżâḥu'l-meknûn, I, 566; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 274; M. Abdullah İnân, Târîḫu'l-Câmiʿi'l-Ezher, Kahire 1378/1958, s. 145; Muhammed Remzî, el-Ḳāmûsü'l-coġrâfî li'l-bilâdi'l-Mıṣriyye, Kahire 1958, III, 219; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, s. 1065-1066; C. Zeydân, Âdâb, III, 289-290; Muhyiddin et-Tu'mî, en-Nûrü'l-ebher fî ṭabaḳāti şüyûḫi'l-Câmiʿi'l-Ezher, Beyrut 1412/1992, s. 81; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 358-359; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 984; III, 1889; Muhammed el-Kādirî - Muhammed Melşûş, Fihrisü'l-maṭbûʿâti'l-ḥaceriyye el-Maġribiyye, Dârülbeyzâ 2004, s. 136; M. Abdülalîm Hüseyin, "eş-Şeyḫu'l-İmâm ʿAbdullah eş-Şebrâvî", el-Ezherü'ş-şerîf fî ʿîdihi'l-elfî, Kahire, ts. (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb), s. 241; Abdülmün'im el-Hafâcî - Ali Ali Subh, el-Ḥareketü'l-ʿilmiyye fi'l-Ezher fi'l-ḳarneyni't-tâsiʿ ʿaşer ve'l-ʿişrîn, Kahire 2007, s. 108-123.

Mustafa Çağrıcı

ŞEBSAFÂ KADIN KÜLLİYESİ

İstanbul’da XVIII. yüzyıl sonlarında inşa edilen külliye.

Unkapanı’nda Atatürk Bulvarı üzerinde yer almaktadır. I. Abdülhamid’in kadınlarından Fatma Şebsafâ Hatun tarafından oğlu Şehzade Mehmed’in anısına 1202 (1788) yılında yaptırılan külliye cami, sıbyan mektebi, dükkânlar ve iki çeşmeden oluşmaktadır. İnşa edildiği dönemde bir set üstünde yer alan cami zaman içinde cadde kotunun yükselmesiyle alçakta kalmıştır. Arazinin eğimine uygun biçimde kademelendirilen avlu duvarındaki iki girişten Atatürk Bulvarı üzerindeki mermer anıtsal kapı yuvarlak kemerli olup birer pilastır ve sütunla şekillenmiş, silmelerle profillendirilmiştir. Hacıkadın caddesi üzerindeki yuvarlak taş kemerli diğer kapı ise kotun yükselmesi sonucu gömülmüştür. Buradan birkaç basamakla içinde küçük bir hazîrenin bulunduğu avluya ulaşılır.

Yüksek bir mahzenin üstünde yer almasından dolayı girişin çift yönlü merdivenle sağlandığı cami barok üslûplu olup taş ve tuğla malzemeyle inşa edilmiştir. Volütlü başlıklara sahip beş mermer sütunla doğu yönünde bir pâyenin taşıdığı yuvarlak tuğla kemerler son cemaat yerini biçimlendirir. Taşıyıcı sistemin batı yönünde duvara gömülü bir sütuna bağlanarak devam etmesine rağmen doğu duvarı masiftir. Bu beş gözlü açıklık günümüzde cam ve madenî malzemeyle kapatılmıştır. Orta akstaki silmelerle profillendirilen kemerli açıklıktan son cemaat yerine geçiş sağlanır. Bu bölümün üstündeki kat hünkâr mahfili şeklinde değerlendirilmiştir. Yapı, son cemaat yerinin bir bütün olarak algılanmasını sağlayan bu mimari tasarımın ilk örneklerindendir. Mahfil mekânının ön cephesi dikdörtgen formlu, taş söveli, alternatif tuğla ve taş kemerli beş pencereyle şekillenmiş, aynı karakterdeki tuğla kemerli birer pencere ile yan cepheler değerlendirilmiştir. Yapının üst örtüsünü oluşturan tromplu kubbe sekizgen kaideye oturan on altı pencereli dairevî kasnak üzerinde yükselir. Sekizgen kaidenin tromplar arasında kalan yüzeylerine yuvarlak tuğla kemer içerisine alınan ikiz pencereler açılmış, köşelere yuvarlak formlu, kubbeli birer ağırlık kulesi yerleştirilmiştir. Yapının zemin katında kullanılan kesme taş malzeme mahfil katından başlayarak yerini taş-tuğla almaşık örgüye

bırakmış, mihrap cephesinde mahzene girişin sağlandığı bodrum katı taştan kaba yontu olarak ele alınmıştır. Yapıya ait eski fotoğraflar, almaşık örgünün kullanıldığı mahfil katından başlayan üst bölümün sıvalı olduğunu, ayrıca tromplar arasındaki yüzeyleri hareketlendiren ikiz pencerelerin bulunmadığını ortaya koymaktadır.

Caminin cepheleri farklı malzeme kullanımı, açılan çok sayıda pencere ve yüzeyleri bölümlendiren silmelerle hareketlendirilmiştir. Aynı özellikteki doğu ve batı cepheleri biri mahzen katının bitiminde, diğeri mahfil katının başlangıcında olmak üzere iki silmeyle üç bölüme ayrılmıştır. Mahzen katı bu cephelerde üçer küçük pencereyle dışa açılır. Bu katın üzerindeki bölüm dikdörtgen formlu, şebekeli, taş söveli ve kemerlidir; en üst bölümde ise tuğla kemerli, taş dışlıklı dörder pencere bulunmaktadır. Köşelerde birer pilastırın sınırlandırdığı, üç silmeyle dört bölüme ayrılan mihrap cephesinin en alt bölümü, mahzenin kapısı ve iki yanda birer penceresi olmak üzere tuğla kemerli ve şebekeli üç açıklıkla değerlendirilmiştir. Bu katın üzerinde mihrap nişinin çıkıntılı biçimde ele alındığı iki bölümden üstteki, nişin iki yanına yerleştirilen dikdörtgen formlu, şebekeli, hafifletme kemerli birer pencereyle şekillenmiştir. Son bölümü ise mihrap üstündeki tuğladan yuvarlak bir pencereyle iki yana yerleştirilen tuğla kemerli, taş dışlıklı birer pencere oluşturur.

Harime giriş son cemaat duvarının ortasında yer alan mermer söveli, yuvarlak kemerli kapıyla sağlanmakta olup silmelerle profillendirilen kemerin kilit noktasına akant yaprağı, üzerine ise inşa kitâbesi yerleştirilmiştir. İki yanı simetrik biçimde dikdörtgen formlu, şebekeli birer pencere ve mihrap nişiyle değerlendirilen son cemaat yerinde eksendeki kapı ile harime geçilir. İçeride iki yanda birer sekiyle yükseltilmiş müezzin mahfili yer alır. Mahfilin sağındaki kemerli kapıdan basamaklarla hünkâr mahfiline ulaşılır. Üç aynalı tonoz ve üç kubbeli üst örtü, profilli başlıklara sahip dört mermer sütun tarafından taşınan kemerlere oturmakta, doğu duvarında bir nişin yer aldığı mahfil harime üç kemerle açılmaktadır. Harim, mermer söveli alt pencerelerle son devirlerde vitrayla renklendirilen üst pencerelerden sızan ışıkla aydınlık bir görünüme sahiptir. Mekânı değerlendiren bitkisel kalem işi süsleme ve yazılar son döneme ait olup barok üslûba özgü orijinal kompozisyonu yansıtmamaktadır. Birer pilastırın sınırlandırdığı mihrabın alınlığı profillendirilmiş, yuvarlak formlu nişi

perde motifiyle değerlendirilmiştir. Dört sütun üzerine oturan çokgen külâhlı ahşap minber yenidir. Mermer işçiliği ve süslemesi mihraba benzeyen vaaz kürsüsü doğu duvarı üzerinde yer almaktadır. Kuzeybatı yönündeki taş minarenin yüksek kürsüyü takip eden kısa pabuçluk üzerinde uzanan sade gövdesi şerefe altında görülen kalın dişli bezemeyle hareketlenir. Şerefe korkuluğu çizgisel

motifli minare boğumlu bir külâhla nihayetlenir.

Caminin kuzeydoğu yönünde bulunan sıbyan mektebi fevkanî olarak inşa edilmekle beraber günümüzde cadde seviyesindedir. Mektepte kız ve erkek çocukların öğrenim gördüğü 1220 (1805) tarihli vakfiyede belirtilmektedir. Tonoz örtülü yapı kesme taş duvar üzerine taş-tuğla almaşık örgülü olup dikdörtgen planının köşeleri pahlanmıştır. Giriş bölümünün dershane mekânından daha alçak tonozlu ele alınması yapıya kademeli bir görünüm kazandırmış, basık kemerli kapıyla sağlanan giriş batı yönüne yerleştirilmiştir. Mektebin bu yöndeki cephesi tuğla dolgulu hafifletme kemerlerine sahip taş söveli, şebekeli üç dikdörtgen pencere ve iki yuvarlak tuğla pencereyle biçimlenmiş, aynı özellikteki doğu cephesinin soluna ise farklı boyutta dikdörtgen formlu iki pencere açılmıştır. Yapının cadde üzerindeki kuzey cephesinde iki ve cephenin pahlı köşelerinde birer adet olmak üzere dört dikdörtgen açıklıklı pencere diğerleriyle aynı karakterdedir; cepheye bir de kuş evi yerleştirilmiştir. Sağ tarafına helâ yerleştirilen girişin önüne sundurmalı bir birim eklenmiştir. Uzun yıllar farklı kurumlara hizmet eden mektep binası günümüzde meşruta olarak kullanılmaktadır. Sıbyan mektebinin alt kısmı dükkânlarla değerlendirilmiş, cadde kotu 1941'de ve 1956'da iki defa yükseldiğinden dükkânlardan günümüze yalnızca doğu cephesindekiler ulaşabilmiştir. Tonozlu bu mekânlar yuvarlak kemerli kapılarının iki yanında yer alan birer pencereyle dışa açılır. Külliyenin Atatürk Bulvarı üzerindeki yüksek avlu kapısının iki yanında mermer birer çeşme yer alır. Tekne ve lüleleri kayıp olan çeşmelere ait teknelerin yerinde günümüzde masif mermer bloklar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Çetin Alp Perçin, İstanbul'daki Barok Camiler (mezuniyet tezi, 1952), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 45-46; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 71-72; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1964, s. 106; Güneş Ercan, İstanbul'daki Sıbyan Mektepleri (mezuniyet tezi, 1967), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi, s. 59; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968, s. 95; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 414; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975, s. 77; Serim Denel, Batılılaşma Sürecinde İstanbul'da Tasarım ve Dış Mekanlarda Değişim ve Nedenleri, Ankara 1982, s. 24; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 412; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 189-190; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1994, s. 360; Turgut Kut, "İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika", İstanbul Armağanı: Gündelik Hayatın Renkleri (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1997, III, 347-373; Betül Bakır, "XVIII. Yüzyılda Türk Baroku Camiler", Osmanlı, Ankara 1999, X, 265-275; Sedat Kumbaracılar, "İlk Kız Okullarımız Nasıl Kuruldu?", Hayat Tarih Mecmuası, V/52 (4) (1969), s. 77-78; Yasemin Suner, "Şebsafa Kadın Camii ve Sıbyan Mektebi", DBİst.A, VII, 141-142.

Tuğba Erzincan

ŞEBTÛN

(شبطون)

Ebû Abdillâh Ziyâd b. Abdirrahmân b. Ziyâd b. Abdirrahmân b. Züheyr el-Lahmî (ö. 193/808-809 [?])

İmam Mâlik'in öğrencilerinden, Endülüslü fakih.

Endülüs'te pek çok âlim yetiştiren Filistin kökenli Benî Ziyâd el-Kurtubiyyûn ailesinden olup sahâbeden Hâtıb b. Ebû Beltea'nın soyundandır. Dedesi Ziyâd, Endülüs'ün fethi sırasında Reyye (Rayyo) bölgesinin (bugün Malaga) Cartama şehrine yerleşti (İbn Hazm, s. 423; Taha, s. 147). Babası Abdurrahman, Kurtuba'ya (Cordoba) taşındı ve Şebtûn orada doğdu. Şebtûn (Tâcü'l-ʿarûs, "şbṭ" md.) ya da Şebetûn (Safedî, XV, 16; İbn Hacer el-Askalânî, I, 395) şeklinde okunan lakabı muhtemelen Filistin'de dedelerinin yaşadığı köyün adından gelmektedir (Filistin, Lübnan ve Suriye'de yer adı olarak kullanılan Şebtîn, Şibtîn ya da Şebtûn için bk. Hasan Niʿmet, s. 79, 313; Lûbânî, s. 145; Şihâbî, s. 203; krş. EI² [İng.], IX, 165).

Ailenin Kurtuba kolunun atası ve ilme yönelen ilk üyesi olan Şebtûn, Şam bölgesinden gelip Endülüs'e yerleşen ve aynı zamanda kayınpederi olan Muâviye b. Sâlih el-Hadramî'den ilk eğitimini aldıktan sonra hac ve ilim amacıyla Doğu'ya gitti. Mâlik b. Enes ve Leys b. Saʿd başta olmak üzere Mûsâ b. Ali b. Rebâh, Ebû Maʿşer es-Sindî, Süleyman b. Bilâl, Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd, Süfyân b. Uyeyne gibi âlimlere öğrencilik yaptı. Doğu'ya Endülüs Emîri I. Hişâm döneminde (788-796) (Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ, s. 95) ve bir rivayete göre 173 (789) yılında (İbnü'l-Kūtiyye, s. 62) gittiği, ikincisi hocası Muâviye b. Sâlih'le birlikte olmak üzere iki defa hac yolculuğu yaptığı, her ikisinde de Mâlik'in derslerine katıldığı belirtilir (Huşenî, Kuḍâtü Ḳurṭuba, s. 34; Kādî İyâz, I, 350). Muâviye b. Sâlih ile Doğu'da ders aldığı Mûsâ b. Ali b. Rebâh (ö. 163/779) ve Ebû Maʿşer es-Sindî'nin (ö. 170/787) vefat tarihleri göz önüne alındığında ilk yolculuğunun I. Hişâm döneminden önce gerçekleştiği

anlaşılmaktadır.

el-Muvaṭṭaʾın yanı sıra Mâlik b. Enes’in fıkhî görüşlerini içeren bir mesâil derlemesiyle (semâu Ziyâd) birlikte Kurtuba’ya dönen Şebtûn, kaynaklarda Evzâî mezhebinin hâkim olduğu Endülüs’e ilk defa İmam Mâlik’in fıkhını / mezhebini taşıyan kişi olarak tanıtılır (Humeydî, s. 202; Dabbî, s. 280; Makkarî, II, 45). Şebtûn’un ardından en iyi öğrencisi Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, onun teşviki ve sağladığı maddî imkânlarla Medine’ye giderek Mâlik’le görüştü ve el-Muvaṭṭaʾın en son şeklini Endülüs’e getirdi. el-Muvaṭṭaʾı Mâlik’ten dinleyen son öğrencilerinden olmasının yanı sıra Endülüs’te elde ettiği ilmî ve siyasî otoritenin de etkisiyle Yahyâ’nın rivayeti Endülüs ve Mağrib coğrafyasında vaktiyle kendisinin de râvisi olduğu Şebtûn nüshasını gölgede bıraktı, ardından bütün İslâm dünyasında en meşhur el-Muvaṭṭaʾ rivayeti haline geldi. Ancak Yahyâ, el-Muvaṭṭaʾın “Kitâbü’l-İʿtikâf” bölümünün büyük bir kısmını artık ölüm döşeğinde olan Mâlik’ten dinleyemediği ya da şüpheye düştüğü için Şebtûn’dan rivayet etti (İbnü’l-Faradî, I, 183; İbn Abdülber enNemerî, Temhîd, XI, 189-190; el-İstiẕkâr, X, 294). Kaynaklarda bu kısmın “Kitâbü’l-İʿtikâf”ın son üç babı olduğu belirtilmekle birlikte mevcut el-Muvaṭṭaʾ nüshalarında altı babdan meydana gelen bölümün son dört babının Şebtûn’dan nakledildiği görülmektedir (I, 419-431). Huşenî, Yahyâ’nın Endülüs’e dönünce hocası Şebtûn’un yanına giderek durumu arzettiğini ve hocasının kendi el-Muvaṭṭaʾ nüshasındaki ilgili sayfaları kesip ona verdiğini nakleder (Aḫbârü’l-fuḳahâʾ, s. 348-349).

Kendisinden önce Gāzî b. Kays’ın Mâlik’le görüştüğü ve ilk defa el-Muvaṭṭaʾı Endülüs’e getirdiği kabul edilmekle birlikte Şebtûn ondan yaklaşık yirmi yıl sonra Mâlik’le görüştü ve onun ekleme ve çıkarmalar yaparak sürekli geliştirdiği eserinin daha gelişmiş bir halini rivayet etti (Kādî İyâz, I, 348; Makkarî, II, 46). Mâlik’in fıkhını Endülüs’e ulaştırmada önceliğin Şebtûn’a verilmesi, el-Muvaṭṭaʾın gelişmiş halini rivayet etmesi kadar Mâlik’in ve muhtemelen diğer Medine fukahasının fıkhî görüşlerini ilk defa yazılı olarak Endülüs’e getirmesi ve bu malzemeyi esas alıp fıkhî faaliyetlerde bulunmasından kaynaklanmaktadır (Kādî İyâz, I, 349). Medine’de “Endülüs’ün fakihi” lakabıyla tanınması, Endülüs’ün onun sayesinde fıkıhla tanıştığına dair öğrencisi Yahyâ b. Yahyâ’nın abartılı değerlendirmesi ve diğer öğrencisi İbn Habîb es-Sülemî’nin tâbiîn sonrası

Endülüslü fakihler listesinin başına onu koyması Şebtûn'un daha çok bir fakih diye öne çıktığını gösterir. Endülüs'ün ilk muhaddis-fakihlerinden Muhammed b. Îsâ el-A'şâ el-Meâfirî'nin Şebtûn'un ilmini hafife alan ifadelerini (a.g.e., I, 353), ehl-i hadîsin erken dönem Endülüs Mâlikîleri'ne fıkhî meselelerde hadisten çok Mâlik ve öğrencilerinin fetvalarını (mesâil) esas almalarından dolayı yönelttiği eleştiriler kapsamında değerlendirmek mümkündür (Fierro, Estudios, V, 89; Çavuşoğlu, VII/3 [2004], s. 72).

Devlet yöneticilerine karşı mesafeli tavrı sebebiyle dönemin önde gelen zâhidlerinden sayılan Şebtûn, Emîr I. Hişâm'ın ısrarla yaptığı kadılık teklifini geri çevirdi. Kaynaklarda ısrar ve baskı sebebiyle Kurtuba'dan kaçtığı ve I. Hişâm'ın eman vermesi üzerine geri döndüğü rivayetinin yanı sıra görevi kabul etmesi halinde yöneticilerin haksız uygulamaları konusunda tâvizsiz davranacağını belirttiği için vezirlerin emîri vazgeçirdiklerine dair rivayetler de bulunmaktadır. Öte yandan I. Hişâm'ın kendisine saygı gösterdiği ve ikramda bulunduğu, görüşlerine itibar ettiği (Kādî İyâz, I, 351-352), Şebtûn'un da hocası Mâlik'e ondan övgüyle bahsettiği, bunun üzerine Mâlik'in kendilerine de böyle bir yönetici nasip etmesi için Allah'a dua ettiği nakledilir (Makkarî, I, 337). Dinî hayatı oldukça bozuk olup babası I. Hişâm'ın aksine fukahanın etkisini kırmaya çalışan I. Hakem'e karşı 189 (805) ve 202 (817-18) yıllarında Yahyâ b. Mudar el-Yahsubî, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve Îsâ b. Dînâr gibi Mâlikî fakihlerinin öncülüğünde gelişen ve siyasî nüfuzlarının daha da artmasıyla sonuçlanan isyanlarda (Fierro, The Islamic School of Law, s. 62-63; Herrûs, s. 56, 58-61) Şebtûn'un isminin geçmemesi dikkat çekicidir. En azından bunların ilkinde hayatta olduğu kesindir.

Şebtûn'un vefat tarihi kaynakların çoğuna göre 193 (808-809), Huşenî'ye göre 194, İbnü'l-Faradî ve İbn Hazm'a göre 204'tür (819-20). Hocası Muâviye b. Sâlih'in kızı Humeyde ile evlenen Şebtûn'un soyu oğulları Ahmed ve Muhammed'le devam etmiş, aileden pek çok âlim ve kadı yetişmiştir. Bunlar arasında oğlu Ahmed b. Ziyâd, yeğeni Âmir b. Muâviye b. Abdüsselâm, torunu Ziyâd b. Muhammed b. Ziyâd ile onun oğlu Ahmed b. Ziyâd sayılabilir. Endülüs'te Şebtûn'un ailesi dışında muhtemelen yine Filistin kökenli iki ayrı Benî Ziyâd ailesi daha bulunduğundan bu farklı ailelere mensup bazı meşhur âlimler zaman zaman birbirine karıştırılmaktadır (örnekler için bk. Huşenî, Ḳuḍâtü Ḳurṭuba, s. 87; İbn

Saîd, I, 150; İbn Ferhûn, s. 90; Benî Ziyâd aileleri ve mensupları hakkında bk. Taha, s. 147, 242; Fierro, Estudios, V, 85-141). Karışıklığa sebep olan bir diğer husus, İmam Mâlik'in Ziyâd ya da Şebtûn isimli daha başka Endülüslü öğrencilerinin varlığıdır. Bu sebeple Ziyâd Şebtûn, Tuleytula (Toledo) kadılığı yapmış olan Şebtûn b. Abdullah el-Ensârî ile karıştırılmıştır (İbn Seyyidünnâs, II, 183).

Endülüs Mâlikîliği'nin oluşumunda belirleyici olan isimler, Şebtûn'un öğrencilerinden Yahyâ b. Yahyâ ve İbn Habîb'in yanı sıra Îsâ b. Dînâr ve Muhammed b. Ahmed el-Utbî'dir. Bunlardan İbn Habîb daha ziyade Mâlik'in Medineli öğrencisi İbnü'l-Mâcişûn'un, diğer üçü ise Mısırlı öğrencisi İbnü'l-Kāsım'ın görüş ve rivayetlerini esas almış ve Endülüs Mâlikîliği'ne hâkim rengini veren İbnü'l-Kāsım olmuştur. Dolayısıyla Mâlik'in görüşlerinin ve Medine fıkhının Endülüs'te tanınmasında önemli katkısı olduğu anlaşılan Şebtûn'u Endülüs Mâlikîliği'nin kurucularından biri olarak tanımlamak güçtür. Zira kaynaklarda Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, İbn Habîb es-Sülemî ve Kāsım b. Hilâl el-Kaysî'den başka öğrencisinden bahsedilmediği gibi, Şebtûn gerek el-Muvaṭṭaʾın gerekse Mâlik'in fıkhî görüş ve fetvalarının rivayeti konusunda Endülüs'te kaynak râvi durumunda değildir (Çavuşoğlu, VII/3 [2004], s. 60-61). Nitekim Utbî'nin Mâlikî fıkhının temel kaynakları (ümmühât / devâvîn) arasında yer alan el-Müstaḫrece adlı eserini büyük ölçüde günümüze taşıyan el-Beyân ve't-taḥṣîl'de Semâʿu Ziyâd'a sadece bir defa atıfta bulunulur (İbn Rüşd, II, 227; ayrıca üç yerde Şebtûn'un görüş ya da rivayetine yer verilir: I, 51, 186; X, 214). Buna karşılık İbnü'l-Kāsım'ın Mâlik'ten rivayetleriyle (semâu İbni'l-Kāsım) Îsâ b. Dînâr ve Yahyâ b. Yahyâ'nın İbnü'l-Kāsım'dan rivayetleri (semâu Îsâ b. Dînâr ve semâu Yahya) söz konusu eserin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Öğrencisi İbn Habîb'in zamanımıza ulaşan eserlerinde ise Şebtûn'a hiç atıfta bulunulmaz. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin IV. (X.) yüzyıla kadar oluşmuş Mâlikî fıkıh birikimini aktarmaya çalıştığı en-Nevâdir ve'z-ziyâdât'ında sadece üç yerde kaynak verilmeksizin Şebtûn'un Mâlik'ten rivayeti nakledilir (bk. bibl.). Emîr I. Hakem döneminde kadılarca fetvaları esas alınan isimler arasında Îsâ b. Dînâr'ın yanı sıra Şebtûn'un da yer aldığına dair bir rivayet bulunmakla birlikte (İbn Saîd el-Mağribî, I, 146) Endülüs'ün fakihi unvanının Îsâ b. Dînâr için kullanılır olması Şebtûn'un sonraki nesiller üzerindeki etkisinin zayıfladığını gösterir. İbn Abdülberr'in İmam Mâlik'in önde gelen fakih öğrencileri arasında

Şebtûn'a yer vermemesi de oldukça dikkat çekicidir (el-İntiḳāʾ, s. 92-113). Mâlikîliğin Endülüs'ün resmî mezhebi ve Endülüslü kimliğinin bir parçası haline gelmesini sağlayan siyasal ve sosyal gelişmelerde en önemli kişinin Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî olduğu düşünüldüğünde Şebtûn'un Endülüs Mâlikîliği'ne en büyük katkısının Yahyâ'nın yetişmesindeki rolü olduğu söylenebilir (Fierro, Estudios, V, 114).

Şebtûn'un el-Muvaṭṭaʾ rivayeti dışında Semâʿu Ziyâd adıyla bilinen bir fetva / mesâil derlemesi vardır. Şebtûn bu derlemeyi öğrencilerine okutmuş ve muhtemelen fetvalarında esas almıştır. Yahyâ b. Yahyâ'nın bu derlemeyi Mâlik'in meşhur öğrencilerinden İbnü'l-Kāsım ve Abdullah b. Nâfi' ile birlikte gözden geçirip bazı düzeltmeler yaptığı anlaşılmaktadır (Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ, s. 366; Kādî İyâz, I, 353, 541). Semâʿu Ziyâd'ın meşhur âlim ve tarihçi Ebü'l-Arab et-Temîmî'ye (ö. 333/945) ait bir nüshasından alışveriş konularıyla ilgili dokuz sayfalık bir parça Miklos Muranyi tarafından Kayrevan'daki el-Mektebetü'l-atîka'da bulunmuş, ancak henüz neşredilmemiştir (İbn Abdülber, İḫtilâfü aḳvâli Mâlik ve aṣḥâbih, s. 95). Kaynaklardaki ifadeler Semâʿu Ziyâd'ın Şebtûn'un bizzat Mâlik'ten naklettiği fıkhî görüşlerden oluştuğunu düşündürse de (Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ, s. 95; Kādî İyâz, I, 349, 353) Ebü'l-Arab et-Temîmî'ye ait nüshanın günümüze ulaşan parçası incelendiğinde Mâlik'in öğrencileri

arasında adı geçen Medine fukahasından Osman b. Kinâne'den rivayetlerin de yer aldığı görülür (İbn Abdülber, İḫtilâfü aḳvâli Mâlik ve aṣḥâbih, s. 95). Kādî İyâz, Şebtûn'un Kitâbü'l-Câmiʿ adında çok bilgi ihtiva ettiği söylenen bir kitabı daha olduğunu kaydeder (Tertîbü'l-medârik, I, 353). Mâlik'ten edindiği ilmi tek bir kitapta topladığına dair kayıtlar dikkate alındığında (Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ, s. 95) Şebtûn'un bütün ilmî birikimini yansıtan daha zengin muhtevalı başka bir eserinin olduğu düşünülebilir. Bazı kaynaklarda Endülüs tarihçisi İbn Beşküvâl'in eserleri arasında sayılan Aḫbâru Ziyâd Şebṭûn (Safedî, XIII, 370; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 259) onun biyografisine dair bir menâkıb kitabı veya onun rivayetlerini toplayan bir eser olabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâlik b. Enes, el-Muvaṭṭaʾ (nşr. Beşşâr Avvâd Maʻrûf), Beyrut 1417/1997, I, 419-431; İbn Habîb es-Sülemî, et-Târîḫ (nşr. J. Aguadé), Madrid 1991, s. 178; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ḳuḍâtü Ḳurṭuba ve ʿUlemâʾü İfrîḳıyye (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1372, s. 14, 19, 33-34, 46, 87, 90-92, 130-133, 148-154, 160-162; a.mlf., Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 24, 95-98, 119, 246, 279, 335, 348-349, 366; İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, s. 62; İbn Ebû Zeyd, en-Nevâdir ve'z-ziyâdât (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv v.dğr.), Beyrut 1420/1999, XI, 54; XII, 412; XIV, 266; İbnü'l-Faradî, Târîḫu'l-ʿulemâʾ ve'r-ruvât li'l-ʿilm bi'l-Endelüs (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1408/1988, I, 33, 39, 43, 182-184, 248, 397; II, 6, 137-138, 175, 899; İbn Hazm, Cemhere, s. 423; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî), Tıtvân 1406/1985, XI, 189-190; a.mlf., el-İstiẕkâr (nşr. Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî), Beyrut 1414/ 1993, X, 294; a.mlf., el-İntiḳāʾ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 92-113; a.mlf., İḫtilâfü aḳvâli Mâlik ve aṣḥâbih (nşr. Hâmid M. Lahmer - M. Muranyi), Beyrut 2003, s. 95; Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, Ceẕvetü'l-muḳtebis (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 52, 116, 202-203, 221, 319-320; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. M. Haccî), Beyrut 1404/ 1984, I, 51, 186; II, 227; X, 214; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 26, 347-353, 355-356, 509, 535-537, 541; II, 16-20, 27, 31; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 168, 280, 304; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 39, 44, 146, 150, 153; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er (nşr. Muhammed el-Îdü'l-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Medine 1413/1992, II, 183; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 406; VII, 161-163; IX, 311-312; XII, 102-103; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 571-580, s. 259; Safedî, el-Vâfî, XIII, 370; XV, 16-17; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb (nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1417/1996, s. 90, 193-194; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elḳāb (nşr. Abdülazîz b. Muhammed b. Sâlih es-Sedîdî), Riyad 1409/1989, I, 395; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 337, 399; II, 45-46; Abdulwahid Dhanun Taha, The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain, London 1989, s. 147, 242; M. Isabel Fierro, "Tres Familias Andalusies de Epoca Omeya Apodadas Banû Ziyâd", Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (ed. M. Marin - J. Zanon), Madrid 1992, V, 85-141; a.mlf.,

“Proto-Malikis, Malikis and Reformed Malikis in al-Andalus”, The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress (ed. P. Bearman v.dğr.), Cambridge 2005, s. 58-59, 61-64; a.mlf., “S̲h̲abṭūn”, EI^2 (İng.), IX, 165; B. Ossendorf-Conrad, Das K. al-Wāḍiḥa des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, Stuttgart 1994, s. 157-228; Hasan Ni‘met, Mevsûʿatü’l-müdün ve’l-ḳura’l-Lübnâniyye, [baskı yeri yok] 1996 (Dâru Avn), s. 79, 313; Mustafa el-Herrûs, el-Medresetü’l-Mâlikiyyetü’l-Endelüsiyye ilâ nihâyeti’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱i’l-hicrî, Muhammediye 1418/1997, s. 35-61; A. Carmona, “The Introduction of Malik’s Teachings in al-Andalus”, The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress, s. 44-46; Hüseyin Ali Lûbânî, Muʿcemü esmâʾi’l-müdün ve’l-ḳura’l-Filisṭîniyye, Beyrut 2006, s. 145; Kuteybe eş-Şihâbî, Muʿcemü’l-mevâḳıʿi’l-es̱eriyye fî Sûriyye, Dımaşk 2006, s. 203; Ali Hakan Çavuşoğlu, “Endülüs’te Re’y-Hadis Mücadelesi”, İslâmiyât, VII/3, Ankara 2004, s. 60-61, 72.

Ali Hakan Çavuşoğlu

ŞEBÜSTERÎ

(شبستری)

Şeyh Sa‘düddîn Mahmûd b. Emîniddîn Abdilkerîm b. Yahyâ Şebüsterî Tebrîzî (ö. 720/1320)

İranlı mutasavvıf ve şair.

Tebriz’in yaklaşık 40 km. kuzeybatısında bulunan Şebüster’de (Şebister) dünyaya geldi. 1267’de (1851) yaptırılan türbesinin mezar taşında 720 yılında ve otuz üç yaşında vefat ettiği kaydedildiğine göre 687’de (1288) doğmuş olmalıdır. Abdülbaki Gölpınarlı, Gülşen-i Râz çevirisinin önsözünde Riyâżü’l-ʿârifîn’den yanlışlıkla otuz yedi yaşında öldüğü bilgisini aktararak 683’te (1284) doğduğunu belirtmiştir. Hayatı hakkında günümüze pek az bilgi ulaşması muhtemelen uzleti tercih eden kişiliği ve genç yaşta ölümünden kaynaklanmıştır. Şebüsterî, İlhanlı hükümdarları Sultan Muhammed Hudâbende ve Ebû Said Bahadır Han zamanında âlimlerin buluştuğu bir şehir olan Tebriz’de eğitim gördü, özellikle Bahâeddin Ya‘kūb-i Tebrîzî’nin müridi ve öğrencisi oldu. Kendisi Saʿâdetnâme adlı eserinde Emînüddîn-i Tebrîzî’yi de üstadı ve şeyhi diye kaydetmiştir. Kısa ömrüne rağmen Bağdat ve Dımaşk gibi şehirlerle Yemen, Hicaz, Mısır, Endülüs ve Kafkasya gibi İslâm ülkelerini dolaştı. Kirman’da bir müddet ikamet ederek burada evlendi; aralarından birçok ilim sahibi kişinin yetiştiği çocukları ve torunları “Hâcegân” diye tanındı. Bazı kaynaklarda vefat tarihi 718 ve 719 (1319) şeklinde de verilen Şebüsterî’nin kabri, Şebüster’de Gülşen adıyla bilinen bir bahçenin içerisindeki türbede hocası Şeyh Bahâeddin Ya‘kūb-i Tebrîzî’nin yanı başındadır. İstanbul’a giderek Yavuz Sultan Selim’e Farsça Şemʿ u Pervâne mesnevisini sunan ve Kanûnî Sultan Süleyman’a methiye yazan Abdullah Şebüsterî onun torunlarındandır.

Eserlerinde çoğunlukla tasavvuf, kelâm ve felsefe konuları üzerinde duran Şebüsterî’nin Doğu’daki tasavvufî şiirin öncüleri olan Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr, Ferîdüddin Attâr ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin aşk ve vecd yolu

üzerinde olduğu görülmektedir. Gölpınarlı, onun Gülşen-i Râz'ındaki birçok beyti Mevlânâ'nın Meṡnevî'sindeki beyitleriyle uyumlu bulmaktadır. Lâhîcî'nin şerhinde de Meṡnevî'den alıntılar mevcuttur. Ancak Şebüsterî genel olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin etkisindedir. Bununla birlikte ifadeleri İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden daha açık ve daha vecizdir. Şebüsterî'yi bazıları İmâmiyye (İsnâaşeriyye) mezhebinden gösterse de kendisi Saʿâdetnâme'de Sünnî-Eşʻarî olduğunu belirtmektedir.

Kübrevîliğin Nûriyye kolunun pîri Nûreddin Abdurrahman İsferâyînî'nin halifesi Emînüddin Abdüsselâm Huncî'nin müridi olan Şebüsterî, Kübrevî şeyhliği yapmamakla birlikte halka yönelik sohbet ve vaazlarda bulunmuştur. Saʿâdetnâme'de ve Gülşen-i Râz'da melâmet neşvesine sahip, şöhreti sevmeyen bir kimse olduğunu söylemiş, Kübrevî-Rükniyye'den çağdaşı Alâüddevle-i Simnânî'nin aksine devrindeki idarecilerle ilişki kurmaktan kaçınmış, Moğol istilâsının hüküm sürdüğü bir zamanda ehliyetsiz kişilerin şeyh olmasından yakınarak döneminde tasavvufî hayatı tenkit etmiş ve uzleti seçmiştir.

Şebüsterî, İbnü'l-Arabî ile Ferîdüddin Attâr-Mevlânâ geleneklerini eserlerinde mezceden, Fahreddîn-i Irâkī istisna tutulursa İbnü'l-Arabî düşünce ve terminolojisini Farsça şiire dahil eden en önemli muhakkik sûfîlerdendir. Saʿâdetnâme'de gençliğinde İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'sini ve Fuṣûṣü'l-ḥikem'ini okuduğunu, ancak bu okumalardan gönlünün sükûnete ermediğini, konu hakkında karşılaştığı müşkilleri şeyhi Emînüddin'e sorduktan sonra kalp aynasına çirkin bir zenci sûretinde yansıyan İbnü'l-Arabî metinlerindeki

karışıklığın ortadan kalktığını söylemektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî metinlerinin bu özelliğinin, müelliften kaynaklanan bir fitne değil okuyucunun kalp aynasını tasfiye etmemesinin neticesi olarak kendine has bir insicam içinde görmemesinden doğduğunu belirtir.

Nazarî-irfanî geleneği takip ederken felsefeye bakışı genellikle menfi olan Şebüsterî, İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozofları değerlendirmede Gazzâlî ile aynı görüştedir. İbn Sînâ'yı üç meselede imanın üç rüknünü (kudret, ilim ve cismanî haşr) inkâr etmekle suçlar ve âlemin kadîm olduğunu ileri sürmesini dine aykırı görür. "Bir kimse mantıkla velî olsaydı

Ebû Ali (İbn Sînâ) olurdu. Onun iki yüz eş-Şifâʾı olsa da Habîb el-Acemî gibi nasıl olur?" anlamındaki beytiyle gerçeğe ulaşmada salt akıl ve mantığın yeterli olmayacağını, müşahede ve mükâşefenin gerekliliğini vurgular. Şebüsterî, Şâfiî mezhebini takip etmekle birlikte bir mukallit olmanın ötesinde varlıkta eşyanın hakikatlerini idrak etmeye çalışan bir muhakkiktir. Kendisinden sonra Elvân-ı Şîrâzî, Cemâleddin Hulvî, İdrîs-i Bitlisî, Hüsâmeddîn-i Bitlisî, Abdullah Salâhî Uşşâkī, Harîrîzâde, Ahmet Avni Konuk ve Hüseyin Bey gibi birçok kişiyi etkilemiştir.

Eserleri. 1. Gülşen-i Râz*. Horasan sûfîlerinden Emîr Hüseynî Sâdât-ı Herevî'nin sorularına cevap olarak şeyhi Bahâeddin Ya'kūb'un isteğiyle kaleme alınan Farsça bir mesnevidir (Tebriz 1261; Tahran 1299; İsfahan 1309; Bombay 1300, 1329); üzerine birçok şerh yazılmış ve çeşitli dillere çevrilmiştir. 2. Saʿâdetnâme. Farsça tasavvufî bir mesnevi olup yaklaşık 3000 beyittir. Tezkirelerde sekiz bölümden meydana geldiği belirtilirse de eldeki yazmalarında dört bölüm bulunmaktadır (Rieu, II, 871). Allah'ın zâtı, sıfatları, isimleri ve fiilleri hakkındaki bölümler alt başlıklara ayrılmıştır. Eserde müellif Mısır, Şam ve Hicaz'ı dolaştığını, şeyhler ve âlimlerle görüştüğünü anlatmakta, onlardan nakiller yapmaktadır. Ayrıca Azerbaycan'da dönemin sûfîlerinden Baba Hasan-ı Surhâbî, Baba Ferec-i Tebrîzî, Hâce Muhammedi Keccânî, Hâce Abdürrahîm-i Tebrîzî ve Hâce Sâyinüddîn-i Tebrîzî'den söz etmektedir. 3. Ḥaḳḳu'l-yaḳīn fî maʿrifeti Rabbi'l-ʿâlemîn. Sekiz bölüm olan bu Farsça mensur eser Hakk'ın zâtı, Hakk'ı bilme, Hakk'ın sıfatları, kader, âhiret gibi konuları içermektedir. Çeşitli baskıları yapılan, ayrıca Rızâ Eşrefzâde tarafından neşredilen (Tahran 1283, 1299, 1300, 1317, 1318) esere İdrîs-i Bitlisî (Ḥaḳḳu'l-mübîn fî şerḥi Ḥaḳḳı'l-yaḳīn, müellif nüshası Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2338), Hâce Muhammed Pârsâ (Şerḥ-i Ḥaḳḳu'l-yaḳīn, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1088, 71 varak) ve müellifi meçhul bir kişi (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1317, vr. 120-212) tarafından şerh yazılmıştır. Hüsâmeddîn-i Bitlisî'nin Kitâbü'n-Nuṣûṣ'u Ḥaḳḳu'l-yaḳīn'in Arapça tercümesi ve kısmî şerhidir. 4. Mirʾâtü'l-muḥaḳḳıḳīn. Sekiz bölüm halinde düzenlenen mensur eserde nefsin türleri, varlıklar, yaratılışın hikmeti, mebde ve meâd, âfâk ve enfüs gibi konular sade bir dille anlatılmaktadır. Çeşitli baskıları yapılan eserin (Tahran 1283, 1299, 1303) Abdullah Salâhî Uşşâkī tarafından gerçekleştirilen Türkçe tercümesi bir mecmua içerisinde basılmıştır (İstanbul 1281, s. 95-106). Gülşen-i Râz, Saʿâdetnâme, Ḥaḳḳu'l-

yaḳīn ve Mirʾâtü'l-muḥaḳḳıḳīn ile Şebüsterî'ye nisbet edilen Merâtibü'l-ʿârifîn adlı küçük risâle Mecmûʿa-i Âs̱âr-ı Şeyḫ Maḥmûd-ı Şebüsterî adıyla bir arada yayımlanmış (nşr. Samed Muvahhid, Tahran 1365 hş., 1371 hş.), Gülşen-i Râz dışındaki üç eseri Mehmet Temelli tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. bibl.). Ḥaḳḳu'l-yaḳīn ve diğer bazı kaynaklarda Şebüsterî'ye nisbet edilen Risâle-i Şâhidnâme'nin nüshasına henüz rastlanmamıştır. Ayrıca başkalarına ait olması gereken Zamân u Mekân, Kenzü'l-ḥaḳāʾiḳ, Miʿrâciyye, Tefsîr-i Sûre-i Fâtiḥa, Terceme-i Minhâcü'l-ʿâbidîn-i Ġazzâlî, Câm-ı Cihânnümâ, Risâle-i Aḥadiyyet, Şerḥ ve Tefsîr-i Esmâʾullāh-i Teʿâlâ gibi eserler Şebüsterî'ye nisbet edilmiş, bunlardan Kenzü'l-ḥaḳāʾiḳ onun adıyla neşredilmiştir (Tahran 1344/1965).

BİBLİYOGRAFYA

Şebüsterî, Gülşen-i Râz (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1989, tercüme edenin önsözü, s. 1-22; a.mlf., Mecmûʿa-i Âs̱âr-ı Şeyḫ Maḥmûd Şebüsterî (nşr. Samed Muvahhid), Tahran 1371 hş., neşredenin girişi, s. 1-61; Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi (İnceleme-Metin) (haz. Fatih Ülken, doktora tezi, 2002), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 427; Muhammed b. Yahyâ el-Lâhîcî, Mefâtîḥu'l-iʿcâz fî Şerḥ-i Gülşen-i Râz (nşr. M. Rızâ Berzger-i Hâlikî - İffet Kerbâsî), Tahran 1374 hş., neşredenlerin girişi, s. seheştâdüneh (3-89); Rızâ Kulı Han Hidâyet, Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1916, s. 231-236; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 871; Browne, LHP, III, 146-150; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 763-771, 1290; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 169-170; II, 742-743; FME, s. 215-220; Rypka, HIL, s. 254; M. Ali Terbiyet, Maḳālât-ı Terbiyet (nşr. H. Sıddîk), Tahran 2535 şş., s. 55-65; Muhammed Deyhîm, Tez̠kire-i Şuʿarâ-yı Âẕerbâycân, Tebriz 1367 hş., I, 493-523; L. Lewisohn, Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Maḥmūd Shabistarī, Richmond 1995; N. Hanif, Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia, New Delhi 2002, s. 425-432; Mehmet Temelli, Mahmudu Şebüsterî, Hayatı, Görüşleri, Üç Risalesi (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Şebüsterî'nin Tasavvuf Düşüncesinde

‘Ben’in Mahiyeti”, Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü, 2004 (haz. Hasan Basri Öcalan), Bursa 2004, s. 101-111; Hüseyin Bey, Gülşen-i Râz Şerhi (haz. Cengiz Gündoğdu), İstanbul 2006; Ahmet Kartal, “Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz’ı ile Elvân-ı Şîrâzî’nin Gülşen-i Râz Tercümesinin Mukayesesi”, Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri, sy. 3, Sivas 2003, s. 121-175; Tahsin Yazıcı, “Şebisterî”, İA, XI, 373-375; J. T. P. de Bruijn, “Mahmūd S̲h̲abistarī”, EI^{2} (İng.), VI, 72-73.

Adnan Karaismailoğlu

ŞECAAT

(الشجاعة)

Savaşta kahramanlık göstermeye, sıkıntıları göze alarak üstün değerleri korumaya yönelten ruhsal yetenek anlamında bir ahlâk terimi.

Sözlükte “cesaret, yiğitlik, kahramanlık” gibi anlamlara gelen şecâat kelimesi, ahlâk literatüründe öfke (gazap) duygusunun akla itaat etmek suretiyle kazandığı itidalli hali için kullanılır ve bazan saldırganlıkla korkaklığın orta noktası, bazan da korkaklığın karşıtı olarak gösterilir. Kaynaklarda şecaatle aynı anlamda veya yakın mânalarda cesaret, hamaset, besâlet, batûlet, cüret ve mürüvvet de geçmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şcʿa” md.; Lisânü’l-ʿArab, “şcʿa” md.; et-Taʿrîfât, “şecâʿa” md.; Nevâl Kerîm Zerzûr, s. 53-84). Şecaat vb. kelimeler İslâm öncesi Arap edebiyatında daha çok gözü kara bir atılganlığı ve saldırganlığı ifade eder. Nitekim “câhiliye” kelimesinde de bu anlam vardır (bk. CÂHİLİYE; CEHÂLET). Bir Arap’ın yiğitliği kabilesi uğruna öldürdüğü düşmanının sayısıyla ölçülürdü (İA, III, 12). Muʿallaḳa şairi Züheyr b. Ebû Sülmâ, kardeşinin intikamını almaya yemin eden Husayn b. Damdam’ı överken onu heybetli yeleleri, keskin pençeleri olan bir aslana benzetir ve saldırganlığını metheder (Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, s. 112). İslâm dini şecaati bir erdem olarak kabul edip korkaklığı yermekle birlikte ağır çöl şartlarına, kabilecilik (asabiyet) ve intikam duygularına bağlanan Câhiliye döneminin yiğitlik anlayışı İslâm kaynaklarında reddedilmiştir. İnsanın tabiatındaki kontrolsüz ve yıkıcı duygular hilim, sabır, teenni, rıfk, merhamet gibi erdemlerle yumuşatılmış, şecaat ve cesaretten kaynaklanan enerji Allah’ın dinini, hak, adalet vb. üstün değerleri koruma şeklindeki yüksek amaçlara yönlendirilmiştir.

Kur’an’da şecaat kelimesi geçmemekle beraber savaş ve cihad hakkındaki pek çok âyette şecaatin önemine işaret edilmiştir. Feth sûresinde (48/29) ashabın özellikleri anlatılırken onların inkârcılara karşı güçlü ve cesur, kendi aralarında merhametli oldukları belirtilir. Diğer bir âyette, düşmanların asker toplayıp kendilerine saldırmaya hazırlandıklarına dair

haberler karşısında müslümanların Allah’a bağlılıklarından, cesaret ve metanetlerini korumalarından övgüyle söz edilir (Âl-i İmrân 3/173). Bunun yanında Kur’ân-ı Kerîm’de müslümanların kendilerine karşı hasmane tavır göstermeyen gayri müslimlerle iyi ilişkiler kurmasına izin verilmiş (el-Mümtehine 60/8), savaşta ve öldürmede aşırı gidilmemesi emredilmiştir (el-Bakara 2/191-194). Bu âyetler, Kur’an’ın şecaati akıl ve adalet ölçüleriyle sınırlı bir erdem olarak belirlediğini göstermektedir. Öte yandan Câhiliye toplumunun öfkesi eleştirilmiş, Allah’ın peygambere ve diğer müminlere sekînet indirdiği bildirilmiştir (el-Feth 48/26). Taberî bu âyetteki sekîneti “müşriklere has hamiyetin zıddı ve müslümanlara has bir nitelik” diye açıklar (Câmiʿu’l-beyân, XXVI, 104). Mâverdî’nin Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn adlı eserlerinde görüldüğü gibi İslâm ahlâkına dair kaynaklarda hamiyet kelimesinin felsefî ahlâkta gazap gücünün ılımlı ve dengeli noktasını ifade eden şecaat terimiyle zaman zaman aynı mânada kullanıldığı görülmektedir (bk. HAMİYET). Hadislerde şecaat kelimesi yer almaktadır. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin “Cihad ve Siyer” başlıklı bölümünde savaşta cesaret ve kahramanlığa teşvik eden, şecaatin ölçüsünü gösteren pek çok hadis bulunmaktadır. Aynı bölümün 24. babı “Savaşta Şecaat ve Korkaklık” başlığını taşır. Burada geçen bir hadise göre Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber’in insanların en iyisi, en cesuru (eşca‘), en cömerti olduğunu söylemiş ve Uhud’daki bozgun sırasında Resûlullah’ın ortaya koyduğu cesareti buna örnek göstermiştir. Başka bir hadiste ise sırf şecaat gösterisi ve riya niyetiyle savaşanlar eleştirilmiştir (Müsned, IV, 397, 405; Buhârî, “Tevḥîd”, 28; Müslim, “İmâre”, 150).

Yunan felsefesinin İslâm dünyasına intikali sürecinde Arapça’ya tercüme edilen Eflâtun ve Aristo gibi düşünürlere ait eserlerden faydalanılarak geliştirilen İslâm ahlâk felsefesinde insanî nefsin düşünme (nutk), gazap ve şehvet (arzu) olarak üç temel yeteneğinin bulunduğu, bunların itidalli işleyişinden hikmet, şecaat ve iffet, uyumlu bir şekilde etkinlik göstermesinden adaletin doğduğu, diğer bütün erdemlerin bu dört erdemden kaynaklandığı belirtilmiştir. İslâm felsefesinde ilk defa Ya‘kūb b. İshak el-Kindî tarafından yapılan fazilet tasnifi (Resâʾil, I, 127-129) sonraki filozoflarla diğer birçok ahlâk âlimi tarafından genellikle benimsenmiştir. Müslüman düşünürler, Aristo’dan aldıkları “tam orta” düşüncesinden yararlanıp (ʿİlmü’l-aḫlâḳ, II, 2.6-8, 14) gazap gücünün aklın kontrolünden

çıkarak ifrata sapmasına saldırganlık (tehevvür), insanı her türlü değerini korumaktan âciz bırakacak derecede zayıf kalmasına korkaklık (cübn), aynı gücün terbiye edilmek suretiyle her iki aşırılıktan kurtarılıp itidal noktasında tutulmasıyla kazanılan erdeme şecaat demişlerdir. Şecaati Kindî “necdet” kelimesiyle ifade eder ve bunu, “nefsin galebe gücünün fazileti olup sahip olunması gerekeni elde etme, uzaklaştırılması gerekenden korunma uğrunda ölümü göze alma” şeklinde açıklar. İbn Hazm’ın temel faziletler tasnifi ise adalet, fehm (kavrayış), necdet, cûd (cömertlik) şeklindedir (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, s. 59). Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Celâlzâde Mustafa Çelebi, Bostanzâde Yahyâ Efendi gibi geç dönem müellifleri istisna edilirse İslâm âlimleri, felsefî kültürden intikal eden dört temel faziletle bunları ifrat ve tefritin ortası (itidal noktası) kabul eden görüşü benimsemişler, bazı âyet ve hadisleri bu çerçevede yorumlamışlardır. Gazzâlî, dört temel fazileti sıraladıktan sonra bu faziletlerde itidalin en mükemmel seviyesine sadece Resûlullah’ın ulaştığını, diğer insanların bu husustaki derecelerinin ona yakınlıklarına göre değişeceğini söyler. Gazzâlî’nin, erdemde bu düzeye ulaşanların insanlar arasında hükümdarlığa en lâyık kişiler olduğu yönündeki ifadesi (İḥyâʾ, III, 55) Fârâbî’nin “ilk reis”le ilgili görüşünü hatırlatmaktadır.

Kaynaklarda faziletlere ancak insandaki duygusal eğilimlerin akla itaat etmesi sayesinde ulaşılabileceği, bu çerçevede şecaat erdemini kazanabilmek için gazap gücünü akla tâbi kılmak gerektiği üzerinde önemle durulur. Gazzâlî gibi bazı âlimler bu bağlamda aklın yanına dini de koymuşlardır. İbn Miskeveyh ve diğer bazı ahlâkçılar, şecaatle birlikte hilmi de nefsin gazap gücünün itidalli oluşuyla kazanılan temel erdemler arasında sayarken bazıları hilmi şecaatten kaynaklanan bir fazilet kabul etmiştir (meselâ bk. İbn Miskeveyh, s. 38; İbn Hazm, s. 59; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 54, 176). Mâverdî ise hilmi gazabın zıddı olarak kullanmakta ve bu erdemi “gazap duygusu coştuğunda kendini zaptetme” şeklinde tanımlamaktadır. Ancak aynı âlim öfke duygusundan büsbütün yoksun kalmanın kişiyi şecaat, onur, hamiyet gibi erdemlerden de yoksun bırakacağına, sonuçta onu aşağılık bir duruma düşüreceğine dikkat çekmektedir. Bu görüşü Râgıb el-İsfahânî ve Gazzâlî gibi diğer ahlâkçılar da benimsemiştir.

Ahlâk âlimleri, nefsânî arzularla mücadeleyi cihad sayan bazı hadisleri

zikredip (meselâ bk. Müsned, VI, 20-22; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-cihâd”, 2; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 66)

bencil duyguların yenilmesi yönünde gösterilen çabaları da şecaat olarak değerlendirmiştir. Gösterilen cesaret ve kahramanlıkların erdem sayılabilmesi için benlik davası, hâkimiyet tutkusu, çıkar sağlama arzusu gibi ahlâk dışı amaçlar güdülmeyip kin, kıskançlık, riya gibi kötü duyguların etkisinde kalınmadan dinî ve insanî değerlerin korunması, haksızlıkların önlenmesi gibi üstün amaçlara yönelmek gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim İbn Hazm şecaati “bir kimsenin dinini ve ailesini, baskı altında kalmış komşusunu, kendisine sığınan, malı ve onuru saldırıya uğramış bir mağduru haksızlık edenlere karşı ölümü göze alarak savunması” şeklinde tanımlar (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, s. 59; ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, s. 328-329). İbn Miskeveyh’e göre dışarıdan bakıldığında cesurca görünen her iş onu yapanın şecaat ehli olduğunu göstermez. Bu tür işlerin arkasında bulunabilecek farklı etkenleri sıralayan İbn Miskeveyh yalnız erdemden dolayı sergilenen kahramanlıkların şecaat değeri taşıyacağını belirtir. Zira erdeme saygısı olan gerçek şecaat sahibi bir kimse yüksek amaçlar uğruna şerefli bir ölümü çirkin bir yaşayışa tercih eder; özellikle dini, inançları, namusu ve ülkesi gibi değerlerini savunmaktan büyük haz duyarak iyilik ve hakikat için ölümü göze alır, bu uğurda karşılaşacağı her türlü sıkıntıya sabreder. İbn Miskeveyh, bu şekildeki bir şecaat erdemine en çok hükümdarların ve dini yaşatma sorumluluğu taşıyanların sahip olması gerektiğini belirtir (Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, s. 103-106). Ahlâk kitaplarında sıralanan ve şecaatten doğan diğer erdemler gerek sayı gerekse adlandırma bakımından çeşitlilik gösterir. Gazzâlî’nin Mîzânü’l-ʿamel’inde (s. 71) bu erdemler şöylece sıralanır: Kerem, necdet, şehâmet, nefse hâkimiyet, dayanıklılık, hilim, sebat, öfkesini yenme, vakar, sevgi (krş. a.g.e., a.y.; İbn Miskeveyh, s. 42-43; Kınalızâde Ali Efendi, I, 57-59).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “şcʿa” md.; Müsned, IV, 397, 405; VI, 20-22; Buhârî, “Cihâd”, 24; Eflâtun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali

Cimcoz), İstanbul 1985, IV, 435b-444e; Aristoteles [Aristo], ʿİlmü’l-aḫlâḳ (trc. Ahmed Lutfî es-Seyyid), Kahire 1343/1924, II, 2.6-8, 14, 6.9-12, 7.10; Kindî, Resâʾil, I, 177-179; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXVI, 104; Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 27-28; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 38, 40, 42-43, 48, 103-106; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1978, s. 244-245, 248-249; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 32, 59; Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’s-sebʿa, Beyrut, ts. (Mektebetü dâri’l-beyân), s. 112; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 111-112, 328-329, 342-346; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 53-60, 66, 176; a.mlf., Mîzânü’l-ʿamel, Beyrut 1407/1986, s. 64-67, 71, 97; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 125; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, I, 57-59; T. Izutsu, Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 122-126; Nevâl Kerîm Zerzûr, Muʿcemü elfâẓi’l-ḳıyemi’l-aḫlâḳıyye ve teṭavvüruhâ ed-delâlî, Beyrut 2001, s. 53-84; T. H. Weir, “Câhiliye”, İA, III, 12.

Mustafa Çağrıcı

ŞECCE

(الشجّة)

Yüze ve başa yönelik yaralamalar anlamında fıkıh terimi

(bk. CİRÂH).

ŞECERE

(bk. AĞAÇ).

ŞECERE

(الشجرة)

Sözlükte “ağaç” anlamına gelen şecere kelimesinin kökü şücûr “bağlamak, ihtilâfa düşmek” mânasındadır. Ağaca şecer denmesinin sebebi bazı dallarının birbirine girmesidir. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de “ağaç, bitki” anlamında birçok defa geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şcr” md.). Bir kişinin, bir ailenin kökü durumunda olan en uzak atalardan başlayarak gövde ve dallar konumundaki babaları ve onların çocuklarını gösteren ağaç şeklinde şematik çizime şecere denir. Ayrıca soy ağacı, soy kütüğü, ensab kütüğü, nesepnâme, silsilenâme kelimeleri de bu anlamda kullanılmaktadır. Türkler’de, İranlılar’da, Hint ve Arap geleneğinde şecere tesbitine büyük önem verilmiş, soylu bir aileden gelmek toplumsal üstünlük ve ayrıcalık kabul edilmiştir. Özellikle yönetici kesimin nesebinin ortaya konması ayrı bir önem taşırdı. Ebülgazi Bahadır Han, Türkler’in soy kütüğüyle ilgili yazdığı esere Şecere-i Terâkime adını vermiştir. Osmanlılar’ın şeceresine dair çeşitli kitaplar kaleme alınmıştır. Bayatî Hasan b. Mahmûd’un Câm-ı Cemâyîn’i (Silsilenâme-i Selâtîn-i Osmâniyye) bunlardan biridir.

Şecere tesbiti kadîm bir gelenektir. Ahd-i Atîk’in bazı bölümlerinde bu konuya temas edilmiştir. Tekvîn kitabının 5. bölümü, “Âdem zürriyetlerinin kitabı budur” cümlesiyle başlar ve Nûh’un üç oğlunun adıyla sona erer (Tekvîn, 5/1-32). Aynı kitabın 10. bölümü Nûh oğullarının zürriyetiyle alâkalıdır. Daha sonra I. Tarihler bölümünde yahudi ırkının şeceresi ortaya konmaya çalışılır. Ahd-i Atîk’in çeşitli yerlerinde geçen “nesep yazısı” (I. Tarihler, 4/33), “neseplerine göre yazılma” (sayılma) (I. Tarihler 5/17; 7/9, 40; 9/1, 22) ifadeleri şecere tesbiti geleneğiyle ilgilidir. Ahd-i Cedîd’in Türkçe tercümesinde “genealogy” kelimesi “nesepnâme” olarak çevrilmiştir (Timoteos’a Birinci Mektup, 1/4; Titus’a Mektup 3/9). Matta İncili’nin baş tarafında Îsâ Mesîh’in şeceresinden “nesebinin kitabı” diye söz edilmektedir.

Hz. Peygamber’in, şeceresi Hz. İbrâhim’in oğlu Hz. İsmâil’in soyundan

gelen yirmi birinci göbekten atası Adnân'a kadar bilinmektedir (DİA, XXX, 408). Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın İsmâil oğullarından Kinâne'yi, Kinâne'den Kureyş'i, ondan Benî Hâşim'i, Benî Hâşim'den de kendisini seçtiğini belirterek şeceresinin temizliğine işaret etmiştir (Müslim, "Fezâʾil", 1). Resûl-i Ekrem'in soyu torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'le devam etmiş, şecere geleneği sonraları daha çok onların soyundan gelen seyyid ve şeriflerin köklerini ispat için önemli olmuştur. Resûlullah'ın şeceresine dair yazılan müstakil eserlerde onun ataları, eşleri, çocukları, torunları, amcaları, amca çocukları, halaları, hala çocukları, dayıları, sütannesinin yanı sıra hizmetçileri, silâhları, hayvanları ve eşyaları hakkında bilgiler yer almaktadır (İbnü'l-Mibred, s. 31 vd.). Şecere ile aynı anlamda kullanılan silsile kelimesi, başlangıçta daha çok bir hadisin kesintisiz Hz. Peygamber'e ulaştığını gösteren senedi ifade ediyordu. Tasavvufta silsile "bir tarikat mensubunun bağlı olduğu şeyhler vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşan zinciri" anlamındadır (bk. SİLSİLE). Silsile geleneği ayrıca fıkıh, kelâm, kıraat gibi ilim dallarında, hat ve mûsiki gibi güzel sanatlar alanında ve değişik meslek gruplarında görülmektedir. Fütüvvet kurumunda ahî şecerenâmeleri bir meslek ve sanat adına düzenlenir ve ahînin diploması yerine geçerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şcr" md.; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 1-4; Belâzürî, Ensâb, I, 3-4; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 260; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-âʿşâ (Şemseddin), XII, 231; İbnü'l-Mibred, eş-Şeceretü'n-nebeviyye fî nesebi ḫayri'l-beriyye (nşr. Muhyiddin Dîb Müstû), Dımaşk-Beyrut 1414/1994, s. 31 vd.; Mehmet Ali Hacıgökmen, "Ahî Şecere-nâ-melerinin Tarihî Temeli ve Yazılış Sebepleri", SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 23, Konya 2007, s. 107 vd.; Pakalın, III, 226, 227, 314; Mustafa Fayda, "Muhammed", DİA, XXX, 408.

Nebi Bozkurt

ŞECERE-i TERÂKİME

(شجرهء تراكمه)

Ebülgazi Bahadır Han'ın (ö. 1074/1663) Oğuz Han soyuna ve Türkmenler'e dair eseri

(bk. EBÜLGAZİ BAHADIR HAN).

ŞECERETÜRRIDVÂN

(bk. AĞAÇ; BEY‘ATÜRRIDVÂN).

ŞECERÜDDÜR

(شجر الدر)

(ö. 655/1257)

Bazı tarihçilere göre Memlükler'in ilk sultanı olan hanım (1250).

Mısır Eyyûbî Sultanı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un Türk asıllı câriyesi Şecerüddür (Şeceretüddür) hakkındaki ilk bilgi Kerek'te kocasıyla birlikte tutuklanmasıyla ilgilidir. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb, babası el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in ölümünün ardından Mısır'da tahta oturan kardeşi II. el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin'e karşı başlattığı iktidar mücadelesi sırasında amcasının oğlu, Kerek hâkimi el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd tarafından Nablus'ta ele geçirilip Kerek'te hapse atılmıştı (637/1239). Bu sırada yanında bulunan Şecerüddür hapisteyken bir erkek çocuğu dünyaya getirince el-Melikü's-Sâlih tarafından nikâhlanmış, Halîl adı verilen bu çocuk altı yaşındayken ölmüştü.

Fransa Kralı IX. Saint Louis kumandasındaki Haçlılar'ın Dimyat'ı işgal etmesi üzerine ağır hasta olmasına rağmen ordunun başında Mansûre'ye gelen el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb ordugâhında vefat ettiğinde (15 Şâban 647 / 23 Kasım 1249) yanında bulunan Şecerüddür idareyi eline alarak kocasının ölümünü askerlerden gizledi. Bundan haberdar olan vezirle bazı emîrleri, sultanın hayatta olan tek oğlu Turan Şah'ın gelişine kadar ölümün gizlenmesi gerektiğine ikna etti. Hısnıkeyfâ'da (Hasankeyf) bulunan Turan Şah'a haber gönderilip Mısır'a çağırıldı. Şecerüddür, sultanın öldüğünü belli etmemek için cesedinin bulunduğu odaya yemekler göndermeye, fermanları onun imzasını taklit ederek çıkarmaya devam etti. Ayrıca emîrleri toplayıp hasta olan kocasının kendisinden sonra oğlu Turan Şah'a itaati emrettiğini bildirdi ve bu hususta onlardan bağlılık yemini aldı. Kahire'deki sultan nâibine ve valilere de aynı mahiyette fermanlar gönderdi. Ancak bu tedbirlere rağmen sultanın ölüm haberi asker arasında yayıldı ve bunu bir saldırı fırsatı sayan Haçlılar tarafından duyuldu. Haçlılar'ın saldırıya geçmesiyle iki taraf arasında şiddetli çatışmalar

başladı; çatışmalar devam ederken Mansûre'ye gelen Turan Şah sultanlık makamına oturdu (1 Şubat 1250). 7 Nisan'a kadar devam eden savaşta Haçlılar kesin yenilgiye uğratıldı ve Kral IX. Saint Louis maiyetiyle birlikte esir alındı.

Turan Şah'ın saltanata geçmesinde önemli rol oynayan Şecerüddür ondan beklediği karşılığı göremedi. Babasının, memlüklerine ve özellikle Şecerüddürr'e iyi davranması hususundaki vasiyetine de uymayan Turan Şah, Haçlılar'a karşı kazanılan zaferin sarhoşluğuyla üvey annesine ve babasının memlüklerine kötü davrandı. Kendini eğlenceye veren sultan, Şecerüddürr'e bir mektup göndererek onu babasının hazinesini saklamakla itham etti; hazineyi derhal iade etmesini istedi ve ona ağır hakaretlerde bulundu. Hazinenin kendisi Hısnıkeyfâ'dan Mansûre'ye gelinceye kadar geçen sürede Haçlılar'la mücadele için kullanıldığını bildiren Şecerüddür, bu durumu Turan Şah'ın hakaretlerine mâruz kalan Bahrî Memlük emîrlerine de duyurdu.

Şecerüddür ile aynı soydan gelen Bahrî Memlük emîrleri Turan Şah'a karşı bir hareket başlattı. Baybars el-Bundukdârî liderliğindeki Bahrî Memlük emîrleri Turan Şah'ı öldürdüler ve Şecerüddürr'ü sultan seçtiler, Memlük emîrlerinden İzzeddin Aybek'i de ona atabek tayin ettiler (30 Muharrem 648 / 4 Mayıs 1250). Bu olay Mısır'da Eyyûbîler devrinin sonu ve Memlükler devrinin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Bunun sebebi, Şecerüddürr'ün el-Melikü's-Sâlih'in hanımı olduğu için sultan ilân edilse de Türk asıllı bir câriye olması, Türk asıllı memlükler tarafından tahta çıkarılması ve Mısır'da iktidarın Türk Memlükleri'ne (Bahrî Memlükleri) geçmesinde bir aracı vazifesi görmesidir. Hatta Memlük tarihçisi Makrîzî, Şecerüddürr'ü Mısır Türk Memlükleri'nin ilk sultanı saymıştır (es-Sülûk, I/2, s. 361). Şecerüddür hutbelerde kendi adıyla değil "İsmetüddin vâlidetü-Halîl es-Sâlihiyye, İsmetü'd-dünyâ ve'd-dîn Ümmü Halîl el-Müsta'sımiyye, Sâhibetü'l-Meliki's-Sâlih" unvanlarıyla anıldı ve adına basılan paralara da bu ifadeler yazıldı.

Tahta çıktıktan sonra ilk iş olarak Haçlı meselesiyle ilgilenen Şecerüddür esir alınan Fransa Kralı IX. Louis ile, serbest bırakılması karşılığında Haçlı işgali altındaki Dimyat'ı tahliye etmesi, bir miktar para ödemesi ve İslâm ülkelerine saldırmamaya yemin etmesi şartıyla bir antlaşma yaptı ve onu

serbest bıraktı. Ardından Haçlılar Dimyat'ı tahliye ettiler (Safer 648 / Mayıs 1250). Şecerüddür daha sonra ekonomik tedbirlere yöneldi; genelde vergi indirimine gidilirken bazı vergiler kaldırıldı. Bununla halkın, dağıttığı bol bahşişlerle de emîrlerin gönlünü kazandı. Ancak ilk icraatlarındaki bu başarıları, diğer merkezlerdeki Eyyûbî emîrlerinin şiddetli muhalefeti yüzünden bir işe yaramadı. Suriye bölgesindeki Eyyûbî melikleri, Mısır Eyyûbî yönetiminin Türk Memlükleri'nin desteklediği Şecerüddürr'ün eline geçmesine karşı çıktılar. Ayrıca bir kadının tahta geçmesi büyük tepkilere sebep oldu. Bu arada Şecerüddürr'ün Dımaşk nâibi sıfatıyla görevlendirdiği emîr orada idareyi teslim alamadı. Dımaşk'ta Eyyûbîler'in nâibi olan Cemâleddin b. Yağmur hutbeyi Şecerüddür adına okumayı kabul etmedi. Ardından Gazze, Kerek ve Şevbek şehirleri de Eyyûbîler'in yönetimine geçti. Böylece Suriye ve Ürdün Şecerüddürr'ün elinden çıkmış oldu.

Şecerüddür, Mısır'daki emîrlere pek çok ihsanda bulunmasına rağmen Kahire'de de ona karşı ayaklanmalar başladı. Suriye ve Mısır'da çıkan isyanlar yüzünden Bahrî Memlükleri, Bağdat Abbâsî halifelerinin sonuncusu olan Müsta'sım-Billâh'tan Şecerüddürr'ün sultanlığını teyit için menşur istediler. Fakat bir kadının sultan olmasını onaylamayan Müsta'sım-Billâh emîrlerin isteğini reddetti. Şecerüddürr'ün sultanlığında ısrar ettikleri takdirde Mısır'da iktidarlarını sürdüremeyeceklerini anlayan emîrler, Şecerüddürr'e Atabeg İzzeddin Aybeg et-Türkmânî ile evlenip sultanlığı ona devretmesini teklif ettiler. Bu teklifi kabul eden Şecerüddür yaklaşık iki aylık sultanlıktan sonra İzzeddin Aybeg ile evlendi ve sultanlığı, Memlük tarihçilerinin çoğunun Memlük Devleti'nin ilk sultanı olarak kabul ettiği yeni kocasına bıraktı (1 Rebîülâhir 648 / 3 Temmuz 1250). Bununla birlikte Şecerüddür devlet işlerinden elini çekmedi ve kendi adına ferman çıkartmaya devam etti. Özellikle İzzeddin Aybeg'in rakibi olan güçlü emîrlerin ortadan kaldırılmasında önemli rol oynadı. Onun sürekli müdahalelerinden bıkan İzzeddin Aybeg'in Musul hâkimi Bedreddin Lü'lü'ün kızıyla nişanlanması aralarındaki

ilişkiyi bozdu; Şecerüddür buna rıza göstermedi ve İzzeddin Aybeg'i hizmetçilerine boğdurttu (22 Rebîülevvel 655 / 9 Nisan 1257).

Kocasının öldürüldüğü gece Şecerüddür, sultanlığı emîrlerden Cemâleddin b. Aydoğdu el-Azîzî'ye ve daha sonra İzzeddin Aybeg el-Halebî'ye teklif

ettiyse de onlar bunu kabul etmediler ve durum bir anda onun aleyhine döndü. İzzeddin Aybeg'in memlükleri kısa sürede kontrolü ellerine geçirdiler ve onun katillerinden yakaladıklarını öldürdüler, bu arada Şecerüddürr'ü de öldürmek istediler. Ancak önceki kocası Necmeddin Eyyûb'un memlüklerinin karşı çıkması üzerine kalede tevkif etmekle yetindiler. Bu defa ölümden kurtulan Şecerüddür, İzzeddin Aybeg'in memlükleri tarafından tahta çıkarılan el-Melikü'l-Mansûr Nûreddin Ali ve annesinin hışmından kurtulamadı. Onların emriyle câriyeler tarafından öldürülerek cesedi bir hendeğe atıldı (11 Rebîülâhir 655 / 28 Nisan 1257). Birkaç gün sonra oradan alınan cesedi Seyyide Nefîse Türbesi civarında yaptırdığı türbesine defnedildi.

Şecerüddür güzelliği ve zekâsıyla öne çıkmış, devlet idaresini bilen dirayetli bir kadın diye tanıtılır. Onun Kâbe'ye "burku'" adı verilen kapı örtüsünü gönderme geleneğini başlatan ilk sultan olduğu kaydedilir. el-Melikü's-Sâlih'in mezarı üzerine bir türbe yaptırmıştı. İslâm tarihinde hüküm süren birkaç kadın sultandan biri sayılan Şecerüddürr'ün hayatı modern Arap edebiyatında çeşitli eserlere konu olmuştur. Corcî Zeydân Şecerüddür adlı bir roman (Kahire 1914, Farsça trc. Habîbullah-ı Âmüzgâr, Melike-i İslâm, Tahran 1298), Mahmûd Bedevî de aynı adla bir tiyatro eseri (Kahire 1933) yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII, 726-727, 774, 782, 793; Mekîn, Aḫbârü'l-Eyyûbiyyîn (nşr. Cl. Cahen, BEO içinde), XV (1955-57), s. 150, 151, 161, 165; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, V, 241, 271, 311, 313; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, I, 45-47, 55-56, 61-62; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIX, 262-264, 341-352, 457; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/2, s. 361-363, 368, 403-404; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1407/1987, I, bk. İndeks; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, VI, 168-170; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I, 168-170; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, Dımaşk 1958-59, II, 286-290; G. Schregle, Die Sultanin

von Egypten Sağarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur, Wiesbaden 1961; J. de Joinville, el-Ḳiddîs Luvîs: Ḥayâtühû ve ḥamalâtühû ʿalâ Mıṣr ve'ş-Şâm (trc. Hasan Habeşî), Kahire 1968, s. 168-170; R. Stephen Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, s. 260, 301, 303-304, 329-330; M. Chapoutot-Remadi, "Chajar ad-Durr esclave, mamlûke et sultane d'Egypte", Les africains (ed. Ch. A. Julien), Paris 1990, IV, 105-126; Vefâ Mahmûd Ali, Nüfûẕü'n-nisâʾ fi'l-ʿIrâḳ ve Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 109-122; Bahriye Üçok, İslâm Devletlerinde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar, Ankara 1993, s. 62-101; a.mlf., "Şecer-üd-dürr", İA, XI, 376-378; M. Abdullah İnân, "el-Meliketü Şeceretü'd-Dür", el-Kâtibü'l-Mıṣrî, II, Kahire 1946, s. 443-449, 603-611; H. L. Gottschalk, "Die aegyptische Sultanin Sağarat ad-Durr in Geschichte und Dichtung", WZKM, LXI (1967), s. 41-61; Cl. Cahen - I. Chabbouh, "Le testament d'al-Malik aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb", BEO, XXIX (1977), s. 97-114; Nejla Akkaya, "İslâm Hukukunda Kadının Siyâsi Hakları", İslâmî Araştırmalar, V/4, Ankara 1991, s. 236-250; L. Ammann, "Shadjar al-Durr", EI^{2} (İng.), IX, 176.

Cengiz Tomar

ŞED

(الشدّ)

Fütüvvet ve tarikat ehline has tasavvufî-folklorik bir gelenek.

Sözlükte şedd “yünden veya pamuktan örülen bağ, kemer, kuşak, peştamal” anlamına gelir. Fütüvvet ehli ve tarikat mensupları düzenledikleri özel bir törende şed kuşanırlar ve bunu kendini fütüvvet ve seyrü sülûk yoluna vermiş kişinin bu yola bağlandığını, hizmete ahdettiğini bildiren bir sembol diye kabul ederler. Şed uygulamaya Türkçe’de “şed bağlamak, şed kuşanmak, bel bağlamak”, Farsça’da “kemer besten, miyân-bend” adı verilir. Zerdüştîler’in kutsal saydıkları kustî adı verilen kuşak, kapalı bir topluluğa girmek için değil yetişkinliğe geçiş töreninde kuşanılır. Fakat bu kuşağa atfedilen sembolik değer -bedenin kıymetli kısımlarının bayağı kısımlarından ayrılması- şed geleneğini uygulayan hiçbir grupta akis bulmamıştır. İslâm’da şed kuşanma, öncelikle sabır, sebat ve teslimiyetin simgesi olarak görülmüştür.

Fütüvvetnâmelere göre ilk şed kuşanan kişi Hz. Âdem’dir. Bu eserlerde Cebrâil’in, sözünde durması, şeytana uymaması ve ona muhalefet etmesi, dünyaya muhabbet beslememesi, kazâ ve kadere sabretmesinin nişanesi olarak Hz. Âdem’e şed bağladığı, buna “şedd-i vefâ” denildiği kaydedilir. Fütüvvet ehline göre şed Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber’in beline sarılmış, o da Hz. Ali’ye bağlamıştır. Hz. Ali, Resûl-i Ekrem’in emriyle sahâbeye, Selmân-ı Fârisî de Hz. Ali’nin emriyle bazı kimselere şed bağlamıştır. Yolda sabit olmanın, teslimiyetin, vefanın sembolü olan şed bağlama geleneği bu şekilde ortaya çıkmıştır. Kur’an’da şeddi onaylayıcı bir delil bulunmamakla birlikte Hz. Mûsâ’nın, kardeşi Hârûn hakkındaki duasında (“Onunla benim gücümü pekiştir”, Tâhâ 20/31) geçen “üşdüd” (pekiştir) fiilinin köken bakımından şedde işaret ettiği ileri sürülmektedir (Taeschner, s. 162).

Şed bağlama töreninde fütüvvet ehli (fityân) tarafından geleneğin başlatıcısı kabul edilen Hz. Ali’nin, VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren de on iki imamın

adlarının zikredilmesi esastı. Şeddin sol ucu Hz. Hüseyin'e işaret eder ve Hasan'a işaret eden sağ ucundan uzun tutulurdu (Çağatay, s. 45-47). Şed bağlama töreni "meşdûd" veya "meşdûdü'l-vasat" adı verilen tâlibe tuzlu su içirilmesiyle son bulurdu. Su hikmeti, tuz adaleti simgelerdi (Taeschner, s. 139). Şed çoğunlukla yünden yapılır, bir tokayla tutturulmak yerine çoğunlukla düğümlenir ve birkaç defa bele sarılırdı. Deriden, ipten ve pamuklu bezden yapılanları da makbuldü. Şeddin zimmîlerin kuşandığı zünnâra benzememesi şarttı (Resâ᾿il-i Civânmerdân, s. 77). İhtidâ etmeleri umulan yahudi ve hıristiyanların fütüvvet teşkilâtına katılmalarına izin verilir, ancak ihtidâ ettikleri takdirde şed kuşanabilirlerdi (Taeschner, s. 116). Şed kuşatılan tâlibe sülûkünü tamamladıktan sonra "sirvâl" (şalvar) giydirilirdi. Şed bağlama töreni nikâh merasimine, tâlibin sülûkünü tamamlayıp şalvar giymesi zifaf gecesine benzetilmiştir (a.g.e., s. 141; Resâ᾿il-i Civânmerdân, s. 77). Şed bağlama törenine benzeyen bir tören esnaf teşkilâtlarında ve ahî loncalarında vardır. Bu törenlerde ilgili meslek grubunun pîri kabul edilen bir sahâbînin ismi de zikredilirdi. Yahudi ve hıristiyanlar da kendi loncalarını kurmuşlar, müslümanların tesis ettiği teşkilâtlara da kabul edilmişlerdir. XIX. yüzyılda Suriye'de gayri müslimler şed bağlama meramisinde Tevrat'taki on emri okurlar ya da Allah'a dua ederlerdi (Taeschner, s. 585). Osmanlılar'da her esnaf teşkilâtının kendine özgü şed bağlama şekli ve merasimi vardı. Meddahlara şedd-i elîfî (şedd-i rûmiyân), gazâ ehline şedd-i kavsî (şedd-i fâhirân), sakalara şedd-i lâmelîfî (şedd-i iştirâk), savaşlarda çadır kuran ferrâşlara şedd-i Süleymânî (şedd-i hâdimân), dervişlere şedd-i Yûsufî (şedd-i Mısriyân), seccâde sahibi şeyhlere şedd-i mihrâbî (şedd-i tâziyân), cerrah, kasap ve hamam hizmetçilerine şedd-i hafî kuşatılırdı (İA, XII, 380). Toplum düzenini bozmak için teşkilâtlanan ve fütüvvetin ilkelerini bozan ayyârların da şed kuşandıkları kaydedilmektedir. Nitekim

İbnü'l-Esîr, 532 (1138) yılında Bağdat Emîri Ebü'l-Kerem'in yeğeni Ebü'l-Kāsım'a Bağdat'ı tehdit eden ayyârların reisi İbn Bekrân tarafından şed bağlandığını yazar (el-Kâmil, XI, 24).

Tarikat mensupları genellikle tarikata intisap etmek isteyen tâlibe şed bağlama yerine hırka giydirirlerdi. Bununla birlikte bazı tarikatlarda fütüvvet geleneğinin etkisiyle şed bağlandığı görülmektedir. Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh tarafından Bağdat'ta oluşturulan fütüvvet

teşkilâtının kurucusu ve Sühreverdiyye tarikatı şeyhi olan Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif'te seyahate çıkmadan önce şed kuşanmanın Hz. Peygamber'in sünnetinden kabul edildiğini söyler. Tasavvuf ehli arasında ilk şed kuşatanın Sühreverdî olduğu ileri sürülmektedir. İbn Battûta, Kahire'deki hankahlara uğrayan sûfîlerin şed kuşandıklarını, yanlarında asâ, abdest almak için testi ve namaz kılmak için hasır bulundurduklarını (er-Riḥle, s. 38), şeddin tasavvufî bir anlamı olmayıp sadece ihtiyaç duyulan bir kemerden ibaret olduğunu, Hürmüz'de iken Anadolu'dan gelmiş bir şeyhin kendisine şed bağladığını, bunun sadece giysilerini sıkıca tutması için yapıldığını, birçok Acem fukarasının kemer bağladığını söyler (a.g.e., s. 274).

Mevlevîlik ve Bektaşîlik'te şed kuşanma uygulaması bulunmaktadır. Bu durum fütüvvet ve ahî geleneğinin bir yansıması şeklinde değerlendirilebilir. Mevlevîlik'te ucu sivri, elif harfine benzetilen, dört beş parmak eninde yün bir kuşak olan, kemer gibi tennûrenin üstünde bele sarılan tiğbend şeddin bir başka şeklidir. Tiğbend Bektaşî geleneğinde de vardır. Bektaşîlik'te tiğbendin aslı şu rivayete dayanır: Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik, İmam Muhammed el-Bâkır'ı idam etmek için tutuklamış, boynuna üç defa kiriş takıp çekmek istemiş, imam ilkinde "Allah", ikincisinde "Muhammed", üçüncüsünde "Ali" diye nidâ ettiğinden kiriş boğazını sıkmayıp düğüm düğüm olmuş; imamın takipçilerinden Mü'min-i Ayyâr kirişin koyun bağırsağından yapıldığı için idamdan bir sonuç alınamadığını ifade etmiş, bir kurbanlık koçun yapağısından üç düğüm atıp bir tiğbend bükmesinden sonra kendini dar ağacına çekmiş ve ölmüş; bunu gören halifenin adamları Mü'min-i Ayyâr'ın boğazından söktükleri tiğbendle İmam Muhammed el-Bâkır'ı asmak için hapsedildiği hücreye gitmişler, ancak imamın vefat ettiğini görünce idamı gerçekleştirememişlerdir. Bektaşîler bu rivayete dayanarak tiğbend bağlamayı ferdî ve mânevî kurtuluşun, teslimiyetin bir remzi diye kabul etmişlerdir. Tiğbende üç düğüm atılması Allah, Muhammed, Ali üçlüsüne ve eline, diline, beline sahip olma düsturlarına işaret eder (Ahmed Rifat, s. 268-270; Birge, s. 170, 181, 192, 234-235). Diğer bazı Osmanlı tarikatlarında ve Türk etkisi taşıyan Vefâiyye, Rifâiyye, Sa'diyye ve Bedeviyye gibi Arap tarikatlarında da şed geleneği uygulanmıştır. İran'da şed bağlama Haksârî dervişlerinde yaygındır. Yedi boğumlu Haksâr kemeri nefsin yedi engelini ortadan kaldırıp yerine yedi erdemi koymayı ifade eder.

Bektaşîler gibi Haksârîler'in de tarikat erkânından olarak koç kurban etmeleri her iki grubun ortak kaynaklara dayandıklarını göstermektedir. Osmanlılar'da bir şeyhin padişaha kılıç kuşatması fütüvvet ve tarikat müntesipleri arasında uygulanan şed bağlama töreninin bir uzantısıdır. Türk sûfîlerinin şed bağlama geleneği hür masonlarda farklı bir şekilde uygulanmıştır (Zarcone, s. 312).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. M. Emîn el-Hancî - M. Abduh ed-Dımaşkī), Kahire 1340, s. 241; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 24; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut], V içinde), s. 95; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1384/ 1964, s. 38, 274; Ahmed Rifat, Mir'âtü'l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 268-270; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937, s. 170, 181, 192, 234-235; J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien, Paris 1962, s. 114-115; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 16-17, 44; a.mlf., "Şedd", İA, XII, 378-381; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 35, 185; Resâʾil-i Civânmerdân (nşr. Murtazâ Sarrâf), Tahran-Paris 1973, s. 77; Fr. Taeschner, Zünfte und Bruderschaften im Islam, Zürich-München 1979, s. 116, 139, 141, 162, 585; Mustafa Kara, Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1980, s. 166-168; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik, Konya 1981, s. 45-47, 156-157, 181; Seyyid Muhammed Ali Hâceddin, Keşkûl-i Ḥâksârî, Tebriz 1360 hş./1981, s. 69-75; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 447-448; Th. Zarcone, Mystiques, philosophes et franc-maçons en Islam, Paris 1993, s. 312; Pakalın, III, 314; Hamid Algar, "Shadd", EI² (İng.), IX, 166-168.

Hamid Algar

ŞEDARABAN

Türk mûsikisinde bir şed makam.

Aslı şedd-i arabân olup Türk mûsikisinde Arel-Ezgi nazariyatına göre yegâh perdesinde karar eden şed (göçürülmüş) makamlardan biridir. Zamanımıza ulaşan en eski örneğinin II. Gazi Giray Han'a ait olduğu göz önüne alınarak onun tarafından terkip edildiği söylenmektedir. Şedaraban makamı dizisi, nevâ perdesindeki zirgüleli hicaz dizisinin (araban makamı dizisi) bir sekizli peste yani yegâh perdesine göçürülmesiyle elde edilir. Dolayısıyla makamın dizisi, yegâh perdesindeki zirgüleli hicaz beşlisine beşinci derece olan dügâh perdesinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir. Bu durumda makamın durağı yegâh perdesi ve seyir özelliği inicidir.

Makamın seyir karakteri inici olduğundan seyre tiz durak nevâ perdesi civarından başlanır ve bu perdede yarım karar yapılır. Makamın güçlüsünün nevâ perdesi olması sebebiyle nevâ perdesinin üst tarafında bir seyir alanına ihtiyaç vardır. Bu da durak yegâh perdesi üzerinde bulunan bütün dizinin tiz durak nevâ perdesine simetrik olarak göçürülmesiyle elde edilir. Bu suretle şedaraban makamının asıl seyir alanı elde edilmiş olur:

Şedaraban makamının dizisi ve seyir alanı her ne kadar şekilde görüldüğü gibi teşekkül ederse de makam tarih içinde kullanılırken bazı değişikliklere uğramış ve dizide çeşni değişiklikleriyle daha renkli bir duruma getirilmiştir. Bunların sayısız örneklerini klasik beste, semâi, peşrev ve saz semâilerinde görmek mümkündür. Bu değişiklikler şu şekillerde olur: 1. Nevâ perdesi üzerinde bulunan simetrik dizi değişikliğe uğrayarak nevâ perdesindeki hicaz

beşlisi dörtlü haline girer. Bu sebeple beşinci derece olan muhayyer perdesi önemini kaybeder ve gerdâniye perdesi önem kazanır. Bu perdenin üzerine bir bûselik beşlisi getirilerek nevâdaki zirgüleli hicaz dizisi nevâda bir hümâyun dizisi halini alır:

Zaman içinde meydana gelen bu değişiklikle tiz tarafta güzel bir renk ve duygu farklılığı oluşur.

2. Eski nazariyat kitaplarında şedaraban makamı, “Yerinde neveser makamının icrasından sonra yegâh perdesinde zirgüleli hicaz ile karar vermektir” şeklinde tarif edilmiştir. Bu tarif makamı bir şed makamdan çok bir mürekkep makam olarak gösterir. Gerçekten elde bulunan klasik eserler incelendiğinde makamın bu tarife uygun biçimde kullanıldığı görülmektedir. Çünkü nevâ perdesinde hicazlı yarım karar yapıldıktan sonra rast perdesine nikriz çeşnisiyle düşüldüğünde dügâh perdesi önemini kaybeder ve rast perdesi önem kazanır. Nevâ perdesindeki hicaz çeşnisinin ardından rast perdesine nikriz çeşnisiyle düşülerek neveser makamı dizisi meydana gelir. Hatta nevâ perdesi üzerindeki genişlemiş dizinin hümâyun dizisine dönüşmüş olması neveser dizisinin genişlemesinden doğmuştur denebilir.

(Not: Neveser dizisi Batı müziği bakımından sol minör oryantaldir).

Bütün bu değişiklikler, şedaraban makamının ilk teşkil edildiğinde belki bir şed makamı olduğunu fakat zaman içinde yukarıdaki biçimde kullanılıp birleşik hale geldiğini göstermektedir. Gerçekte Arel-Ezgi nazariyatında şed olarak sınıflandırılan makamların hemen hepsinde bu tür değişiklikler eserlerde görülür ki bu da şed makam kavramını şüpheye sokar. Arel-Ezgi nazariyatında makamların basit, şed, birleşik şeklinde tasnif edilmesinin sadece öğrenim kolaylığı açısından değerlendirilebileceği söylenebilir. Zira gerçekte basit makamların bile basitliği tartışılabilir. Şedaraban makamının birinci mertebe güçlüsü ana dizinin tiz durağı olan nevâ perdesidir ve bu perdede zirgüleli hicaz çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır.

Makam, bünyesinde yer alan değişiklikler sebebiyle asma kararlar bakımından zengindir. Makamın tiz (genişlemiş) bölgesinde meydana gelen değişiklikle muhayyer perdesi önemini kaybetmiş ve gerdâniye perdesi önem kazanmıştır. Bu perde üzerinde bûselik çeşnisi yer alır. Ana dizide de dügâh perdesi önemini kaybetmiş, rast perdesi önem kazanmıştır ve rast perdesindeki çeşni ise nikrizlidir. Kısaca gerdâniye perdesinde bûselikli, rast perdesinde nikrizli asma kararlar yapılır. Gerek muhayyer gerekse dügâh perdesinde hicazlı asma kararlar yapılabilir. Ancak makamdaki

değişiklikler bunlarla sınırlı değildir. Eserlerin incelenmesi ana dizide de bazı değişikliklerin olduğunu veya olabileceğini göstermektedir. Ana dizideki bu değişiklik rast ve nevâ perdeleri arasında meydana gelir.

Neveser ve bûseliğin rast perdesindeki şeddi olan nihâvend makamları yakın makamlardır. Bu yakınlık dolayısıyla seyir esnasında zaman zaman rast perdesine bûselik çeşnisiyle düşülür. Bunun için do diyez (nîm hicaz) perdesi atılıp yerine çârgâh perdesi kullanılır. Nevâ perdesi üzerinde de bir hicaz dörtlüsü olduğuna göre burada bir nihâvend dizisi meydana gelir. Şu halde şedaraban seyri sırasında zaman zaman nihâvend makamına da geçkiler yapılır. Hatta nihâvend ile seyre başlayan şedaraban eserler bile vardır.

Rast perdesindeki bûselik beşlisinden sonra yegâh perdesine hicaz dörtlüsüyle düşülürse yegâhtan nevâ perdesine kadar bir hümâyun dizisi meydana gelmiş olur. Birçok şedaraban eserde tam karara yedeni yarım sesli olan yegâhtaki bu hümâyun dizisiyle gidilip karar edildiği görülür. Sâdullah Ağa ve Tanbûrî İzak'ın eserleri böyledir. Esasen zirgüleli hicaz dizisi başka bir perdeye göçürüldüğünde genellikle ana diziye sadık kalmaz ve diğer hicaz ailesi makamlarına geçerek değişiklik gösterir.

Bu değişiklikler dolayısıyla şedaraban makamının "yegâhta ve nevâda yedeni yarım sesli olan hümâyun dizileri" şeklinde tarif edilmesi daha pratiktir. Makam büyük formlarda bu şekilde kullanılmıştır. Bunların dışında çok az olmakla birlikte yine rast perdesinde rast çeşnisiyle kalmak da mümkündür. Rasttaki bu rastlı asma kalıştan sonra yegâh perdesine hicaz çeşnisiyle düşülürse bu defa yegâhta inici bir hicaz dizisi meydana gelmiş olur.

Makamdaki bu değişiklikler hicaz ailesi makamlarının birbirine geçme âdetinden doğmaktadır. Fakat şunu belirtmek gerekir ki şedaraban makamında rast perdesi çok önem kazanmış ve ikinci mertebe güçlü durumuna gelmiştir. Bütün bu değişiklikler ve asma kararlar özetlenirse nevâ perdesindeki hicazlı yarım karardan sonra gerdâniye perdesinde bûselikli, bazan hicazlı; rast perdesinde nikrizli, daha çok bûselikli ve çok az olarak rastlı asma kararlar yapılır.

Şedaraban makamının donanımına si ve mi için bakiye bemolü, fa ve do için bakiye diyezi konulur. Gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın ana dizisini oluşturan sesler pestten tize doğru yegâh, kabahisar, ırak, rast, dügâh, dik kürdî, nîm hicaz ve nevâdır. Makamın yedeni ise her zaman için portenin altındaki bakiye diyezli do (kaba nîm hicaz) perdesidir. Makamın genişlemesi simetrik olarak yapılır. Bu genişleme esnasında meydana gelen değişiklikler yukarıda açıklanmıştır.

Şedaraban makamının seyrine tiz durak nevâ perdesi civarından başlanır. Bu perdenin iki tarafında ve genişlemiş bölgede gezinilip nevâda zirgüleli hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Daha önce veya sonra diğer asma kararlar ve çeşni değişiklikleri gösterilip sonunda yegâh perdesinde yedeni zirgüleli olan hümâyun dizisiyle tam karar yapılır. Ayrıca yegâhta ana dizi olan tam zirgüleli hicaz dizisiyle de karar edilebilir.

II. Gazi Giray Han'ın devr-i kebîr usulünde peşrevi ve saz semâisi; Tanbûrî Cemil Bey'in fahte usulünde peşrevi ve saz semâisi; Hacı Sâdullah Ağâ'nın, "Ne dem ki sînesi o gülruhun küşâde olur" mısraıyla başlayan zencir, Tanbûrî İzak'ın, "Ey safâ-yı ârızından çeşme-i hurşîd-i âb" mısraıyla başlayan hafif usulündeki besteleri; yine Hacı Sâdullah Ağa'nın, "Nedir murâd-ı dil kûy-i yâri biz biliriz" mısraıyla başlayan ağır semâisi; Sultan III. Selim'in, "Gönlüm bir gonca-i nâziktene düştü", Tanbûrî İzak'ın, "Pîr olmada gerçi gönül ammâ civân ister" mısraıyla başlayan yürük semâileri; Şâkir Ağa'nın ağır aksak usulünde, "İhtirâ-ı hazret-i şâh-ı cihandır bu binâ", Şemseddin Ziyâ Bey'in sengin semâi usulünde, "Ey gonca açıl zevkini sür fasl-ı bahârın" mısraıyla başlayan (bazı repertuvarlarda sûzidil olarak kayıtlıdır) şarkıları; Ali Rıza Şengel'in, "Nebîler serveri fahrü'l-verânın ümmetiyiz biz" mısraıyla başlayan tevşîhi ile "Mest ü hayrânım zâr ü giryânım" mısraıyla başlayan ilâhisi bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 49; Hâşim Bey, Musikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 43; Tanbûrî Cemil Bey,

Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 101; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-48, I, 248; IV, 268; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 82; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 317, 349; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 276-281.

İsmail hakkı Özkan

ŞEDDÂD b. EVS

(شدّاد بن أوس)

Ebû Ya‘lâ (Ebû Abdirrahmân) Şeddâd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 58/678)

Sahâbî.

Yetmiş beş yaşında vefat ettiğine göre (İbn Sa‘d, VII, 401) milâdî 603’te doğmuş olmalıdır. Şair sahâbî Hassân b. Sâbit’in kardeşi Evs b. Sâbit’in oğludur. Evs b. Sâbit Akabe biatında bulunmuş, Bedir Gazvesi’ne katılmış, Uhud Gazvesi’nde şehid olmuştur. Evs’in Mekke’nin fethinden önce veya sonra yahut Hz. Osman’ın hilâfeti sırasında öldüğü de zikredilmiştir. Annesi Sırma (Sureyme), Resûl-i Ekrem ile aralarında soy yakınlığı bulunan Neccâroğulları kabilesinden Adî b. Neccâr’ın neslindendir. Şeddâd b. Evs’in Bedir Gazvesi’ne iştirak ettiğine dair rivayet doğru değilse de Uhud, Hendek gazvelerine ve diğer savaşlara katıldığı bilinmektedir.

Hz. Peygamber’in vefatının yaklaştığını anlayan Şeddâd’ın, “Artık yeryüzü bana dar gelmeye başladı ey Allah’ın resulü!” diyerek üzüntüsünü dile getirince Resûl-i Ekrem’in, “Haberin olsun, Şam ve Beytülmakdis fethedilecek; inşallah sen ve senden sonra evlâdın oraların yöneticileri olursunuz” dediği rivayet edilmektedir (Taberânî, VII, 289). Hz. Ömer’in Humus valisi tayin ettiği Şeddâd, Hz. Osman’ın katli dolayısıyla idarî işleri bıraktı, toplum hayatından uzaklaşarak kendini ibadete verdi ve Dımaşk’ta bir ev yaptırdı. Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde Dımaşk kadısı oldu (İbn Sa‘d, VII, 401). Şeddâd b. Evs 58 (678) yılında Filistin’de vefat etti. Bu tarih 41 (661) ve 64 (683-84) olarak da kaydedilmiştir. Kabri Kudüs’te Mescidi Aksâ yakınında pek çok sahâbînin bulunduğu kabristandadır. Şeddâd’ın Ya‘lâ, Muhammed, Abdülvehhâb ve Münzir adlı dört oğlu ile Hazrec adında bir kızı olmuştur.

Şeddâd b. Evs’ten rivayette bulunan birçok râvi arasında oğulları Ya‘lâ ve Muhammed ile Ebû İdrîs el-Havlânî, Ebü’l-Eş‘as es-San‘ânî, Abdurrahman b. Ganm, Cübeyr b. Nüfeyr, Beşîr b. Kâ‘b el-Adevî, Hâlid b. Ma‘dân,

Mahmûd b. Rebî‘, Mahmûd b. Lebîd ve Damre b. Habîb sayılır. Talebesi Hâlid b. Ma‘dân’ın, “Dımaşk’ta Resûlullah’ın ashabından Ubâde b. Sâmit ile Şeddâd b. Evs’ten daha güvenilir, daha fakih ve daha güzel ahlâklı bir kimse kalmadı” dediği nakledilmiştir. Dımaşk kadısı Ebü’d-Derdâ her ümmetin bir fakihi bulunduğunu, bu ümmetin fakihinin Şeddâd b. Evs olduğunu söylemiş, Ubâde b. Sâmit (veya Ebü’d-Derdâ), Şeddâd b. Evs’in hem ilim hem de hilim verilen kimselerden olduğunu belirtmiştir. Şeddâd’ın talebesi Esed b. Vedâa, zâhid bir insan olan hocasının yatağına yattıktan sonra sağa sola dönüp durduğunu, “Allahım! Cehennem azabını düşünmek uykumu kaçırdı” diyerek yatağından kalktığını ve sabaha kadar namaz kıldığını zikretmiştir. Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde Şeddâd b. Evs’in rivayetlerinden mükerrerleriyle birlikte elli hadisin bulunduğu belirtilmektedir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 467). Onun rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almış olup Benî İsrâil’e dair rivayetleriyle bilinen tâbiîn âlimi Kâ‘b el-Ahbâr’dan rivayetleri vardır.

Şeddâd, Resûl-i Ekrem’in bir çift ayakkabısını saklamış, daha sonra bu ayakkabı oğlu Muhammed’e intikal etmiş, Muhammed de kız kardeşi Hazrec’in isteği üzerine bir tekini ona vermiştir. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh, Kudüs’e geldiğinde bu ayakkabıdan haberdar olmuş, Hazrec’in çocuklarındaki ayakkabının tekini satın alarak onların her birine 1000 dinar ve birer arazi vermiş, oldukça yaşlı ve hasta olan Muhammed’deki diğer tekini de almak istemiş, fakat onun ağlayarak vermek istemediğini görünce bundan vazgeçmiştir (a.g.e., II, 463).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 122-126; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 401; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 224; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, VII, 273-297; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 135; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XXII, 403-418; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 507-508; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XII, 389-391; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 460-467; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: ʿAhdü Muʿâviye, s. 235-237;

Safedî, el-Vâfî, XVI, 123-124; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 139-140; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 315.

Zekeriya Güler

ŞEDDÂDÎLER

(الشدّاديون)

951-1175 yılları arasında Arrân ve Doğu Anadolu'nun bazı şehirlerinde hüküm süren bir İslâm hânedanı.

Abbâsîler'in zayıflamasından sonra ortaya çıkan mahallî hânedanlardan biri olup bilinen ilk atası Muhammed b. Şeddâd b. Kurtuk'tur. Müneccimbaşı'nın Şeddâdîler döneminde yazılan, ancak günümüze ulaşmayan Târîḫ-i Bâbü'l-ebvâb adlı eserden yaptığı nakillere bakılarak hânedanın Kürt asıllı olduğu söylenebilir. Fakat İbnü'l-Esîr'in hânedan mensupları için Revvâdî nisbesini kullanması bu konuda şüphe uyandırmaktadır. Zira merkezi Tebriz olmak üzere İran'da hüküm süren Revvâdîler aslen Yemenli Arap kabilelerindendir. Bu durumda Şeddâdîler'in Dvin (Duvîn, Duveyn) yöresine geldikten sonra yaptıkları evlilikler sonucu Kürtleştikleri ileri sürülebilir. Bunun yanında Deylemce ve Ermenice isimler kullanmaları meseleyi daha karmaşık duruma getirmektedir (EI2 [İng.], IX, 169).

IV. (X.) yüzyılda Azerbaycan'ı yöneten Müsâfirîler'in 337'de (948) Rey önlerinde Büveyhîler'e mağlûp olmaları, Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerini Müsâfirîler adına idare eden mahallî yöneticilerin bağımsız hareket etmesine yol açtı. Muhammed b. Şeddâd bu durumdan yararlanarak Dvin'i ele geçirdi ve Şeddâdîler hânedanını kurdu (951). Müsâfirî Hükümdarı Merzübân'ın oğlu İbrâhim'in ülkesini toparlama gayretleri sonuçsuz kaldı. Onun Dvin'e gönderdiği, Ermeni ve Lezgi gibi gayri müslim unsurlardan oluşan orduyu Muhammed b. Şeddâd geri püskürttü. Muhammed, Lezgiler'in tehditlerine karşı Dvin civarında bir kale inşa ettirip ailesini oraya nakletti. Erdebil'de durumu haber alan İbrâhim b. Merzübân Deylemli, Kürt ve Ermeniler'den meydana gelen yeni bir orduyu Dvin'e sevketti. Muhammed bu kuvvetleri de püskürtmeyi başardı. Ancak kaledeki Deylemli garnizonunun ihaneti yüzünden Van yöresinde hüküm süren Ermeni Vaspurakan prensine iltica etmek zorunda kaldı. Bu sırada Kafkasya'da yeniden denetimi sağlamak üzere baskılarını iyice arttıran

Bizans imparatoru nezdinde Dvin'i geri alabilmek için bazı teşebbüslerde bulunduysa da bir sonuç alamadı ve 344 (955) yılında vefat etti.

Muhammed b. Şeddâd'ın üç oğlundan en büyüğü olan Ebü'l-Hasan Ali el-Leşkerî, Parisos hâkimi Ermeni Grigor'un hizmetine girip karşılığında Sotk ve Berd-Şemîrâm'ı aldı. İkinci oğlu Fazl (Fazlûn), Hamdânîler'in Âmid valisi Necâ'nın hizmetine girdi. Valinin öldürülmesiyle kardeşlerinin yanına dönen Fazl hıristiyanlara hizmet etmek istemediği için onlardan ayrıldı; daha sonra İbrâhim b. Merzübân'ın Gence valisi Ali et-Tazî'nin yanına gitti ve Gence'ye yönelik saldırıların püskürtülmesinde önemli rol oynadı. Bu olayın ardından kardeşi Ali el-Leşkerî'nin yardımıyla valiyi bertaraf edip Gence'yi ele geçirdi (360/ 971). İbrâhim b. Merzübân, ertesi yıl Gence'yi geri alma girişimi başarısızlıkla sonuçlanınca Şeddâdîler'i tanımak zorunda kaldı. Müsâfirîler'in güç kaybetmesinden yararlanan Ali el-Leşkerî topraklarını kuzeybatıda Şemkûr'dan doğuda Berdea'ya kadar genişletti. 368'de (978) vefat eden Ali el-Leşkerî, Fazl'ı veliaht tayin etmesine rağmen yerine ordunun ve halkın desteğini kazanan diğer kardeşi Merzübân geçti. Merzübân'ın 372'de (982-83), Şirvanşah'a yenilip Berdea'yı kaybetmesi itibarının sarsılmasına sebep oldu. Bazı söylentiler iki kardeşin arasının açılmasına yol açtı. Fazl bir av sırasında Merzübân'ı bizzat öldürerek yönetimi ele geçirdi (375/ 985), ardından Berdea ve Beylekān'ı geri aldı. Daha sonra Gürcü toprakları üzerine yürüdü, ancak yenilgiye uğradı (989). Fazl, Kaket ve Heret'i istilâ edince Gürcü Kralı III. Bagrat, Ani Ermeni prensi Gagik ile birlikte Şemkûr'u kuşatıp onu barışa zorladı. 1003 yılında Parisos Prensi Grigor'un ölümünün ardından yerine geçen oğlu Filip'i davet ederek zincire vurduran Fazl, Şaşvaş ve Sotk'u topraklarına kattı. 413'te (1022) Ermeniler'den aldığı Dvin'in idaresini oğlu Ebü'l-Esvâr Şâvur'a (Şâver) verdi. Ardından Şemkûr'un batısındaki Siyâvurdiyye topraklarını zaptetti ve tekrar Şemkûr'u kuşatan Gürcü Kralı Giorgi'yi yenilgiye uğrattı (1026). Ertesi yıl hâkimiyet alanını Azerbaycan'a doğru genişletmek amacıyla Aras nehri üzerinde bir köprü yaptırdı. Gürcistan'a düzenlediği bir seferden dönerken Gürcü kralı ile müttefiklerinin baskınına uğrayan Fazl aldığı bütün ganimetlerin yanı sıra 10.000 askerini kaybetti (1030). Aynı yıl oğlu Askereveyh (Askerûye) Beylekān'da isyan etti. Gence'ye yürümeye hazırlanan Askereveyh'e karşı diğer oğlu Mûsâ'yı gönderdi. Mûsâ, Rus kuvvetlerinin yardımıyla Beylekān'ı alıp kardeşini öldürdü. Fazl 1 Zilhicce 422 (19 Kasım 1031) tarihinde vefat edince yerine oğlu Ebü'l-Fazl Mûsâ

geçti; ancak 1034 yılında oğlu Ebü'l-Hasan II. Ali el-Leşkerî tarafından bir suikast neticesinde öldürüldü.

II. Ali el-Leşkerî dönemiyle ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Gence'deki sarayında himayesinde bulunan İranlı şair Katrân-ı Tebrîzî'nin kendisi için kaleme aldığı şiirlerde onun müttefik Gürcü ve Ermeni ordularına karşı kazandığı bir zaferden söz edilmektedir. Orta Asya'dan batıya doğru olan göçler sebebiyle bölgede asayişin bozulduğu bu dönemde Revvâdî Emîri Vehsûdân'ın hizmetindeki Oğuzlar, Şeddâdî topraklarına akınlar düzenledi. II. Ali el-Leşkerî, Vehsûdân'la iyi ilişkiler kurarak gelecek tehlikelere karşı tedbir almak istedi. Bu çerçevede Tiflis valisine Gürcüler ile mücadelesinde destek vererek cepheyi genişletti. Fakat sonraki dönemde Ermeniler'e karşı yürüttüğü siyasetin bir neticesi olarak Bizans'ın, diğer taraftan da Oğuzlar'ın baskısına mâruz kaldı. Selçuklu Devleti kurulunca Selçuklular'ın hedefi durumuna geldi. Gence 438 (1046-47) yılında Kutalmış tarafından kuşatıldıysa da Bizans ordusunun yaklaşması yüzünden kuşatma kaldırıldı. Bizans imparatorunu bir kurtarıcı gibi karşılayan II. Ali el-Leşkerî, Bizans'a tâbi olup oğlu Erdeşîr'i imparatora rehine olarak verdi. Buna rağmen Bizans ve Selçuklular karşısında kendini güvende görmediğinden ölünceye kadar (441/1049-50) ülkesinde sık sık yer değiştirerek yaşamak zorunda kaldı. Yerine geçen küçük oğlu Ebû Mansûr Enûşirvân, Bizans'ın Arrân üzerindeki baskılarını azaltmak düşüncesiyle bazı sınır kalelerini Gürcü yönetimine devretmeyi kararlaştırdı. Ancak bu durum tahttan indirilmesine ve yerine Fazl'ın oğlu Ebü'l-Esvâr Şâvur'un geçirilmesine yol açtı. İdarî tecrübeye sahip Ebü'l-Esvâr, Ermeni prensinin kız kardeşiyle evli olmasına rağmen Ermeniler ondan çekiniyordu. Müslümanlar arasında da örnek bir mücahid olarak tanınıyordu. Ebü'l-Esvâr, Bizans'a tâbi olması sebebiyle İmparator IX. Konstantinos Monomakhos'un Ani bölgesine düzenlediği sefere destek verdi ve bu durumdan faydalanarak bazı toprakları ele

geçirdi. İmparator bu toprakların iadesini isteyince onun talebini reddedip üzerine gönderilen büyük bir orduyu yenilgiye uğrattı. İmparatorun baskısı daha sonraki yıllarda devam etti. Ebü'l-Esvâr neticede Dvin'e çekilmeye mecbur kaldı. Bu sırada Gence'de Ebû Mansûr Enûşirvân'a karşı isyan çıktı. Ebü'l-Esvâr, Gence'ye gidip isyanı kontrol altına aldı, ardından bütün Arrân'a hâkim oldu. 445 (1053) yılında Gürcüler'e ait bazı sınır kalelerini

ele geçirip buraları tahkim etti. Oğlu Ebû Nasr İskender'i Dvin'in idaresiyle görevlendirdi. Şeddâdîler'in bu parlak günleri uzun sürmedi. Tuğrul Bey, 1054 yılında Revvâdîler'i kendine tâbi kıldıktan sonra Gence önlerine gelince Ebü'l-Esvâr kendisine itaat arzetmek zorunda kaldı ve bağlılığın gereği olarak Selçuklular'ın Ermeniler üzerine ve Doğu Anadolu'ya yaptıkları akınlara katıldı. 456'da (1064) Ani'yi fetheden Sultan Alparslan şehrin idaresini Ebü'l-Esvâr'ın oğlu Ebû Şücâ' Menûçihr'e verdi. Menûçihr, Kars'ı topraklarına kattı ve yaklaşmakta olan Bizans ordusundan çekinerek fetih sırasında tahrip edilmiş olan surları tahkim etti. Bizans idaresi döneminde ortaya çıkan mezhep çatışmaları yüzünden giderek tenhalaşan şehir alınan tedbirler sayesinde şenlendirildi. Selçuklu vasalı sıfatıyla Ani'de elli dört yıl hüküm süren Menûçihr cami, hamam, kervansaray, saray ve bîmâristan gibi eserlerle şehri imar etti (bk. MENÛÇİHR CAMİİ).

1067'de vefat eden Ebü'l-Esvâr'ın yerine geçen oğlu II. Fazl başarılı bir yönetim sergileyemedi. Gürcüler'e esir düşmesinin ardından Arrân, Şirvanşahlar'ın saldırısına uğradı. Onun halefi ve oğlu III. Fazl zamanında Sultan Melikşah'ın emîrlerinden Sav Tegin'in Arrân'ı zaptetmesi üzerine (468/1075-76) bölge Selçuklu idaresine girdi, böylece Şeddâdîler'in Gence kolu sona erdi. Sultan Melikşah'ın ölümünden (485/ 1092) sonra Selçuklu Devleti'nin uğradığı sarsıntı ve hemen arkasından gelen I. Haçlı Seferi, İslâm coğrafyasında çok ağır neticelere yol açtı. Doğu Anadolu'da ve Kafkaslar bölgesinde Gürcü tehlikesi baş gösterdi. Ani ve bu sırada Şeddâdîler'e bağlı olduğu anlaşılan Dvin mahallî beyliklerle Gürcüler'in hedefi haline geldi. Artuklu Necmeddin İlgazi ile Erzen-Bitlis Emîri Kızılarslan Dvin'e akınlar düzenlediler. Ancak Şeddâdîler 1105 yılına kadar şehri ellerinde tuttular. Kızılarslan'ın halefi Togan Arslan 512'de (1118) tekrar Dvin'e saldırdı ve Menûçihr'i öldürerek şehri topraklarına kattı. Menûçihr'in yerine oğlu Ebü'l-Esvâr II. Şâvur geçti.

II. Şâvur, Kıpçak Türkleri'nden sağladıkları askerlerle bölgenin en büyük gücü haline gelen Gürcüler'in baskısı yüzünden Ani'yi bu sırada Kars'ı elinde tutan Erzurum Saltuklu Beyi Emîr Ali'ye satmaya teşebbüs etti. Bu karara isyan eden hıristiyan ahali, kısa süre önce Tiflis'i ele geçiren Gürcü Kralı David'i çağırarak şehri kendisine teslim etti (1123). II. Şâvur ailesiyle birlikte tutuklanıp Gürcistan'a gönderildi. Sokum Kalesi'nde ikamet eden

ailenin daha sonra Hıristiyanlaştığı rivayet edilir. Bu sırada Ebü'l-Esvâr'ın veliahdı ve oğlu IV. Fazl, Horasan'da Sultan Sencer'in yanında bulunuyordu. Fazl, Ani'nin düştüğünü haber alınca Sencer'in izniyle Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın yanına giderek kuvvet temin etti. Erzurum, Ahlat, Bitlis-Erzen beyleriyle diğer bazı Türk beyleri Fazl'a yardım etmekle görevlendirildi. Türk ordusunun bir yıl kadar süren kuşatması esnasında şehirde açlık baş gösterdi. Tahta yeni geçmiş bulunan Gürcü kralından yardım gelmeyeceği anlaşılınca Ermeni ileri gelenleri şehri Fazl'a teslim etmeye mecbur oldular. IV. Fazl, hıristiyanların katedrale çevrilmiş olan Fethiye Camii'nin yeniden cami yapılmamasına dair isteklerini kabul etti. Ardından Gence ve Dvin'i topraklarına katmayı başardı. Ancak Erzen Emîri Kurti'nin Dvin'i geri almak için giriştiği savaşta öldü (524/1130). Yerine kardeşi geçtiyse de oğlu Mahmûd, Ani'ye gelerek yönetimi ele geçirdi. Mahmûd'un emirliği dönemine ait bilgi bulunmamaktadır. Onun yerine oğlu Fahreddin Şeddâd geçti. Erzurum Beyi II. İzzeddin Saltuk'un kızı ile evlenmek isteyen Şeddâd bunu başaramayınca intikam almaya karar verip İzzeddin Saltuk'a bir komplo kurdu. Saltuk'a, Gürcüler'e karşı koyacak gücü olmadığından şehri kendisine satıp hizmetine girmek istediğini bildirdi. Saltuk şehri teslim almak için ordusuyla yola çıkınca Şeddâd, Gürcü kralına Saltuk'un üzerlerine geldiğini haber verdi. Neticede Saltuklu ordusu Gürcü Kralı Dimitri tarafından çok ağır bir yenilgiye uğratıldı ve Saltuklu beyi esir düştü. Fahreddin Şeddâd'ın bu davranışına tepki gösteren ve Gürcüler'in dinî baskısından çekinen Ermeni rahibeler isyan ederek Saltuk'un yerine kardeşi V. Fazl'ın geçirilmesini sağladılar (550/1155). V. Fazl'ın emirliği din adamlarının ayaklanıp Ani'yi Gürcü kralına teslim etmeleriyle sona erdi (1161). Gürcüler Ani'de içlerinde hıristiyanların da bulunduğu 1000 kadar insanı katlettiler. Ani'nin düşmesi üzerine aynı yıl II. Sökmen, II. Saltuk, Fahrüddevle Devletşah ve diğer bazı Türk beyleri Ani'yi kurtarmak için harekete geçtiler. Fakat II. Saltuk'un savaş sırasında ordudan ayrılması yüzünden ağır kayıplar verdiler.

Irak Selçukluları'nın iktidar kavgalarıyla meşgul olmasından ve kazandıkları bu son savaştan cesaret alan Gürcüler, Dvin'i zaptederek şehirde büyük bir katliam yaptılar. Bu olaylar üzerine Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah b. Tuğrul ve Atabeg Şemseddin İldeniz'in girişimiyle oluşturulan büyük bir ordu 558 (1163) yılında Gürcistan Kralı Giorgi'yi ağır bir

yenilgiye uğrattı ve Giorgi Ani'yi iade etmeye mecbur kaldı. Büyük tahribata uğramış olan şehrin imarı için gerekli tedbirleri alan Atabeg İldeniz buraya Fahreddin Şeddâd'ın kardeşi Şehinşah'ı (Şâhanşah) vali tayin etti. Gürcü Kralı Giorgi 1175'te Ani'yi üçüncü defa zaptedip Şehinşah'ı Tiflis'e götürdü. Böylece Şeddâdîler'in Ani kolu da sona ermiş oldu. Selçuklular'a bağlı kuvvetler, bu olayın ardından bir defa daha Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah'ın kumandasında toplandılar. Selçuklu ordusu Gürcüler'i yenerek Dvin'e kadar ilerledi (Muharrem 571 / Ağustos 1175). Giorgi mağlûp olunca Ani'yi iade etmeye ve Şehinşah'ı serbest bırakmaya mecbur oldu. Kaynaklarda bu tarihten sonra Şeddâdîler'den bahsedilmemektedir. Ancak Ani'deki 595 (1199) tarihli bir kitâbeden Sultan b. Mahmûd b. Şâvur b. Menûçihr eş-Şeddâdî (muhtemelen Şehinşah) adlı bir hânedan mensubunun hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 27-28, 29, 30; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 409, 598; X, 287, 361; XI, 201-202; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. Andreasyan), Ankara 1987, s. 15-16, 68-70, 82, 140, 279-280, 285, 331-332; Vardan, Türk Fütûhâtı Tarihi: 889-1269 (trc. H. Andreasyan, Tarih Semineri Dergisi, I içinde), İstanbul 1937, s. 176, 179, 182, 186, 189-190, 195-198, 200, 205, 217; Müneccimbaşı, Câmiʿu'd-düvel: eş-Şeddâdiyye (nşr. V. Minorsky), Cambridge 1953, s. 1-18; M. F. Brosset, Gürcistan Tarihi (trc. H. D. Andreasyan, haz. Erdoğan Merçil), Ankara 2003, s. 261-262, 277-278, 280, 283, 288, 291, 293, 303-305, 310, 325, 345, 352; V. Minorsky, Studies in Caucasian History, Cambridge 1953, 1-106; Ahmed-i Kesrevî, Şehriyârân-ı Ġumnâm, Tahran 1335, s. 255-316; W. Madelung, "The S̲h̲addādids of Arran", CHIr., IV, 239-243; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 7, 11, 88, 95, 96, 133, 153, 161; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Kars-Arpaçayı Boyları Eski Merkezi Anı Şehri Tarihi (1018-1236), Ankara 1982, s. 13-86; Şâkir Mustafa, Mevsûʿatü düveli'l-ʿâlemi'l-İslâmî ve ricâlihâ, Beyrut 1993, II, 773-775; C. E.

Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburg 1996, s. 151-152; a.mlf., “S̲h̲addādids”, EI^{2} (İng.), IX, 169-170;

Maʻsûmî, “Fażl-ı Düvvüm-i Şeddâdî”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381, V, 418-419; a.mlf., “Fazl-ı Yeküm-i Şeddâdî”, a.e., V, 420-421; E. Denison Ross, “Şeddâd”, İA, XI, 381-382; R. Bedrosian, “Shaddadids”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1987, IX, 217-218; Cengiz Tomar, “Revvâdîler”, DİA, XXXV, 36-37.

Gülay Öğün Bezer

ŞEFAAT

(الشفاعة)

Âhirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmaları anlamında bir terim.

Sözlükte “tek olan bir şeyi dengi veya benzeriyle çift hale getirmek; birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek” anlamlarındaki şef‘ kökünden türeyen şefâat, “suçunun bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etme” mânasına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şfʿ ā” md.; Lisânü’l-ʿ Arab, “şfʿ a” md.). Terim olarak “kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması” anlamında kullanılır. Şâfi‘ ve şefî‘ “aracılık eden, şefaatte bulunan” demektir.

Şefaat, kurtuluş öğretisiyle bağlantılı olarak birçok dinde yer almakla birlikte niteliği ve biçimi farklılık gösterir. Aşkın ilâh anlayışı, âhiret inancı, ruhban sınıfı ile kutsal kişilere (peygamberler, azizler) ve varlıklara (melekler) vurgu yapan dinî öğretilerde bu kavram daha çok öne çıkmaktadır. Genellikle şefaat, ölmüş veya yaşayan kutsal kişiler vasıtasıyla dindarlar adına yahut günahı ve sevabı birbirine eşit durumdaki bir ruhun lehine Tanrı katında özel bir müdahale ve af talebinde bulunma şeklinde gerçekleşir. Esasen birçok dinde ölmüş kutsal kişilerin öteki dünya için aracılık yapabileceğine ve şefaat istemek üzere onlara dua edilebileceğine, aynı zamanda ölülerin arkasından yapılan duaların azaptan kurtarıcı gücüne inanılmaktadır.

Çin geleneğinde ruhban sınıfının vazifeleri arasında insanları ruhanî açıdan arındırma ve kâhinlik yapmanın yanı sıra tanrıların huzurunda onlar için şefaat dileme görevi de vardır. Bu kapsamda Budist rahipleri tarafından ölen kişinin ardından yedi hafta boyunca ölüyü kötü karmadan kurtarmak amacıyla kutsal metin okunur ve dua edilir. Mahayana (Tibet) Budizmi’nde ayrıca şefaatle bağlantılı olarak başkalarının kurtuluşu için kendi sonsuz

saadetinden (nirvana) fedakârlık eden aydınlanmış ruh öğretisi mevcuttur. Bu kurtarıcılar, sahip oldukları fazileti henüz aydınlanmaya ulaşmamış fertlere bahşetme veya aktarma yoluyla onların aydınlanmasına yardımcı olurlar. Hindu geleneğinde, iyilerin tekrar bedene girmeden (tenâsüh) önce bizzat ilâhların şefaatiyle içinde yaşayacakları kısa süreli cennet ya da semavî âlem inancı mevcuttur. Bu âlem, ilâhî varlıkla (Brahman) bütünleşmeye ve kurtuluşa ermeye yetecek kadar güzel amele sahip olmayan iyi ruhların yaşayacağı geçici durumu, aynı zamanda ilâhî lutfa bağlı şefaati ifade eder. Zerdüştîlik'te Hindu öğretisine benzer şekilde doğrudan şefaat yerine günahtan arınma mekânına atıf vardır. Pehlevîce gelenek kitabı Dadestân-ı Denig'de (IX. yüzyıl) öteki dünyada cennet ve cehennemden başka Hemistegân denilen, günahları ve sevapları eşit durumdaki kişilerin yeniden diriltildikten sonra bir müddet kalacakları bir mekândan bahsedilir. Hemistegân'daki ruhlar acı çekmez, zira bizzat Zerdüşt peygamber onların affı için burada Tanrı'ya yalvarır. Pagan karakterli eski Yunan ve Roma dinlerinde şefaat kurban kültü biçiminde ortaya konmuştur. Buna göre yaşayanların ihtiyaçlarını ve arzularını bilen ilâhlaşmış ölü ruhların kendilerine şefaat yakarışlarıyla ibadet edilip kurban kesildiğinde mükâfat verdiklerine, ihmal edildiklerinde ise gücendiklerine inanılmıştır. Ahd-i Atîk'te âhiret inancına yönelik açık bir öğreti yer almamasına rağmen ölüm sonrası şefaat konusuna atıflar mevcuttur. Bunların başında, din uğruna canını feda eden birinin günahkârlar için şefaat edebileceğinden bahseden İşaya pasajı gelir (53/12). Kitâb-ı Mukaddes içerisinde -apokrif metin olarak-yer alan II. Makkabiler'de (12/42-45), yaşayanların ölüler için dua edip kefârette bulunmasının imkânından ve nihaî kader olan ateşten kurtarıcı şefaatten söz edilir. Ölünün şefaat yoluyla kurtuluşa ermesi fikri Rabbânî literatürde daha açıktır. Talmud'da İsrâiloğulları'ndan imanlı olup günah işleyenlere bizzat Hz. İbrâhim'in şefaat edeceği, zira onların İbrâhim ahdinin işaretini taşıdıkları ve bundan dolayı kısa bir süre ara mekânda kalsalar bile cehennem ateşine mâruz kalmayacakları belirtilir (Erubin, 19b; Hagigah, 27a; ayrıca bk. Sifre Deuteronomy, 210). Söz konusu ara mekân, günahı ve sevabı eşit olanların günahlarından arınmak için -on iki ay veya daha az süreyle-kalacakları yere karşılık gelmektedir. Günümüz Ortodoks yahudi öğretisinde arınma yeri inancı ve buna bağlı olarak ölünün arkasından bir yıl boyunca kutsama duası okunmasına yönelik âdet devam etmektedir. Ayrıca ultra-Ortodoks Hasidî gruplar arasında sâlih kabul edilen kişilerin şefaatine inanılmaktadır.

Hıristiyanlık Îsâ Mesîh yoluyla kurtuluş öğretisine dayandığından fidye, bu dinde kefâret, mutlak aracılık gibi kavramlar kapsamında şefaate daha çok yer verilir. Ahd-i Cedîd'de şefaat kelimesi (Gr. entygchanein; Lat. interpellare), "bir kişinin bir başka kişinin savunucusu olması veya onun lehine af dilemesi" anlamında kullanılmıştır (İbrânîler'e Mektup, 7/25). Kutsal kişilerin şefaatini ifade eden aracı kelimesi (Gr. mesites; Lat. mediator) Tanrı ile insanı -kefâret yoluyla-birbirine yakınlaştırmayı ifade etmektedir (Timoteos'a Birinci Mektup, 2/5). Bu bağlamda özellikle Îsâ Mesîh, başrahip sıfatıyla inananların günahlarının bağışlanmasını dileyen (Yuhanna'nın Birinci Mektubu, 2/2) ve inananlar hatta bütün insanlık adına Tanrı katında şefaatte bulunan biri diye sunulmuştur (İbrânîler'e Mektup, 7/25). Ancak şefaat sadece Îsâ'ya ait bir eylem değildir. Pavlus'a göre Îsâ Mesîh göklerde şefaat ederken Parakletos (yardımcı) diye isimlendirilen kutsal ruh da tıpkı Îsâ gibi inananların zayıf anlarında Tanrı huzurunda onlar adına yakarır, yeryüzünde azizlerin mücadelelerine yardım eder ve onlara şefaatte bulunur; Tanrı bunun karşılığında kutsal ruhun şefaat duasına olumlu cevap verir (Romalılar'a Mektup, 8/26-28, 34).

Ahd-i Cedîd öğretisine paralel biçimde ilk dönemden itibaren kilise babaları ruhanî varlıklara dua etmeyi ve onlardan şefaat istemeyi gerekli görmüşlerdir. Meselâ ilk kilise babalarından Origen, Îsâ'nın yanı sıra meleklerin ve azizlerin şefaatinden bahsetmiş, aynı şekilde Kudüslü Cyril, Naziansuslu Gregory, Jean Chrysostome ve Jerome gibi Batılı ve Doğulu kilise babaları, hıristiyanları İbrânî atalarına, peygamberlere, kilise elçilerine, Tanrı'nın dostlarına ve din uğruna şehid olanlara yalvararak şefaatlerini istemeye teşvik etmiştir. Ortaçağ'ın hıristiyan teologu Thomas Aquinas da özellikle azizlere niyazda bulunmayı, onlardan dua ve tövbelere ortak olmalarını istemeyi öğütlemiştir.

Hıristiyan mezhepleri şefaat konusunda kendi teolojilerine uygun öğretiler geliştirmişlerdir. Roma Katolik kilisesi Trent Konsili'nde (1545-1563) şefaati ve başkası

lehine niyazda bulunmayı bir dogma şeklinde ortaya koymuştur. Buna göre müminler, öncelikle a'râftakilerin cennete kabulü için dua edip bu amaçla kutsal komünyon âyini yapabilirler. Katolik öğretisinde a'râf, ilâhî lutfa

muhtaç durumda ölen bir kişinin cennete girmesi için gereken kutsallığı elde etmek maksadıyla bulunduğu arınma yerini ifade eder ve bu inancın temelinde ölü lehine şefaat duası yer alır. A‘râftaki ruhların kurtuluşu için özellikle Latin Amerika’da “ölüler günü” adıyla özel kült törenleri düzenlenir. Trent Konsili kararlarında ayrıca Îsâ Mesîh ile beraber Tanrı krallığında hüküm süren azizlerin de Tanrı katında insanlar lehine dua ve niyazda bulunduğu ifade edilmiştir. Roma Katolik öğretisine göre başta Meryem olmak üzere azizlerin şefaatlerine inanıp onlara niyazda bulunmak Îsâ’nın mutlak rab oluşuna ve aracılık rolüne zarar vermez; aksine bütün lutuf ve meziyetlerin ondan geldiği inancını güçlendirir. Bu bağlamda dindar bir insanın ölmüş veya yaşayan bir başka dindar insandan dua yahut şefaat dilemesi meşrû görülür. Ayrıca Katolik öğretisinde kilisenin Îsâ aracılığıyla bağışlama gücüne sahip olmasından dolayı bilhassa Ortaçağ’da gerek yaşayanlar gerekse ölenler için tam veya kısmî kurtuluş (indulgentia) satın alma yaygın biçimde uygulanmıştır.

Doğu ve Ortodoks kiliseleri de -şefaat konusunda Katolikler kadar derin öğretilere sahip olmasalar da-genel anlamda hem gökteki azizler komünyonu üyelerinin kendileri veya başkaları lehine Tanrı katında şefaat etmesini hem de ölü için şefaat dilemeyi meşrû kabul ederler. Genel olarak Protestan kiliseleri, Pavlus’un öğretisi ışığında insanları günahtan kurtarıcı fidye ya da kefâret olması bakımından Îsâ Mesîh’in aracılığının mutlaklığına inanır; bunun ötesinde bir şefaat anlayışı ise tartışmalıdır. Martin Luther, rasyonel açıdan kurtuluşun tamamen gerçekleşmesi bağlamında Îsâ’nın haçta şefaat niyazı yaptığına kanidir. Îsâ dışındaki kişilerin, yani Meryem’in ve azizlerin şefaati ise Îsâ’nın tek ve mutlak şefaatçi olduğu inancına aykırı düşmesi sebebiyle Protestan teolojisi açısından problemli görülür; bu konuda Protestan kiliseleri arasında görüş farklılıkları vardır. Anglikanizm açık bir dille Trent Konsili’nin şefaat öğretisini aşırılık, Tanrı’ya karşı saygısızlık, faydasız ve mantıksız bir öğreti sayıp reddederken Kalvinistler, şefaati ve özellikle yeryüzünde olup biten şeylerden habersiz azizlere niyazda bulunmayı duanın gerçek anlamını yok ettiği için bir tür şeytan aldatmacası ve sahtekârlık diye kabul eder. Diğer reformist kiliseler de Augsburg İtirafı (1530) olarak bilinen ve reformist öğretinin temelini oluşturan hükümlere bağlı şekilde sadece Îsâ Mesîh’in insanlar için mutlak aracı ve şefaatçi olabileceğine inanır. Bununla birlikte günümüzde bazı Protestan kiliseleri ancak “yaşayanların birbirine dua

etmeleri” anlamında şefaati kabul etmekte, Anglo-Katolikler ve bir kısım Protestan kiliseleri Katolik öğretiye benzer biçimde meleklerin ve gökteki azizlerin inananlar için dua etmesine olumlu bakmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (ed. P. Hünermann), Bologna 1995, s. 984; P. Enns, The Moody Handbook of Theology, Chicago 1989, s. 239-240, 247; G. M. Burge, “Intercession”, Dictionary of Paul and His Letters (ed. G. F. Hawthorne - R. P. Martin), Downers Grove 1993, s. 436-438; W. Grudem, Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine, Leicester 1994, s. 627; Catechism of the Catholic Church, London 1994, s. 221, 305, 372; J. P. Baker, “Office of Christ”, New Dictionary of Theology (ed. S. B. Ferguson - D. F. Wright), Leicester 1998, s. 476-477; İskender Oymak, Zerdüştlük, Elazığ 2003, s. 173-174; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Konya 2005, s. 43; K. Kohler, “Purgatory”, JE, X, 274; T. B. Scannell, “Intercession (Mediation)”, The Catholic Encyclopedia, New York 1912, VIII, 70-72; E. J. Hana, “Purgatory”, a.e., XII, 575-580; H. Zimmermann, “Intercession”, Encyclopedia of Biblical Theology (ed. J. B. Bauer), London 1970, s. 400-403; A. J. Maclean, “Intercession”, ERE, VII, 382-388; H. Thurston, “Saint and Martyrs (Christian)”, a.e., XI, 54-55; J. I. Smith, “Afterlife: An Overview”, ER, I, 110.

Mustafa Alıcı

İslâm’da Şefaat.

Kur’an’da “şef‘” kavramı sözlük anlamında kullanılan biri dışında (el-Fecr 89/3) otuz bir yerde geçmekte, bunların on üçünde şefaat biçiminde yer almakta, diğer yerlerde fiil ve isim kalıplarıyla tekrar edilmektedir. Nisâ sûresinde (4/85) iyi bir işe destek verenle kötü işe destek verenlerden her birinin o işin sonucundan pay alacağı ifade edilirken dünya hayatındaki faaliyetlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. İbn Cerîr et-Taberî bu âyetin

tefsirinde, Asr-ı saâdet'teki iman-küfür mücadelesi sırasında müslümanların veya küfür ehlinin safında bulunma şeklindeki yorumu âyetin bağlamına daha uygun görmüştür (Câmiᶜu'l-beyân, V, 253-254). Bunun dışında şefaati konu edinen âyetlerde hâkim fikrin şirk inancının reddi ve tevhid inancının telkin edilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Zümer sûresinde anlatıldığı üzere (39/3) putperestler kendilerini Allah'a yaklaştıracağına inandıkları için putlara tapıyorlardı. Bazı âyetlerde putlar "şefîʿ" (çoğulu şüfeâ') diye zikredilmiştir. Bu âyetlerde kıyamet günü Allah'tan başka hiçbir dost ve şefaatçinin bulunmayacağı belirtilmekte, o gün şefaatin ancak Allah'ın izni ve rızasıyla gerçekleşeceği beyan edilmektedir. Genellikle olumsuz anlatımlarla başlayan âyetlerin bir kısmında istisnalar yapılmak suretiyle Allah'ın izni ve rızasına bağlı olarak hakkı (tevhidi) benimseyenlere şefaatte bulunulacağı kaydedilmektedir (ez-Zuhruf 43/86; krş. Taberî, XXV, 134-135; Kurtubî, XVI, 81-82). İlgili âyetlerde kıyamet günü şefaatten mahrum olanların ana vasfı olarak inkâr veya şirk, yine inkâr anlamında (Râzî, III, 56) zulüm (el-Mü'min 40/18), âhireti inkâr; buna sürükleyen davranışlar arasında namaz kılmama, fakiri doyurmama, bâtıla dalanlarla beraber olup aynı davranışı sergileme (el-Müddessir 74/41-48) gibi hususlar zikredilir.

Şefaat kavramı hadislerde de yer alır ve şefaatin hem dünyevî hem uhrevî tarafının bulunduğu belirtilir. Başta Resûlullah olmak üzere bütün peygamberler, melekler ve sâlih kullar büyük günah işleyen müminlere şefaat edecektir (Buhârî, "Tevḥîd", 24; Müslim, "Îmân", 302). Hadislerde âhiretteki şefaat konusuna daha fazla yer verilmekle birlikte "dünyada bir kimsenin meşrû işine yardımcı olmak" anlamındaki şefaate izin verildiğine ilişkin uygulamalardan söz edilmiş (Buhârî, "İstiḳrâż", 9, 18), ancak had cezası doğuran suçların cezasının kaldırılması yolunda şefaatte bulunulamayacağı bildirilmiştir (Buhârî, "Ḥudûd", 2; "Enbiyâ", 54; "Meġāzî", 53). Ayrıca Hz. Peygamber ölünün bağışlanması için müslümanların dua etmesini dünyada ona şefaatçi olma diye nitelemiştir (Müsned, II, 256; Müslim, "Zühd", 74). Âhirette gerçekleşecek şefaatle ilgili olan hadislerin çoğu Resûl-i Ekrem'in şefaatine dairdir. Allah'ın, özellikle bir duasını mutlaka kabul edeceğine dair her peygambere tanıdığı imtiyazı Resûlullah dünyada kullanmamış, şefaat etmek amacıyla bunu âhirete bırakmış ve Allah'a ortak koşmamak şartıyla büyük günah işleyen herkesin bundan yararlanacağını söylemiştir (Buhârî, "Tevḥîd", 31; Müslim,

“Îmân”, 338-345). Hz. Peygamber’in âhiretteki ilk şefaati mahşerde gerçekleşecektir. Hesaba çekilmek üzere orada uzun süre bekleyen insanlar hesabın başlatılmasını sağlamak için Hz. Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ’dan şefaat isteyecek, fakat o

günün dehşeti karşısında kimse buna cesaret edemeyecek, sonunda Îsâ bunu Hz. Muhammed’den istemelerini tavsiye edecek ve Resûl-i Ekrem’in yapacağı şefaati Cenâb-ı Hak kabul edip hesabı başlatacaktır (Buhârî, “Tevḥîd”, 19, “Riḳāḳ”, 51; “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 17/5). Daha sonra Resûlullah ilkin ümmetinden cennet ehli olanlar için şefaatçi olacak, cehenneme giren günahkârlar için üç defa şefaat edecek ve bu sayede cehennemlikler buradan çıkarılıp cennete alınacaktır (Buhârî, “Tevḥîd”, 19, 24, “Riḳāḳ”, 51; Müslim, “Îmân”, 332). Kur’an okuyan ve oruç tutan kimseler hakkında bu ibadetlerin de şefaatçi olacağı bildirilmiştir (Buhârî, “Tevḥîd”, 24; Müslim, “Îmân”, 47, 302). Hadislerde belirtildiğine göre bütün şefaatçilerin şefaat etmesinden sonra hayırlı hiçbir ameli bulunmayan cehennemdeki müminlere de kullarına karşı çok merhametli olan Allah şefaat edecek, böylece “rahmânın âzatlıları” adı verilen bu grup da cennete girecektir (Buhârî, “Tevḥîd”, 24; Müslim, “Îmân”, 302). Şefaat konusunda bazı hadisler uydurulmuştur. Resûlullah’ın şefaatinin bid‘at çıkaranlara ulaşmayacağı, şefaatin Ehl-i beyt’i sevenlere has olacağı, hırsızlık yapsa ve zina etse bile onun ümmetinden günah işleyen herkese şefaat edeceği yolundaki rivayetler bunlardan bazılarıdır (Abdülmüteâl M. el-Cebrî, s. 18-19). Şefaat hadislerini kabul etmeyen Hâricîler’e karşı ashaptan İmrân b. Husayn’ın hadislerin Kur’an’ı açıkladığını belirtmesini, yine Cehm b. Safvân ile Mu‘tezile kelâmcılarının şefaat vasıtasıyla insanların cehennemden çıkacağını muhtemel görmediğine dair bilgileri (Eş‘arî, s. 474; Malatî, s. 134) dikkate alarak âhiretteki şefaat inancıyla ilgili tartışmaların I. (VII.) yüzyıldan itibaren ortaya çıktığını ve II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısından sonra mezheplerin ayırt edici esası haline geldiğini söylemek mümkündür. Tasavvuf ilminin teşekkülünden sonra dünya hayatında şefaat konusu da gündeme gelmiş ve mesele istigāse, istimdad, tevessül gibi kavramlar etrafında tartışılmıştır. Bu sebeple şefaat konusunu iki bölüm halinde incelemek mümkündür.

1. Dünyada Şefaat. Hayatta bulunan sâlih kişilerden dünyevî bir ihtiyacın karşılanması veya günahların bağışlanması için dua etmeleri anlamındaki

şefaatin câiz olduğu konusunda âlimler ittifak etmiştir. Zira bu yolda dua edilmesi Hz. Peygamber'e ve müslümanlara Kur'an'da emredilmiş, ashap da yağmur yağması veya başka ihtiyaçlarının giderilmesi için hayatta bulunan Resûlullah'tan dua etmesini istemiş, ayrıca hayatta iken Resûl-i Ekrem'le tevessülde bulunmuştur (Muhammed 47/19; el-Haşr 59/10; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 10; Âlûsî, VI, 127). Buna karşılık ilâhî emirlere aykırı bir şefaatte bulunmanın câiz olmadığı hususunda görüş birliğine varılmıştır (Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, X, 206). Dünyadaki şefaatle ilgili olarak iki konuda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri dualarda "Hz. Peygamber hakkı için, velîler ve sâlihler hakkı için" şeklinde ifadelerin kullanılması, diğeri de bir ölüden veya diriden şefaat istenmesidir. a) Başta İbn Teymiyye olmak üzere müteahhir dönemi Selefî âlimleriyle Vehhâbîler'e göre bunların ikisi de câiz değildir, böyle bir şefaat inancı ilk devir müslümanlarında yoktur. Nitekim ashap, yağmur dualarında hayatta bulunan Resûl-i Ekrem'i şefaatçi kıldığı halde vefatından sonra hayatta bulunan amcası Abbas b. Abdülmuttalib'i vesile edinmiştir. Ölüden veya diriden şefaat beklemek Allah'tan başkasına dua ve ibadet etmek demektir, bu ise bir nevi şirktir. Dua ederken Allah'tan istemek yerine "Peygamber hakkı için" veya "filanca velî hakkı için" ifadesinin kullanılması da Allah'tan başkasına yemin etmeye benzer. İşlerini yapmakta âciz kalan müslümanlara ölülerden yardım istemelerini tavsiye eden (Aclûnî, I, 85) ve hadis diye nakledilen rivayet uydurmadır (İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 11-31; el-Ḥasene ve's-seyyiʾe, s. 324-325; İbn Kayyim, I, 375; Âlûsî, VI, 124-129; Muhsin el-Emîn, Keşfü'l-irtiyâb, s. 238-255). b) Yapılacak dualarda Hz. Peygamber'i, velî ve sâlih kişileri bir anlamda aracı kılmak, ayrıca diri veya ölü bir kişiden dünya ve âhirete ilişkin şefaat istemek meşrûdur. Âhirette şefaat etmesine izin verilen makbul kullardan dünyada da şefaat talebinde bulunmak câiz olmalıdır. İbn Teymiyye'den önceki altı yüzyıl boyunca bu konuda âlimlerin sükûtî icmâından ve bazı uygulamalarından söz etmek mümkündür. Bir velînin kabri yanında adını anarak dua etmek ona tapmak anlamına gelmez, müşriklerin putlara tapmasına ise asla benzetilemez. Nitekim Hz. Ebû Bekir, Resûlullah vefat edince alnını öptükten sonra, "Allah katında bizleri de an" demiştir. Sûfiyye'ye mensup âlimlerle Tâceddin es-Sübkî , İbn Hacer, Muhsin el-Emîn gibi Eş'arî ve Şiî âlimleri bu görüştedir (Sübkî, II, 234; Âlûsî, VI, 126; Muhsin el-Emîn, Keşfü'l-irtiyâb, s. 246-336; Reşîd Rızâ, XI, 6).

2. Âhirette Şefaat. İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in, mahşer meydanında uzun bekleyiş sıkıntısı içindeki insanların hesaba çekilmesini sağlamak, ayrıca müminlerin cennetteki derecelerini yükseltmek amacıyla Allah katında şefaat edeceği, buna karşılık kâfirler hakkında şefaatin gerçekleşmeyeceği hususunda ittifak etmiştir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 688). Konunun tartışılan yönü tövbe etmeden ölen, küçük veya büyük günah işlemiş müslümanlarla ilgili olup bu husustaki görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: a) Âhirette şefaat yalnızca küçük günah işleyenler hakkında vuku bulacaktır. Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf bu görüştedir (a.g.e., s. 691; Sıddîk Hasan Han, s. 300). b) Kur'an'da haber verilen şefaat mümin olarak ölenleri kapsar, büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölen kimseler fâsık olup şefaatten mahrum kalır (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 687-690; Teftâzânî, II, 239). Nitekim Kur'an'da, âhirette zalimler için sözüne itibar edilen bir şefaatçinin bulunmayacağı, fâcirlerin cehennemden çıkmayacağı, izin verilen şefaatçilerin yalnızca tövbe ederek ilâhî emirlere uymaları neticesinde Allah'ın kendilerinden razı olduğu kimselere şefaat edeceği bildirilmiştir. Büyük günah işleyenlerin ise zalim, fâsık ve fâcir zümreleri arasında bulunduğu açıktır. Ayrıca bu tür beyanları içeren âyetlerin kâfirlere tahsis edilmesi gerektiğine dair delil yoktur. Resûl-i Ekrem'in büyük günah işleyenlere şefaat edeceğine ilişkin hadisler âhâd yoluyla nakledilmiştir. Bunlar sahih olsa bile büyük günah işleyenlerin bağışlanmasının ölmeden önce tövbe etmeleri şartına bağlı olduğu kabul edilmelidir. Nitekim başka hadislerde bildirildiğine göre Hz. Peygamber geçimini haram mal satarak sağlayanlara, çalıştırdığı işçinin ücretini hakkıyla ödemeyenlere ve emanete hıyanet edenlere kıyamet günü düşman olacağını bildirmiş, sürekli içki içenlerin, fitne ve fesat çıkaranların, haksız yere bir gayri müslimi öldürenlerin cennete giremeyeceğini açıklamıştır. Aklî istidlâl açısından da âhiretteki şefaatin fâsıkları kapsamaması gerekir. Dünyada ısrarla günah işlemeye devam eden kimse şartlarına uyarak tövbe etmediği takdirde affedilmez. Âhirette insanı kurtaracak olan şefaat değil iman ve iyi davranışlardır. Ayrıca büyük günah işleyenlerin şefaat sayesinde affedileceğini söylemek müslümanları günah işlemeye teşvik eder. Mu'tezile'ye bağlı âlimlerin büyük çoğunluğu ile Hâricîler ve çağdaş bazı araştırmacılar

bu görüştedir (İbn Huzeyme, s. 355-365; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 687-693; Râzî, eş-Şefâʿatü'l-ʿuẓmâ, s. 40-55; Hasan el-Cevâhirî, VII/28 [1421/2000], s. 81). c) Selefiyye, Mâtürîdiyye, Eşʻariyye ve Şîa mezheplerine mensup âlimlere göre şefaat büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen müminleri de kapsayacaktır. Kur'an'da ve sahih hadislerde âhirette hâkimiyet ve şefaatin yalnız Allah'a ait olduğu açıkça belirtilmekle beraber bazı âyetlerde şefaat etme izni verdiği kullarının, razı olduğu ve şefaat edilmelerine izin verdiği kimseler hakkında şefaatçi olabilecekleri bildirilmektedir. O'nun şefaat izni vereceği kulları Hz. Peygamber, diğer bütün peygamberler, melekler, sâlih ve müttaki müminlerdir. Haklarında şefaat edilmesine razı olduğu kimseler ise samimi bir şekilde kelime-i şehâdet getirerek müslüman olanlardır (İbn Teymiyye, el-Ḥasene ve's-seyyiʾe, s. 310-311, 322-323). Allah'ın âhirette bazı kullarını diğerleri hakkında şefaatçi kılması şefaat etme yetkisinin sadece O'nun elinde bulunduğunu ifade eder. Resûl-i Ekrem'in, münafıkların cenaze namazını kılmasının ve haklarında istiğfar etmesinin ardından bunun Allah tarafından onaylanmaması ve münafıkların bağışlanması talebinde bulunmamasının emredilmesi (et-Tevbe 9/80, 84) şefaat etme yetkisinin yalnız Cenâb-ı Hakk'a ait olduğunu kanıtlar. Bir kimse için Allah nezdinde şefaatte bulunmak ona dua edip bağışlanmasını istemektir. Nitekim Kur'an'da meleklerin günahkâr müminler için istiğfar ettiği bildirilmiş, Hz. Peygamber'e de müminlerin bağışlanması için dua etmesi emredilmiştir. Buna göre esasen müslümanların bağışlanmasını isteyen Allah Teâlâ'dır, bunu dünyada dilediği gibi âhirette de dileyebilir. Allah'ın, tövbe ettikleri takdirde büyük günah işleyenleri lutuf ve keremi sayesinde bağışlamasıyla kullarından bazılarını şefaatçi kılarak bağışlaması arasında fark yoktur (Halîmî, I, 412; Nesefî, II, 792; İbn Teymiyye, el-Ḥasene ve's-seyyiʾe, s. 303-309; İbn Ebü'l-İz, I, 300-302). Âhirette şefaatin olmayacağını ve zalimleri koruyan herhangi bir dost ve şefaatçinin bulunmayacağını bildiren âyetler kâfirler hakkındadır. Zira mutlak anlamda zalimler kâfirlerdir, ilgili âyetlerin bağlamı da bunu göstermektedir (Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 56; XXVII, 50-51). Büyük günah işeyen müslümanlar ilâhî emirlere aykırı davranmaları sebebiyle bir yönden fâsık olup ilâhî cezayı hak etmişlerse de tevhide iman etmeleri, ayrıca güzel davranışlarda bulunmaları bakımından dünyada ve âhirette kâfirlerle aynı konumda düşünülemez. Aksi halde Kur'an'da ve hadiste müjdelenen ilâhî lutuf ve bağışlama anlamını yitirecek, Resûlullah'ın şefaatine ümit bağlamış müslümanların duası

geçersiz hale gelecektir. Ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamber'in "makām-ı mahmûd"a çıkarılacağı bildirilmiş ve bunun bütün insanların yanı sıra müminlere şefaatçi kılınması anlamına geldiği sahih rivayetlerle nakledilmiştir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 587-588; Nesefî, II, 793; Râzî, eş-Şefâʿatü'l-ʿuẓmâ, s. 38-47; Teftâzânî, II, 239; Âlûsî, I, 252). d) Âhiretteki şefaat yalnızca Allah'a ait olup mahiyeti insanlarca bilinemez. Bu sebeple kimlerin şefaatçi olacağı ve şefaatin kimleri kapsayacağı meselesini ilâhî ilme havale etmek (tefvîz) gerekir. Esasen Kur'an'da âhirette şefaatin vuku bulacağına dair açık bir âyet yoktur, aksine şefaatin vuku bulmayacağı veya kimseye fayda sağlamayacağı anlamına gelen beyanlar mevcuttur. Şefaati Allah'ın iznine bağlayan istisna kaydı ise onun vuku bulmayacağını kesin derecesinde ifade etme amacı taşıyan bir üslûp özelliği olabilir. Bu sebeple şefaate ilişkin âyetleri müteşâbih kabul etmek gerekir. Ancak şefaatin gerçekleşeceği sahih hadislerle sabit olduğundan dünyada uygulanan ve kötülük yapanları cezadan kurtarma anlamına gelen bir şefaatin âhirette vuku bulmayacağını kabul ederek konunun geri kalan kısmını Allah'a havale etmek en doğru yoldur. Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ gibi son devir âlimleri bu görüştedir. Her ne kadar M. Reşîd Rızâ, Kur'an'da şefaatin geçtiği ilk âyetleri yorumlarken bunların âhirette şefaatin vuku bulmayacağını kesinlikle ifade ettiğini ve sırf müslüman adı taşımanın yapılan kötülüklerin cezasından kişiyi kurtarmayacağını belirtmişse de sonraki âyetlerin tefsirinde şefaatle ilgili hadislerin sahih olduğunu zikrederek tefvîz görüşünü tercih etmiştir (Tefsîrü'l-menâr, I, 121, 305-308; III, 17-18, 31-34; VI, 377-378; VII, 273; X, 211).

Âhiretteki şefaatin sadece Hz. Peygamber'e veya genel olarak peygamberlere tahsis edildiğini ileri süren bazı münferit görüşler dışında (el-Mevsûʿatü'l-İslâmiyyetü'l-ʿâmme, s. 816) âlimlerin büyük çoğunluğuna göre Allah katında yüksek dereceler elde eden iyi kullar şefaat etmeye yetkili kılınacaktır. Bunlar peygamberler, melekler, sahâbîler, âlimler, velîler, sıddîklar, sâlihler, şehidler ve müttaki müminlerdir. Bunların şefaat yetkisi Allah katındaki mertebelerine göre farklıdır. Derecesi en yüksek olan Resûl-i Ekrem en büyük şefaat yetkisine sahip olacaktır. Zira mahşer gününde hesabın başlaması için bütün insanlara şefaat edecek, ardından ümmetinden birçok kişinin hesaba çekilmeden cennete girmesi, ayrıca günahları sebebiyle cehenneme girmesi gereken müminlerle iyilik ve kötülükleri eşit olan müminlerin doğrudan cennete alınması için şefaatte

bulunacaktır. Resûlullah'ın yapacağı diğer şefaatler arasında cennettekilerin derecelerinin yükseltilmesi, cehennemde bulunanlardan azabın hafifletilmesi ve büyük günah işleyen müminlerle tevhid ehlinden olanların cehennemden çıkarılması yer alır. Şefaat türlerine ilişkin bu hükümlerin dayanağı hadislerdir. Şîa'ya mensup âlimler, Ehl-i beyt imamlarının da şefaat eden seçkinler içinde yer alacağına özel bir vurgu yapar (İbn Huzeyme, s. 255; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VI, 422; İbn Fûrek, s. 169; Kādî İyâz, I, 293-301; İbn Kesîr, II, 227-239).

Sonuç olarak dünyada şefaat talebinde bulunma konusunda şunları söylemek mümkündür: Mânevî mertebelerinin yüksek olduğu inancıyla dünyada ölülerden veya gıyabında dirilerden şefaat istemenin yahut yapılan dualarda falanın hakkı için gibi ifadeler kullanmanın Allah'tan başkasına dua etmeye benzeyen bir aşırılık olduğunda şüphe yoktur. Dünyevî ve uhrevî ihtiyaçların giderilmesi için yalnızca Allah'a dua etmek dinî bir zorunluluktur. Bununla birlikte İbn Teymiyye ve takipçilerinin iddia ettiği gibi söz konusu davranışlarda bulunan müslümanları müşrik diye nitelemek bir başka aşırılık sayılmalıdır. Öte yandan peygamberlerden başka hiç kimse mâsum değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerden sonra özenilecek kişiler arasında sıddîklar, şehidler ve sâlih kullar zikredilmiştir (en-Nisâ 4/69). Tasavvufta ortaya çıkan bazı yanlış fikirler halk arasında âdeta mutlak kurtarıcı seviyesinde bir evliya telakkisi doğurmuşsa da bu anlayış gerek mutedil mutasavvıflar gerekse diğer âlimler tarafından reddedilmiştir. Esasen Kur'an'da velî ve evliya kelimeleri bütün müminler için kullanılmıştır. Yine peygamberler dışındaki müminlerin Allah nezdindeki derecelerine dair kanaatlerin iyi niyet sınırını aşmaması gerekir. Bu sebeple iman, ibadet, dua ve niyazlarına özenilecek örnek insanlar isimleriyle değil nitelikleriyle belirlenmelidir. Âhiretteki şefaat konusuna gelince âlimlerin büyük çoğunluğu, bunun müslümanlara yönelik olarak vuku bulacağı ve kâfirleri kapsamadığı hususunda ittifak etmiştir. Hz. Peygamber'in İslâmiyet'i benimsemeyen amcası Ebû Tâlib'e şefaatinin

fayda vereceğine dair rivayetler bu açıdan problemlidir (M. Reşîd Rızâ, VII, 548). Şefaat konusunda İslâm âlimleri arasındaki asıl ihtilâf, şefaatin tövbe etmeden ölen müslümanları kapsayıp kapsamadığı konusunda ortaya çıkmıştır. Bu kişilere de şefaat edileceğini söyleyen Ehl-i sünnet ve Şîa'nın görüşü isabetli görünmektedir. Allah'ın, günahkârları şefaat yoluyla

affetmesi onların cehenneme girmeyeceği anlamına gelmez; âyet ve hadislerde belirtildiği üzere günahları sevaplarından fazla olanlar cehennemde cezalandırıldıktan sonra oradan çıkarılacaktır. Mu‘tezile âlimlerinin tövbe etmeden ölen müminleri fâsık kabul etmesi onların müslüman vasfını ortadan kaldırmaz.

Şefaat konusunda yazılan bazı eserler şunlardır: Fahreddin er-Râzî, eş-Şefâʿatü'l-ʿuẓmâ (Kahire 1989); Şa‘râvî, İnkârü'ş-şefâʿa: Muḥâvele cedîde li'ṭ-ṭaʿn fi's-sünne ve't-tehaccüm (Kahire 1999); eş-Şefâʿa ve'l-maḳāmü'l-maḥmûd (Kahire 2000); Gulâm Muhammed Bahâeddin el-Kārî, el-Vesîletü'l-ʿuẓmâ fi'd-dâreyn li-men lehü'ş-şefâʿatü'l-kübrâ (Haydarâbâd 1331); Ali b. Mustafa el-Halebî, Şefâʿatü'n-nebî (İÜ Ktp., nr. 1192); Nâsır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cedî‘, eş-Şefâʿa ʿinde Ehli's-sünne ve'r-red ʿale'l-muḫâlifîn fîhâ (Riyad 1996); Mustafa Mahmûd, eş-Şefâʿa: Muḥâvele li-fehmi'l-ḫilâfi'l-ḳadîm beyne'l-müʾeyyidîn ve'l-muʿârıżîn (Kahire 1999); Yûsuf el-Kardâvî, eş-Şefâʿa fi'l-âḫire beyne'n-naḳl ve'l-ʿaḳl (Kahire 1999); İsmâil ed-Deftâr, Şefâʿatü'r-resûl fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve's-Sünne (Kahire 1999); Ali Ekber Nâsırî, el-İmâme ve'ş-şefâʿa (Tahran 1979); Sâlih b. Ahmed Sâlih Ziyâb, eş-Şefâʿa beyne'l-vehm ve'l-ḥaḳīḳa (Medine 1995); Muhammed Ali el-Enesî, el-Minhâcü'l-bedîʿ fî eḥâdîs̱i'ş-şefîʿ (Kahire 1374); Âiş b. Ayyâş el-Ceyşî, eş-Şefâʿa fi'l-İslâm (1980, yüksek lisans tezi, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke); İsmet Uçma, Kur'an ve Sünnet'te Şefaat Kavramı (1986, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Bekir Yiğit, İslâm Mezheplerinde Şefaat (1986, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İshak Halis, Vehhâbilik ve Ehl-i Sünnet'e Göre Şefaat Görüşü (1991, yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ahmet Uludağ, Âyet ve Hadislere Göre Şefaat (1992, yüksek lisans tezi, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Bahattin Akbaş, Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi (1994, yüksek lisans tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Yılmaz, Kur'an'da Şefaat Kavramı ve Yaygın Şefaat Anlayışıyla Karşılaştırılması (2006, yüksek lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yaşar Düzenli, Üslûb ve Semantik Açıdan Kur'ân ve Şefaat (İstanbul 2006).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “şefâʿat” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 762 vd.; Müsned, I, 5; II, 89, 174, 256, 400; III, 11, 218, 325; IV, 404; V, 43, 232; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/ 1995, V, 253-254; XXV, 134-135; İbn Huzeyme, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1403/1983, s. 245-272, 355-371; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), s. 293, 474; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 579-582, 587-590; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 154-155; III (nşr. Mehmet Boynukalın), s. 360-361; V (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, s. 100-101; VI, 422; VII (nşr. Hatice Boynukalın), s. 12; IX (nşr. Murat Sülün), İstanbul 2007, s. 107-108, 168, 237, 500; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/ 1983, s. 338-342, 349-352; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1388/1968, s. 13, 134; Kelâbâzî, et-Taʿarruf li-mez̠hebi ehli’t-taṣavvuf, Kahire 1933, s. 32; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 407-412; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 167-176; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 687-693; a.mlf., Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 90, 177, 447, 494, 499, 522, 600, 604, 686; a.mlf., Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 207-209; Ebû Caʿfer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi’l-iʿtiḳād, Necef 1399/1979, s. 206-213; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Selamé), II, 782-795; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, I, 293-301; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 55-65; VII, 10-11; IX, 144; X, 206; XI, 54; XVI, 263; XXI, 31; XXII, 118-119, 160; XXVII, 33-34, 50-52; XXVIII, 307; XXX, 211; a.mlf., eş-Şefâʿatü’l-ʿuẓmâ fî yevmi’l-ḳıyâme (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1989, s. 37-57; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 306; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408/1988, XVI, 81-82; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 10-31; a.mlf., el-Ḥasene ve’s-seyyiʾe (Şez̠erâtü’l-bilâtîn içinde), Beyrut 1375/1956, s. 303-312, 322-325; a.mlf., İḳtiżâʾü’ṣ-ṣırâṭi’l-müstaḳīm, Cidde, ts. (Mektebetü’l-medenî), s. 442-444; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 370-375; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 234; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, en-Nihâye (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1988, II, 227-239; İbn Ebü’l-İz, Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnaûţ), Beyrut 1408/1987, I, 282-302; Teftâzânî,

Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 239-240; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XXIII, 122-123; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 153-155; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 432; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 85; Emîr es-San'ânî, Taṭhîrü'l-iʿtiḳād ʿan edrâni'l-ilḥâd (nşr. Abdullah b. Yûsuf), Küveyt 1984, s. 22-31; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 204-218; Şevkânî, ed-Dürrü'n-nażîd fî iḫlâṣi kelimeti't-tevḥîd (er-Resâʾilü's-Selefiyye fî iḥyâʾi sünneti ḫayri'l-beriyye [nşr. Hâlid Abdüllatîf] içinde), Beyrut 1411/1991, s. 150-151; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, I, 251-252; V, 97; VI, 124-129; XV, 140-141; XIX, 106; XXII, 136; XXIV, 9-10; Sıddîk Hasan Han, Delîlü'ṭ-ṭâlib (trc. Leys Muhammed Lâl Muhammed, nşr. M. Lokmân es-Selefî), Riyad 1422, s. 291-303, 323-327; Muhsin el-Emîn, Keşfü'l-irtiyâb fî etbâʿi Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Dımaşk 1347, s. 238-336; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 108; Elmalılı, Hak Dini, I, 851; VII, 5546-5547; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 121, 305-308; II, 67; III, 17-35; VI, 327, 377-378; VII, 273, 410, 546-549, 569; IX, 284, 293; X, 211; XI, 6, 220-221, 296; Abdülmüteâl M. el-Cebrî, el-Müştehir mine'l-ḥadîs̱i'l-mevżûʿ ve'ż-żaʿîf, Kahire 1987, s. 18-19; Ca'fer es-Sübhânî, el-İlâhiyyât (nşr. Hasan M. Mekkî el-Âmilî), Beyrut 1410/1989, I, 449-451; Hasan el-Cevâhirî, "eş-Şefâʿa ve mefhûmüha'l-İslâmî", Risâletü't-taḳrîb, VII/28, Tahran 1421/2000, s. 78-79, 81; A. J. Wensinck - [D. Gimaret], "Shafāʿa", EI² (İng.), IX, 177-179; Annemarie Schimmel, "Shafāʿa", a.e., IX, 179; M. Seyyid el-Celyend, el-Mevsûʿatü'l-İslâmiyyetü'l-ʿâmme, Kahire 1422/2001, s. 816-817.

Yusuf Şevki Yavuz

ŞEFE

(الشفة)

Başkasına ait bir su kaynağından içme ya da az miktarda su alma yetkisi

(bk. İRTİFAK).

ŞEFÎ‘

(bk. ŞEFAAT).

ŞEFİK BEY, Mehmed

(bk. MEHMED ŞEFİK BEY).

ŞEFİK MEHMED EFENDİ

(ö. 1127/1715)

Osmanlı vak‘anüvisi, şair.

İstanbul’da doğdu. Adı Mehmed olup “Şefik” mahlasını bürokraside görevi sırasında aldı. Hayatının ilk dönemleri hakkında yeterli bilgi yoktur. Eserlerinde kendisi gibi ecdadının da Osmanlı padişahlarına kul olduğunu söylemesinden (Muvazzah Şefiknâme, İÜ Ktp., TY, nr. 9725, vr. 31b) ve Masrafzâde diye anılmasından dolayı babasının sarayda matbah-ı âmireye ait hesapları tutan masraf-ı şehriyârî kâtipliği yaptığı tahmin edilebilir. Muhtemelen babasının nüfuzuyla girdiği Dîvân-ı Hümâyun’da

kitâbet ve hesap ilmini öğrendikten sonra divan kâtipliğine yükseldi, ardından vezirlerin yanında divan kâtipliğinde bulundu (Sâlim, s. 430). Bazı kaynaklarda onun vekāyi-i harbiyye kâtipliği yaptığı da belirtilir (Osmanlı Müellifleri, III, 75). Venedik ve Malta donanmasına bağlı müttefik kuvvetleri elindeki Sakız adasının geri alınması için 23 Cemâziyelâhir 1106’da (8 Şubat 1695) Anadolu Beylerbeyi Mısırlızâde İbrâhim Paşa idaresinde sevkedilen kuvvetler arasında Şefik Mehmed Efendi’nin kendisinin de olduğunu kaydetmesi bu duruma işaret eder (Muvazzah Şefiknâme, vr. 41a). Ancak muhtemelen burada seferin tarihçesini yazmaktan ziyade İbrâhim Paşa’nın yanında divan kâtipliği yapıyordu. Şefik Mehmed Efendi, 1698’de Karlofça barış müzakereleri esnasında Reîsülküttâb Râmi Mehmed’in yanında kâtip sıfatıyla bulundu (a.g.e., vr. 41b). Bu münasebetle Râmi Mehmed Efendi ile dostluk kurdu; bu yakınlık Râmi Mehmed Paşa’nın sadrazamlığı zamanında da sürdü (Sâlim, s. 430-431). Bundan dolayı Râmi Mehmed Paşa’nın Şefik Mehmed’i vak‘anüvisliğe tayin ettiği, Şefik Bey’in de sonradan Şefiknâme adlı eseri yazdığı belirtilir (Mehmed Cemâleddin, s. 57 vd.). Fakat vak‘anüvisliğe bu tarihte getirildiği şüphelidir (İA, XIII, 275). Nitekim eserlerinde bu göreve Şehid (Damad) Ali Paşa tarafından tayin edildiğini belirtir.

1115 (1703) Edirne Vak‘ası ile II. Mustafa’nın tahttan indirilmesi ve Râmi

Mehmed Paşa'nın sadrazamlıktan uzaklaştırılması sırasında Şefik Mehmed Efendi'nin durumu hakkında bilgi yoktur. Bununla beraber 22 Şâban 1118 (29 Kasım 1706) tarihli bir Şefiknâme nüshasının bulunması onun bu yıllarda eserini kaleme almakla meşgul olduğunu gösterir. Uzun bir aradan sonra 1 Rebîülâhir 1125'te (27 Nisan 1713) sadrazam olan Şehid Ali Paşa zamanında şiir ve inşâ sahasındaki yeteneği ve tarihçiliğinden dolayı sadrazamın dairesine intisap ettiği anlaşılmaktadır. Ali Paşa kendisine, III. Ahmed'in cülûsundan kendi sadrazamlığına kadar cereyan eden hadiseleri, fütuhat ve gazâların en önemlilerini kaleme alması emrini verdi (Muvazzah Şefiknâme, vr. 2b). Bu emir uyarınca eserine III. Ahmed'in cülûsu ve onu takip eden olaylarla başlayan Şefik Mehmed Efendi yine Edirne Vak'ası'nı ayrıntılı biçimde ele almış, fakat bu defa daha önce yazdığı muğlak ifadeli Şefiknâme'nin başka bir tertibini yani daha açık ve anlaşılabilir halini meydana getirmiştir. 1126'da (1714) Râşid Mehmed Efendi vak'anüvisliğe tayin edildiğinden bu tarihten önce görevden ayrılmış olmalıdır.

Şefik Mehmed Efendi vak'anüvisliğe getirildiği sırada 1 Receb 1125'te (24 Temmuz 1713) küçük evkaf muhasebeciliğine de tayin edilmişti (Afyoncu, sy. 24 [2000], s. 85). Bu tayin kaydında sadece emektar olduğundan bahsedilmesi ve o sırada sürdürdüğü bir görevden söz edilmemesi müellifin söz konusu tarihte ilk defa hâcegânlığa getirildiğini düşündürmektedir. İki yıldan fazla görev yaptığı küçük evkaf muhasebeciliğinden 20 Zilkade 1127'de (17 Kasım 1715) ayrılarak Avlonya ve Eğriboz mukātaacısı oldu (a.g.e., sy. 24 [2000], s. 85-86). Bu yeni görevindeyken 1127 (1715) yılının sonlarında İstanbul'da vefat etti. Onun Mevlevî tarikatına intisap ettiği, Arapça ve Farsça'ya vâkıf olup ayrıca şiir yazdığı belirtilir.

Eserleri. 1. Şefiknâme. 1115 (1703) Edirne Vak'ası'nı muğlak ve sanatlı bir dille tasvir ettiği eseri olup dokuz fasıl halinde düzenlenmiştir ve birçok yazma nüshası vardır. En eski nüsha 22 Şâban 1118 (29 Kasım 1706) tarihlidir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1502). Bu esere Vak'anâme de denilir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1503; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 992/4). Şefiknâme 1282'de (1866) İstanbul'da basılmıştır. Anlaşılması güç olduğundan Şefiknâme'ye daha sonra şerhler yazılmıştır. Bunlardan biri eserin kaleme alınmasının ardından Muhammed b. Ahmed tarafından 1122'de (1710) Midilli'de yazılmıştır. Şefiknâme ile birlikte basılan bu şerh üzerine (İstanbul 1288) Turgut Koçoğlu yüksek lisans tezi hazırlamıştır

(2004, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Şefiknâme'nin ikinci şerhini Mahmud Celâleddin Paşa Ravzatü'l-kâmilîn adıyla hazırlamıştır (İstanbul 1289). Bu kitap önce Şefiknâme'nin metnini ve ardından bu metnin şerhini ihtiva ettiği için diğerinden farklı bir tertiptedir. Mahmud Celâleddin Paşa, dördüncü fasıldan itibaren bazı fasıllarda isimleri geçen kişilerin biyografilerini esere eklemiştir. 2. Muvazzah Şefiknâme. Şefiknâme'nin müellifi tarafından daha açık bir ifade ve ayrı bir tertiple yazılmış şeklidir. 9 Rebîülâhir 1115'te (22 Ağustos 1703) III. Ahmed'in Edirne'de tahta çıkmasıyla başlayen eserde İstanbul'daki olaylara kısaca temas edilir. II. Mustafa'nın 20 Şâban 1115'te (29 Aralık 1703) ölümü dolayısıyla zamanına ait hadiseler özetlenirken tekrar Edirne Vak'ası'na geçilir; bu defa geniş biçimde yine Feyzullah Efendi Vak'ası üzerinde durulur. Müellif, bu eserini meydana getirirken çok yakınlarından duyduklarının ve bizzat müşahede ettiklerinin dışında kalan olayları divanda saklanan defterlere başvurarak araştırdığını ve rivayetlere fazla önem vermediğini kaydeder (Muvazzah Şefiknâme, vr. 36a). Eserin İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 9725). Şefik Mehmed Efendi'nin Târîh-i Abdullah adlı bir başka eserinin daha bulunduğu söylenir (Wien Österreichische National Bibliothek, nr. 1082; Flügel, II, 278). Ancak bunun Şefiknâme veya Muvazzah Şefiknâme'nin bir nüshası mı, yoksa farklı bir eser mi olduğu belli değildir. Hammer, Şefik Mehmed Efendi'nin ayrıca Mora fâtihi Ali Paşa'nın biyografisine dair bir eseri bulunduğunu kaydeder (HEO, XIV, 490). Diğer taraftan Bursalı Mehmed Tâhir, Şefik Efendi'nin Şefiknâme'den başka 1105-1106 (1694-1695) yılları vekāyiini ihtiva eden bir Osmanlı tarihi yazdığını söylemektedir (Osmanlı Müellifleri, III, 75). 3. Emsâl-i ʿArab u ʿAcem. Arapça ve Farsça darbımeselleri ihtiva etmekte olup Şefiknâme'yi şerheden Mehmed b. Ahmed Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (tercümenin eksik bir nüshası için bk. TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1530). Şefik Mehmed Efendi'nin bazı şuarâ tezkirelerinde

şiirlerinden örneklere yer verilmiş olmasına rağmen müstakil bir divanının bulunduğuna dair herhangi bir kayda rastlanmaz. Kendi zamanında tertip edilen (Zilkade 1118 / Şubat 1707) bir mecmuada beş kasidesiyle sekiz gazeli yer alır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1503, vr. 79b-89b, 91b-92a). Ayrıca Abdülkerim Bey'in Âdâb-ı Münâzara adlı esere yaptığı şerhe bir hâşiye yazmıştır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1502, vr. 55b vd.; nr. 1503, vr.

63b).

BİBLİYOGRAFYA

Muvazzah Şefiknâme, İÜ Ktp., TY, nr. 9725, vr. 2b, 31b, 36a, 41a; İsmâil Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr (haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu), Ankara 1999, s. 177-178; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, IV, 466-467; Sâlim, Tezkiretüş-Şu'arâ (haz. Adnan İnce), Ankara 2005, s. 430-431; Mehmed Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zürefâ (haz. Mehmet Arslan), İstanbul 2003, s. 57-58; Hammer, HEO, XIV, 490; Flügel, Handschriften, II, 278; Sicill-i Osmânî, III, 152; Osmanlı Müellifleri, III, 75; Blochet, Catalogue, II, 164; TCYK, II, 170 vd.; Îżâḥu'l-meknûn, II, 52; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları I", TTK Belgeler, sy. 24 (2000), s. 85-86; Turgut Koçoğlu, "Muhammed el-Hâc Muslî'nin Şefiknâme Şerhi", Turkish Studies, II/4 (2007), s. 549-554; M. Münir Aktepe, "Şefik Mehmed", İA, XI, 384-386; Bekir Kütükoğlu, "Vekāyinüvis", a.e., XIII, 275; Madeline C. Zilfi, "S̲h̲efīk Meḥmed Efendi", EI² (İng.), IX, 412-413.

DİA

ŞEHÂBEDDİN el-HAFÂCÎ

(bk. HAFÂCÎ, Şehâbeddin).

ŞEHÂBEDDİN MAHMÛD

(شهاب الدين محمود)

Ebü's-Senâ (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn (Bahâüddîn) Mahmûd b. Süleymân (Selmân) b. Fehd b. Mahmûd el-Halebî ed-Dımaşkī (ö. 725/1325)

Kâtip, şair ve edip.

644 (1246) yılında Halep'te doğdu. İbn Fehd olarak da anılır. Babasının yanında hıfzını tamamladı; ayrıca ondan hadis, Arap şiiri, hutbe, hikemiyat ve emsâle dair bilgiler aldı. 654'te (1256) babasıyla birlikte Dımaşk'a göç etti. Burada İbrâhim b. Ömer b. Burhân, İbn Hâmil, İbn Ni'me (Ahmed b. Abdüddâim), Yahyâ b. Nâsıh Abdurrahman (Abdürrahîm) el-Hanbelî, İbn Mâlik et-Tâî gibi âlimlerden hadis; Neccâr, Ebü'l-Ferec İbn Kudâme ve İbnü'l-Müneccâ el-Hanbelî'den fıkıh ve özellikle Hanbelî fıkhı; İbn Mâlik et-Tâî'den Arap grameri ve lugatı; Mecdüddin Muhammed b. Ahmed İbnü'z-Zahîr'den Arap edebiyatı dersleri aldı; nazım ve nesir sanatlarında İbnü'z-Zahîr'in üslûbundan etkilendi. Edebî mektup (teressül) ve inşâ alanında çağdaşlarının önüne geçti (Zehebî, II, 329). Fıkıhta, ayrıca lugat, nahiv, nazım ve nesirde üstün bir düzeye ulaştı. Mensûb hattıyla ücret karşılığında kitaplar istinsah etti. Tarihçi İbn Râfi' ile tarihçi, edip ve şair Safedî onun seçkin öğrencilerindendir. Safedî başta hocasının eserleri, şiir ve inşâları olmak üzere Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı, Mütenebbî divanı, Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse'si ve İbn Mâlik'in el-Elfiyye'si gibi eserleri ondan okuyup icâzet aldı (Safedî, el-Vâfî, XXV, 303; Aʿyânü'l-ʿaṣr, V, 376-382).

Şehâbeddin Mahmûd'un şöhreti yayılınca 674 (1275) yılına doğru Dımaşk'ta Dîvân-ı İnşâ kâtipliğine tayin edildi. Mısır Dîvân-ı İnşâ reisi Muhyiddin İbn Abdüzzâhir'in 692'de (1293) vefatı üzerine el-Melikü'l-Eşref Halîl'in veziri Şemseddin Muhammed b. Ebü'r-Recâ İbn Sel'ûs ed-Dımaşkī onu Dîvân-ı İnşâ'da görevlendirdi. Dımaşk Dîvân-ı İnşâ Nâzırı Kādî Şerefeddin Abdülvehhâb b. Fazlullah el-Ömerî'nin 717 (1317) yılında ölümüyle onun yerine tayin edildi ve burada vefatına kadar çalıştı. Dımaşk

ve Mısır Dîvân-ı inşâlarında kâtip, sır kâtibi ve Dîvân-i İnşâ nâzırı olarak elli yıldan fazla görev yaptı. Ayrıca kâtipliği sırasında Hanbelî kadısı olarak da görevlendirildi (Şevkânî, II, 295). Daha çok oğulları ve torunlarına hocalık yapan Şehâbeddin, onların da kendi mesleğini seçmeleri üzerine kâtiplerin el kitabı mahiyetinde Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül adlı eserini kaleme aldı. Suriye genel valisi Seyfeddin Tenkiz'in takdirini kazanan Şehâbeddin Mahmûd 22 Şâban 725 (3 Ağustos 1325) tarihinde Dımaşk'ta Kādî el-Fâzıl'dan kalan evde vefat etti, cenaze namazını vali kıldırdı ve Kāsiyûn dağı eteğinde Yağmûriyye Camii yakınındaki türbesine defnedildi. Yerine oğlu Kadı Şemseddin Muhammed getirildi. Safedî Şehâbeddin Mahmûd için bir mersiye yazmıştır (el-Vâfî, XXV, 308-310; Aʿyânü'l-ʿaṣr, V, 375-376). İbn Kesîr'in inşâ sanatında Kādî el-Fâzıl'dan sonra eşsiz diye nitelediği Şehâbeddin Mahmûd (el-Bidâye, XIV, 140) uzun resmî yazıları (taklid ve tevkīʿ yazılarını) bile müsveddesiz yazabiliyordu. Öğrencisi Safedî ilmi, edebi, ahlâkı ve dindarlığı, Arap eyyâmı ve terâcimi ile kitâbet hatlarına vukufu, nazım ve nesir sanatlarındaki ustalığı ile kâtip unvanına hocasından daha lâyık birini görmediğini söyler. Bu nitelikleriyle ailesine iyi bir nam bırakmış, çocukları "Şehâbeddin Mahmûd'un çocukları" diye anılır olmuştur. Oğulları ve torunları ile bir kâtip ve âlim ailesi meydana getirmiş, oğulları İbrâhim ile Muhammed, bunların oğulları ve torunları Dîvân-ı İnşâ'da kâtip, sır kâtibi, ordu ve evkaf nâzırı olarak görev yapmış, İbrâhim'in kızı Zâhide hadis ilmiyle uğraşmıştır.

Kendisi kâtip adaylarına bedîʿ nevileriyle seciin anlamı boğup gölgelemeyecek şekilde tabii bir akışla kullanılmasını tavsiye etmesine rağmen çağın inşâ geleneğine ve Kādî el-Fâzıl inşâ mektebine uyarak seci ve bedîʿ nevilerinde sunîliğe varan aşırılığa meyletmiş, secilerde Ebü'l-Alâ el-Maarrî gibi lüzûm-ı mâ lâ yelzem sanatına ağırlık vermiş, mânanın zor anlaşılır olmasını kâtibin sanat gücünün bir ölçüsü olarak görmüştür. İnşâ sanatında Kādî el-Fâzıl ile mukayese edilen Şehâbeddin uzun bedîî kasidelerinin çokluğu bakımından ondan üstün sayılmıştır (İbn Kesîr, XVIII, 259). Nesir-inşâ türüne ait toplam otuz ciltlik ürünü olduğu kaydedilmekle birlikte bunların ancak bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır. Şehâbeddin'in askeri savaşa teşvik, savaşta cesaret ve kahramanlık, yenilginin kötülüğü, zafer kutlamaları gibi konularda mektupları; Dîvân-ı İnşâ'da yazdığı tevkīʿ, taklid, menşur vb. çok sayıda resmî yazıları ve mektupları; kuşlar, yırtıcılar, av, at, silâh, kale vb.ne dair tasvir risâleleri

vardır. Risâlelerinde hal (hall) (meşhur dize ve kıtaların çözülerek nesir içine ustaca yerleştirilmesi), istişhâd (meşhur dizelerden alıntı yapılması), iktibas (âyet ve hadislerin referanssız ustaca metne yerleştirilmesi) sanatlarının yoğunluğu görülür. Safedî, hocasının Bedîüzzaman el-Hemedânî ile Harîrî'yi geride bıraktığını söylediği at tasvirine dair risâlelerini (el-Vâfî, XXV, 355-361; Aʿyânü'l-ʿaṣr, V, 392-396) ve bedîî inşânın zirvesi diye nitelediği, İbnü'r-Rûmî'nin 101 beyitlik "Ḳaṣîde-i Tardiyye"sinden esinlenerek kaleme aldığı "Remyü'l-bunduḳ" adlı risâlesini (el-Vâfî, XXV, 310-328) nakletmiş, ayrıca Cemâleddin İbn Nübâte el-Mısrî ile mektuplaşmalarını kaydetmiştir (a.g.e., XXV, 340-355). Resmî yazılarının bir kısmı iki cilt halinde toplandığı gibi birçok risâlesi Ḥüsnü't-tevessül'ün son kısmında, Nüveyrî'nin Nihâyetü'l-ereb'i, Kalkaşendî'nin Ṣubḥu'l-aʿşâ'sı, İbn Ma'sûm'un Envârü'r-rebîʿi gibi edebiyata ve tarihe dair eserlerde yer almaktadır.

Şehâbeddin Mahmûd, nesrinin şiirinden üstün olduğunu söylerse de Safedî bunu bir tevazu olarak görmekte, nesrinin ve şiirinin eşit derecede mükemmel kabul

edildiğini belirtmektedir (el-Vâfî, XXV, 304; Aʿyânü'l-ʿaṣr, V, 373). Kıtaları dışında uzun kasidelerinin üç dört cilt tutarında olduğu belirtilen Şehâbeddin'in (Safedî, el-Vâfî, XXV, 304) şiirlerinin çoğu, devrinin edebî ve tarihî eserleriyle o dönemden bahseden kaynaklarda dağınık biçimde yer alır (Kütübî, IV, 82-96). Çağdaşlarının övgüsüne dair methiyeleri, Frenkler'in Akkâ'dan, Tatarlar'ın Fırat kıyısından uzaklaştırılması gibi zaferlerle övündüğü fahriyyeleri, çağdaşı şairlerle yarıştığı müsâcele ve mutâraha türü şiirleri, manzum mektupları, şevk, özlem ve sevinç tasvirleri, hayatındaki özel olaylarla ilgili şiirleri bulunmaktadır. En güzel kasidelerinden biri, Tâceddin İbn Hınnâ'yı övdüğü "Mîmiyye"sidir (Safedî, el-Vâfî, XXV, 115-116). Ayrıca Fethuddin İbn Abdüzzâhir'e kasidesi (a.g.e., XXV, 336-340; Aʿyânü'l-ʿaṣr, V, 388-392), İbnü'n-Nakīb en-Nefîsî (Nâsıruddin Hasan b. Şâver), Sirâceddin el-Verrâk, Alâeddin Ali İbn Gānim ve Safedî ile muârazası, Muhammed b. Abdülmün'im İbnü'l-Hıyemî'nin "Bâiyye"sine nazîresi (Safedî bu nazîreye de bir nazîre yazmıştır) vardır (şiirleri için bk. Safedî, el-Vâfî, XXV, 305-308; Aʿyânü'l-ʿaṣr, V, 383-397).

Eserleri. 1. Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül (Kahire 1298, 1315; nşr.

Ekrem Osman Yûsuf, Bağdat 1400/1980). Eserde kitâbetin hüküm ve kuralları, çeşitleri, gerekleri, yolları ve üslûpları ele alınmıştır. Genel meseleler, özel meseleler ve risâlelere has meseleler şeklinde üç bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde kâtip adayının kültürel donanımı için öğrenmesi gereken ilimlerden söz edilmiştir. İkinci bölümde müellifin kâtip adayları için kültürün direği olarak nitelediği belâgat ilimleri (meânî, beyân ve bedî‘) üzerinde durulmuş, seksen altı bedî‘ türü tanım ve örnekleriyle birlikte bir öğretim üslûbu içinde yalın bir ifadeyle dile getirilmiştir. Üçüncü bölümde hal, iktibas ve istişhâdın usul ve ilkeleriyle kısa ve uzun risâle makamları anlatılmış, kendi risâlelerinden örneklere yer verilmiştir. Eserin özgün yanı zengin kaynaklara dayanması, Sekkâkî'den sonra telif hareketinin durduğu, şerh, hâşiye, ta‘lik, ihtisar ve nazma çekme faaliyetlerinin yaygın olduğu bir dönemde ve son derece yalın bir dille kaleme alınmış olmasıdır. Ḥüsnü't-tevessül müellifin zamanında ve daha sonraki asırlarda ilgiyle okunmuş, başta Safedî'nin eserlerinde olmak üzere Nihâyetü'l-ereb (Nüveyrî), Ṣubḥu'l-aʿşâ (Kalkaşendî), Envârü'r-rebîʿ (İbn Ma‘sûm), Fevâtü'l-Vefeyât (Kütübî) gibi kitaplarda ondan bol miktarda alıntılar yapılmıştır. 2. Ehne'l-menâʾiḥ fî esne'l-medâʾiḥ (Kahire 1916). Zehebî'nin, alanında eşsiz diye nitelediği eser Hz. Peygamber'in methine dair kasidelerinden oluşur (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3794). 3. Menâzilü'l-aḥbâb ve menâzihü'l-elbâb. Platonik aşkın temsilcisi olan şairlerin hayat hikâyeleri ve şiirlerine dairdir (nşr. Abdürrahîm Muhammed Abdürrahîm, Kahire 1989; nşr. Muhammed ed-Dîbâcî, Beyrut 2000). Yanlışlıkla Hasan b. Şâver İbnü'n-Nakīb en-Nefîsî'ye nisbet edilen eserin muhtasarı mevcuttur (Gotha, nr. 29). 4. Lübâbü'l-elbâb fi'l-edeb ve'l-muḥâḍarât (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 2474). 5. Muḫtâru Şiʿri Ebi'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî (Medine Ârif Hikmet Ktp., nr. 166/80) (ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 88). 6. eẕ-Ẕeyl ʿale'l-Kâmil li'bni'l-Esîr (a.g.e., II, 54). 7. Taḫmîsü'l-Ḳaṣîdeti'r-râʾiyye fî medḥi'n-nebî. Kendi kasidesinin tahmisidir (Bulak 1309). 8. Taḫmîsü'l-Ḳaṣîdeti'l-lâmiyyeti'l-kübrâ fî medḥi'n-nebî (Brockelmann, GAL Suppl., II, 43). 9. Maḳāmetü'l-ʿuşşâḳ. Hama'nın Dımaşk'tan üstünlüğünün makāme üslûbu, nesir ve zengin şiir parçalarıyla dile getirildiği bir eser olup sonuna Hama Emîri el-Melikü'l-Mansûr hakkında bir methiye eklenmiştir (a.g.e., a.y.). Şehâbeddin Mahmûd'un bazı kasidelerine Rifâa et-Tahtâvî ve Muhammed Bey Fergalî el-Ensârî et-Tahtâvî'nin (a.g.e., a.y.) tahmisleri vardır. Ayrıca Taḫmîsü

ḳaṣîdeti’ş-Şihâb Maḥmûd adıyla bir eser yayımlanmıştır (Kahire 1309).

BİBLİYOGRAFYA

Şehâbeddin Mahmûd, Ḥüsnü’t-tevessül ilâ ṣınâʿati’t-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1400/1980, neşredenin girişi, s. 5-39; Zehebî, Muʿcemü’ş-şüyûḫ: el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, II, 329-330; Safedî, el-Vâfî, XXV, 115-116, 303-304, 308-328, 336-360-361; a.mlf., Aʿyânü’l-ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dımaşk 1418/ 1998, I, 115-117; V, 372-399; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, IV, 82-96; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1419/1998, XIV, 140; XVIII, 259-260; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Kahire 1372/ 1953, II, 378; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, I-XIV, tür.yer.; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü’l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 546-547; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 324-326; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IX, 264-265; Şemseddin İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü’l-cevheriyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1981, II, 312; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 69-70; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 295-296; Brockelmann, GAL, I, 88; II, 54; Suppl., II, 43; Mahmûd Sâlim Muhammed, “eş-Şihâb (Maḥmûd b. Selmân)”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 796-797.

İsmail Durmuş

ŞEHÂBEDDİN SİVÂSÎ

(شهاب الدين السيواسي)

(ö. 860/1456 [?])

Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden, müfessir.

Daha çok ʿUyûnü’t-tefâsîr adlı eseriyle tanınır. Hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Gençlik yıllarını Sivas’ta geçirdiğinden Sivâsî nisbesiyle anılır. Daha sonra İzmir’in Ayasuluk (Selçuk) ilçesinde yaşadığı için Ayasuluğî diye de bilinir. Küçük yaşlarda köle olarak Sivas’a getirildiği, tahsile burada başladığı, Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeynüddin el-Hâfî’nin halifesi Ayasuluklu Şeyh Mehmed Efendi vasıtasıyla tasavvufa yöneldiği ve onunla birlikte Aydınoğulları’na bağlı bir merkez olan Ayasuluk’a giderek hayatının sonuna kadar burada yaşadığı bilinmektedir. Tabibzâde, Şeyh Mehmed Efendi’yi Zeynüddin el-Hâfî’nin halifeleri arasında göstermiş, Şehâbeddin Sivâsî’yi onun yegâne halifesi olarak kaydetmiştir (Mehmed Şükrü, s. 53). Silsilesi devam etmediğine göre Sivâsî’nin bir mürşid sıfatıyla faaliyet göstermediği veya etkili olamadığı söylenebilir. Ölüm tarihi için 780 (1378), 803 (1400), 860 (1456) ve 880 (1475) yılları zikredilmektedir. Şerḥ ʿale’l-Ferâʾizi’s-Sirâciyye (792/1390) ve ʿUyûnü’t-tefâsîr (797/1395) adlı eserlerinin istinsah tarihlerinden hareketle 780’de (1378) öldüğü ileri sürülmüşse de şeyhi Zeynüddin el-Hâfî’nin 838’de (1435) vefat etmesi dikkate alınarak 860 (1456) yılında öldüğü kabul edilmiş ve mezar taşına bu tarih yazılmıştır (Osmanlı Müellifleri, I, 91). Ancak 860 yılı anılan eserlerin istinsah tarihinden çok sonra olduğundan bu tarihin de şüphe ile karşılanması gerekir. Öte yandan bu eserlerin istinsah kayıtlarının yanlış olabileceği de söylenmiştir.

Şehâbeddin Sivâsî genelde Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinin özetlendiği, bunların üzerine ta‘lik, şerh ve hâşiye yazıldığı bir dönemde Kur’ân-ı Kerîm’in tamamını tefsir eden nâdir müfessirlerden biridir.

Eserleri. 1. ʿUyûnü’t-tefâsîr li’l-fużalâʾi’s-semâsîr. Tefsîru’ş-Şeyẖ olarak da

bilinen eserin işârî yorum içermemesi müellifin eseri tasavvufa yönelmeden önce yazdığını düşündürmektedir. Tefsirde istifade edilen kaynaklar arasında Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Ferrâ el-Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl'i ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsîr'inin özel bir yeri vardır. Dirâyet tefsiri özelliği ağır basan eserin rivayet yönünün yetersiz olduğu, hatta bu konuda zaaflar içerdiği görülmektedir. Meselâ sûre başlarındaki besmelelerin âyet olduğuna ilişkin Abdullah b. Abbas'tan rivayet edilen ve Zemahşerî'nin tefsirinden aynen alınan, "Sûre başlarındaki besmeleleri terkeden kimse Allah'ın kitabından 114 âyeti terketmiş olur" ifadesi (I, 23; yanlışlıkla 104 yazılmıştır) sûre başlarında 113 besmelenin bulunduğu gerçeğine aykırıdır; zira Tevbe sûresinin başında besmele yer almamaktadır. Bakara sûresinin 281. âyetinin tefsirinde yine Abdullah b. Abbas'tan gelen bir rivayete dayanılarak son inen âyetin bu âyet olduğu belirtildiği halde (I, 136) Tevbe sûresinin son iki âyetinde Übey b. Kâ'b'dan nakledilen bir rivayete yer verilip son inen âyetlerin bu iki âyet olduğu kaydedilmiştir (II, 164). Fezâile dair rivayetler arasında sahih kabul edilmeyenler bulunduğu gibi (Dartma, s. 312) İsrâiliyat'a da yer verilmiştir (krş. Arslan, sy. 9 [1990], s. 208; Dartma, s. 126). Öte yandan gramer açıklamaları yanında kıraat ihtilâflarının zikredildiği eserde müşkilü'l-Kur'ân, i'câzü'l-Kur'ân vb. ilimler açısından önem taşıyan âyetler üzerinde durulmuş, âyetler arasındaki tenâsüp konusuna özel bir emek verilmiş, kelâm tartışmalarına girilmeksizin nâdiren akaid konularına değinilmiştir (bk. Arslan, sy. 11 [1993], s. 124-126). Nesih konusunda müfessirlerin genel yaklaşımını esas alan Sivâsî tasadduk ve infakla ilgili bazı âyetlerin zekât âyetiyle, hoşgörü ve af çerçevesindeki pek çok âyetin de kıtâl ve seyf âyetleriyle mensuh olduğunu belirtir (II, 31; IV, 338). Kur'an'la sabit bir hükmün mütevâtir veya bu nitelikte sayılan sünnetle neshedilebileceğine ilişkin bazı nakillere yer vermekle birlikte kendisinin bu hususta açık bir görüş belirtmediği görülür (krş. I, 91, 206-207; Dartma, s. 270-271). Müellifin mukaddimede belirttiği gibi dili sade olan ve fazla açıklama içermeyen eser Bahattin Dartma'nın tahkikiyle dört cilt halinde neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. Sûre-i Kehf Tefsiri (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 85/2). 3. Risâletü'n-necât min şerri'ş-şıfât. Şehâbeddin Sivâsî, Zeyniyye tarikatının âdâb ve erkânına temas ettiği bu eserinde şeyhe râbıtanın gerekliliği konusunda âyet ve hadislerden deliller getirmiş, şeyh-mürid ilişkilerini ele alarak müridlere nasihatlerde bulunmuştur (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 4812/1; Bağdatlı Vehbi, nr. 2057/ 2; Dârülmesnevî, nr. 155/2; Hacı Mahmud Efendi, nr.

431/3; Hâlet Efendi, nr. 246/3). 4. Cez̠z̠âbü'l-ḳulûb ilâ ṭarîḳı'l-maḥbûb. Müellif tasavvufa dair bu eserinde önce ilim ve iman konularına yer vermiş, ardından tasavvufî konulara geçmiştir. Bir şeyhin elinden hırka giymenin zâhir ve bâtın yönlerine temas ettikten sonra Zeynüddin el-Mısrî diye andığı Zeynüddin el-Hâfî'ye intisap ettiğini belirtmiş, silsilesini de Şeyh Abdünnûr, Muhyiddin Arabî, Yûnus Cemâleddin ve Abdülkādir-i Geylânî şeklinde kaydetmiştir. Ancak bu silsile Zeyniyye'nin bilinen silsilelerine uymadığı gibi burada adı geçen bazı şeyhlerin birbirinden hırka giymesi tarih bakımından mümkün değildir. Bu durumda Sivâsî'nin zikrettiği silsileyi mânen intisap ettiği silsile olarak değerlendirmek gerekir. Cez̠z̠âbü'l-ḳulûb Mehmed Rıf'at el-Kādirî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3263, vr. 42b-62b; İbrâhim Efendi, nr. 853/1). 5. Riyâżü'l-ezhâr fî cilâʾi'l-ebṣâr (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 175/2; Hacı Mahmud Efendi, nr. 728, 746/1). 6. Şerḥ ʿale'l-Ferâʾiżi's-Sirâciyye. Sirâceddin Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'ye ait eserin şerhi olup (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2519; Yenicami, nr. 638/ 3; Kadızâde Mehmed, nr. 261/2; Bağdatlı Vehbi, nr. 608/1; İzmir, nr. 289/2; Lâleli, nr. 1314/1) eserin şerhleri arasında önemli bir şerh sayıldığı söylenmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1247). C. F. Seybold şerhin Breslau'daki nüshası hakkında bir makale yazmıştır (DİA, XII, 368). 7. Şerḥu'l-Miṣbâḥ. Mutarrizî'nin nahve dair eseri üzerine bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5025). Kaynaklarda Şehâbeddin Sivâsî'ye ʿUyûnü't-tevârîḫ adlı bir eser daha nisbet edilmektedir. Bahattin Dartma, Sivâsî'nin tefsiri üzerine bir doktora tezi hazırlamış (bk. bibl.), Abdülbaki Güneş Şihâbuddin es-Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (1994, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Şehâbeddin Sivâsî, ʿUyûnü't-tefâsîr li'l-fużalâʾi's-semâsîr (nşr. Bahattin Dartma), Beyrut 2006, I-IV; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 31; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279-80, II, 415; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 895;

II, 1185, 1247, 1709; Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye, Hacı Selim Ağa Ktp.,

Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098, s. 53; Osmanlı Müellifleri, I, 90-91; Brockelmann, GAL, II, 228; Ömer Nasuhi Bilmen, Tefsir Tarihi, Ankara 1955, s. 393-394; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 78; Bahattin Dartma, Şihâbu'd-dîn es-Sîvâsî ve Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i's-semâsîr'indeki Metodu (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülbaki Güneş, Şihâbuddin es-Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu (yüksek lisans tezi, 1994), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Şihâbüddîn es-Sivâsî ve Tefsirinde Takip Ettiği Yöntem", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I/1, Van 1994, s. 179-220; Reşat Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler, İstanbul 2003, s. 69-71, 170, 174; Şükrü Arslan, "Şihâbuddîn es-Sîvâsî ve Uyûnü't-tefâsîr'indeki Metodu", EAÜİFD, sy. 9 (1990), s. 188-214; sy. 10 (1991), s. 149-154; sy. 11 (1993), s. 122-135.

Murat Sülün

ŞEHÂBEDDİN es-SÜHREVERDÎ

(bk. SÜHREVERDÎ, Şehâbeddin).

ŞEHÂBEDDİN SÜHREVERDÎ KÜLLİYESİ

Konya Ereğlisi'nde XIII. yüzyılın ikinci yarısında veya XIV. yüzyılın başlarında inşa edilen külliye.

Halk arasında "ulu şeyh" Şehâbeddin Sühreverdî'ye izâfe edilen külliye zâviye, mescid, türbe ve açık türbelerden oluşmaktadır. Mevcut kaynaklar, 1985-1987 yılları arasında yapılan kazılar ve son araştırmalarda ortaya çıkan yeni bilgiler inşa tarihi, bânisinin kimliği ve yapıların aslî durumları hakkında yorum yapmaya yeterli değildir. İbrahim Hakkı Konyalı, bu zâviyede bulunan açık türbenin Abbâsî Halifesi Nâsır Lidînillâh'ın kurduğu fütüvvet teşkilâtının kurucu şeyhi Şehâbeddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'ye ait bir makam-mezar olduğunu, sanduka üzerindeki ölüm tarihinin Şevval 632 (Temmuz 1235) olarak verildiğini belirtmiştir. Beyhan Karamağaralı'nın iki dönemde yaptığı kazılarda batı tarafındaki zâviyenin temelleri ortaya çıkarılmış ve önemli küçük buluntular elde edilmiştir. Ancak bu külliyenin Bağdat'ta mezarı bulunan Sühreverdî'nin makam-türbesi olmadığı, buradaki zâviyeyi Ereğlili ahî yöneticilerinden Şehâbeddin Çoban'ın kurduğu, zâviyenin Karamanoğulları döneminde Süleyman Bey'in kızı Nasiha Hatun tarafından 793'te (1391) tamir ettirildiği, Nasiha Hatun'un çocuklarıyla birlikte kapalı türbede medfun bulunduğu kabul edilmiştir. Mikâil Bayram yaptığı bir araştırmada, bu zâviyede medfun olan ve Şeyh Şehâbeddin Makbûl ismiyle İl Yazıcı defterlerinde yer alan kişinin Ereğlili Şeyh Şehâbeddin Çoban olduğunu, ayrıca Bedreddin adlı kardeşinin bulunduğunu ve bunların Anadolu'nun ilk ahîlerinden sayıldığını belirtmekte, Şehâbeddin Çoban'ın 1238 yılında vefat eden Türkmen sûfîsi Şeyh Evhadüddîn-i Kirmânî'nin halifesi olduğunu ve Karamanoğulları ile ilişkilerinin bulunduğunu açıklamaktadır. Şehâbeddin Çoban'ın Sadreddin Konevî'ye talebelik ettiği, hocasının tavsiyesi üzerine Naẓmü'd-dürer'i manzum şekilde Farsça'ya çevirdiği bilinmektedir. Şehâbeddin Çoban ve kardeşi Bedreddin'in babaları Ahlatlı Hâce Mevdud tüccardı; âlimleri himaye etmiş ve Ereğli'deki bu külliyeyi kurmuştur. Zâviyenin mimarisi üzerinde yapılan çalışmalar neticesinde mevcut yapıları

şöylece tanımlamak mümkündür:

Zâviye. 1987 yılının sonuna kadar batı bölümünde devam eden kazılarda ortaya çıkan zâviyenin temel izleri mekânların tanımlanmasını tam olarak sağlayamadığı için bu izler sağlamlaştırılarak muhafaza edilmiştir. Doğu-batı yönünde uzanan bir koridorun iki yanında sıralanmış bazı bölümler görülmektedir. Bu koridorun kuzeyinde çeşitli mekânlar ve ortada bir holün iki yanında yer alan sekiz hücreli bölüm ve tanımlanamayan dikdörtgen bir mekân ortaya çıkmıştır. Kare ve dikdörtgen planlı yirmi dört odanın halvethâneye ait mekânlar olduğu ve duvarlarında şamdan koymak için küçük nişlerin bulunduğu anlaşılmıştır. Güneyde aşevi, tandırlar ve bir ocak etrafına sıralanmış on yedi odalı derviş hücreleri yer almaktadır. Bu bölümün batısında ikinci kapıdan basamaklarla dışarıya çıkılmakta, burada da yine çeşitli mekânlar ve bir kuyu görülmektedir. Yapıda genelde moloz taş, kireç harç kullanılmıştır. Yer yer kesme taş izleriyle de karşılaşılır. Duvar kaplamalarında alçı malzemeden dekoratif amaçla faydalanılmıştır. Burada mevcut alçı malzeme üzerindeki bitkisel ve hayvan figürleri Konya Kılıcarslan Köşkü ile benzerlik göstermektedir. Bu sebeple zâviye XIII. yüzyılın ortalarına tarihlenebilir. Zâviyenin ne zaman ortadan kalktığı bilinmemektedir.

Mescid ve Türbe. 1950-1951 yıllarında onarılarak bugünkü görünümünü kazanmış, daha önce yer yer çökmüş bir halde düz toprak dam iken üzeri ahşap çatı ile örtülmüştür. Giriş bölümü harimden bir camekânla ayrılmış, üstüne ahşap korkuluklu galeri katı yapılmıştır. Mescid bölümü dikdörtgen planlıdır. Üst örtü içten, tavan dıştan eğimli ahşap çatıdır. Mihrabın üzerinde üç sivri kemerli tepe penceresi bulunmakta, batı yönünde bir pencere, doğudaki açık türbeye bir büyük pencere ile açılmaktadır. Bu pencereler büyük sivri kemerli nişler içerisinde yer almaktadır. Eski fotoğraflardan mescidin mihrabının çok zengin alçı süslemelerle bezeli olduğu anlaşılmaktadır. Alçı mihrap

mukarnaslı bir nişe sahiptir. Etrafında geniş geometrik bir bordür yer alır. Taç kısmında palmet ve rûmîli bir süsleme görülür. Mescidin yan duvarlarının belirli yüksekliğe kadar alçı süslemeli olduğu belli olmaktadır. Mescidin güneydoğu köşesinde kare planlı, dört ayağın taşıdığı kemerler üzerine oturtulmuş, pandantifli kubbeli türbe yer alır. Türbe mekânı kuzey

ve doğu yönüne nişlerle genişletilmiştir. İçerisinde dört adet ahşap sanduka bulunmaktadır. Türbenin ne zaman ve kimin adına yapıldığını gösteren herhangi bir kitâbesi yoktur. Konya Ereğli Müzesi'ndeki kitâbeye göre zâviye ve imaret 793 (1391) yılında Karamanoğlu Süleyman Bey'in kızı Nasiha Hatun tarafından inşa ettirildiğine göre türbe ve mescid de muhtemelen bu yıllarda yapılmıştır. İbrahim Hakkı Konyalı türbeyi Nasiha Hatun'a, Mikâil Bayram Şeyh Şehâbeddin Çoban'a atfetmektedir.

Açık Türbe. Mescidinin doğusundaki türbede üç sanduka yer almaktadır. Burada yapılan kazılarda hazîrenin sınırları belirlenmiş ve erken tarihli Selçuklu küçük buluntuları ele geçmiştir. Kuvvetli bir ihtimale göre taş süslemeli büyük sanduka Şehâbeddin Çoban'a aittir. Öyle anlaşılıyor ki Selçuklular zamanında yapılan mescid harap olunca Karamanlı Nasiha Hatun tarafından onarılmış, yapıya kendisi ve yakınları için bir türbe ilâve edilmiştir. Zâviyenin batı yakınında Şeyh Sühreverdî Çoban'a atfedilen, XIV-XV. yüzyıla tarihlenen tek gözlü bir taş köprü bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 117 vd.; Konyalı, Konya Ereğli'si Tarihi, s. 496-502; Beyhan Karamağaralı, "Ereğli Şeyh Şihâbü'd-Din Sühreverdî, Türbe, Mescid ve Zaviyesi Sondajları", VII. Kazı Sonuçları Toplantısı, Ankara 1985, s. 661-667; a.mlf., "Ereğli Şeyh Şihâbü'd-Din Sühreverdî Külliye Kazısı", VII. Vakıf Haftası: 5-7 Aralık 1989 (Konuşmalar ve Tebliğler), Ankara 1990, s. 255-278; Mikail Bayram, "Ereğli'de Medfun Olan Şeyh Şihâbü'd-Din Makbul Kimdir?", III. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (20-22 Mayıs 1993), Konya 1994, s. 119-126; Osman Nuri Dülgerler, Karamanoğulları Dönemi Mimarisi, Ankara 2006, s. 127-128.

Haşim Karpuz

ŞEHÂBEDDİN SÜLEYMAN

(1885-1919)

Yazar, fikir adamı, eğitimci.

İstanbul'da doğdu. İzmir Defteri Hâkānî müdürü olan babası Süleyman Şevket Bey, 1717-1718 yıllarında Türkmenistan'dan gelerek Sındırgı-Bigadiç civarına yerleşen Çavdarlı Ali Ağa hânedanına mensuptur. Yüksek bürokratlar yetiştiren ailenin en tanınmış şahsiyeti İstanbul valiliği, Maarif ve Dahiliye (1919) nâzırlığı, Şûrâ-yı Devlet reisliği yapan Damad Mehmed Şerif Paşa, Şehâbeddin Süleyman'ın amcasının oğludur ve başta İbn Battûta Seyahatnâmesi olmak üzere tercüme ve telif eserleri vardır. Şehâbeddin Süleyman'ın kardeşleri Memduh Süleyman ve Rıza Çavdarlı da basılmış eserleri bulunan yazarlardır. Şehâbeddin Süleyman'ın 1914'te evlendiği İhsan Râif devrin tanınmış kadın şairlerinden olup Köse Râif Paşa'nın kızıdır.

İzmir İdâdîsi (1904) ve Mektebi Mülkiyye'den (1908) mezun olan Şehâbeddin Süleyman'ın ilk resmî vazifesi, Eylül 1908'de tayin edildiği Maarif Nezâreti İzmir Tedrîsât-ı İbtidâiyye kâtipliğidir. Aynı yılın sonunda Vefa İdâdîsi Fransızca muallimliği ve müdür muavinliğine getirildi. Fakat "ahlâksızlığı yayıcı" suçlamasıyla eleştirilen Çıkmaz Sokak adlı piyesi yüzünden görevinden uzaklaştırıldı (Mayıs 1910). II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine siyasetle ilgilenmeye başlayan Şehâbeddin Süleyman, öğretmenlikten uzaklaştırıldığı sıralarda İttihat ve Terakkî Fırkası'na karşı Osmanlı Demokrat Fırkası (Fırka-i İbâd) saflarında yer aldı ve bu grubun yayın organı durumundaki Hâkimiyeti Milliye gazetesinde siyasî yazılar yayımladı. Muhalif tavrını aynı partinin yayın organı Yeni Ses ve Muâhede gazetelerinde başyazar olarak sürdürdü. Bu partinin çekirdeği olan Selâmet-i Umûmiyye Kulübü'nün de üyesiydi. On bir ay açıkta kaldıktan sonra Nisan 1911'de İstanbul Mektebi Sultânîsi lisân-ı Osmânî muallimliğine getirildi. 1914'te Dârülmuallimîn-i Âliye'de edebiyat ve Fransızca muallimliği yanında müdür muavinliği de yaptı. Son resmî vazifesi 1915'te tayin edildiği Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde edebiyat ve İstanbul

Sultânîsi'nde edebiyat ve felsefe öğretmenliğidir. Bu sırada sağlığı bozulan yazar basın hayatından çekilmiş gibiydi. Tedavi için gittiği İsviçre'nin Davos-Platz kasabasında İspanyol gribinden öldü ve oraya defnedildi (Ocak 1919).

Şehâbeddin Süleyman idâdî yıllarında Âhenk gazetesinde başladığı (1903) yazı hayatını yine İzmir'deki Hizmet, Haftalık İzmir (İzmir), 11 Temmuz ve Sedat gazetelerinde II. Meşrutiyet'i takip eden birkaç ayda daha sürdürdü. Mülkiye'yi bitirdikten sonra tür, tema ve konu bakımından hayli zenginlik gösteren yazılarına Büyük Duygu, Çocuk Duygusu, Donanma, Gençlik (İzmir), İkdam, Genç Kalemler, Hak, Hakk'ın İlâvesi, İctihad, İştirak, Karagözün Salnâmesi, Musavver Erganun, Musavver Eşref, Musavver Hâle, Musavver Muhit, Mehâsin, Nevsâl-i Millî, Nihâl, Piyano, Rübâb, Resimli İstanbul, Resimli Kitab, Resimli Roman, Sühâ, Serveti Fünûn, Sabah Gazetesi, Sadâ-yı Millet, Safahât-ı Şiir ve Fikir, Şehbâl, Tenkit, Teminat Gazetesi, Yeni Nesil gibi gazete ve dergilerde devam etti. Ayrıca Fecr-i Âtî'nin çıkarmayı düşündüğü dergi yayımlanamayınca bunun yerine çok kısa ömürlü Şiir ve Tefekkür ile (2-9 Eylül 1909) Jâle (25 Kasım 1909) mecmualarını neşretti.

Şehâbeddin Süleyman 20 Mart 1909 tarihinde toplanan Fecr-i Âtî'nin öncü kurucularındandır, grubun ilke olarak benimsediği, "Sanat şahsî ve muhteremdir" sloganı da ona aittir (Karaosmanoğlu, Gençlik ve Edebiyat Hatıraları, s. 40). Bu grup içinde tiyatro, hikâye, fanteziye (mensur şiir) ve eleştiri yazılarıyla tanındı. Yeni Lisan hareketini takdir etmekle birlikte alışkanlıklarından dolayı ona katılamayacağını açıkladı. Batı edebiyatı akımlarıyla beslenip Anadolu'nun Türkleşmeye başladığı dönemin şairlerindeki samimi söyleyişi esas alan Nâyîler adlı yeni bir edebî zümre oluşturmak istedi. Dârü't-temsîl-i Osmânî ve Yeni Tiyatro Cemiyeti gibi kuruluşların edebî heyetinde yer alan Şehâbeddin Süleyman'ın amatörce tiyatro oyunculuğu da vardır.

Hikâye, mensure ve piyeslerinde aşk, kıskançlık, ihanet, ihtiras, aile içi geçimsizlikler,

çocuk sevgisi, sanat ve meslek gayreti, siyasî çekişmeler, istibdat, taassup, aydın-halk-yönetici anlaşmazlığı, nesil ve kültür farklılıklarının doğurduğu

sorunlar gibi temaları işledi. Şehâbeddin Süleyman, aynı zamanda Türkiye'de modern anlamdaki edebiyat tarihi çalışmalarının kurucusu sayılır. İdâdîlerin müfredatına edebiyat tarihi konulunca (1909) ders kitabı olarak onun yazdığı Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye kabul edildi. Hippolyte Taine ve Gustave Lanson metodundan faydalanarak kaleme aldığı bu kitabı geliştirerek sultânîler için Mehmed Fuad'ın da (Köprülü) imzasıyla Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı adlı eseri yayımladı. Birlikte imza koydukları kitapta Köprülü'nün fazla bir katkısının olmadığı anlaşılmaktadır (Polat, Şehâbettin Süleyman, s. 118-119; Mehmet Kaplan İçin, s. 190-199).

Eserleri: Rehberi Erib-Kâmil: Bir Muallimin Şâkirdlerine Dersleri (I-III, 1910, ilk iki cildi Brunot'dan tercüme ve adapte, III. cilt Türkçe parçalardan oluşan antolojidir); Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye (1910); Nâmık Kemal-Karabelâ Münasebetiyle (1911; Nâmık Kemal'in eserini tenkit ederek onun tiyatro yazarı, romancı, tenkitçi ve şair sayılamayacağını ileri sürmektedir); Sanat-ı Tahrîr ve Edebiyat (1911); Resimli Muktatafât (I-III, 1911-1912, antoloji); Meşrûtiyette Terbiye-i Etfâl (1912, Mehmed Fuad ile birlikte); Ma'lûmât-ı Edebiyye (I-II, 1912-1913, Mehmed Fuad ile birlikte); Osmanlılıkta Vâhime-i Mes'ûliyyet (1913); Abdülhak Hâmid: Hayatı ve Sanatkâr (1913); Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı (1914, Mehmed Fuad ile birlikte). Tiyatroları: Fırtına (1910); Ben... Başka! (1911, Tahsin Nâhid ile birlikte); Çıkmaz Sokak (1911); Kösem Sultan (Rübâb dergisinde 1912'de kısmen tefrika edilen eser İnci Enginün tarafından yayımlanmıştır: Ankara 1990). Nurhan Şeşen tiyatroları üzerine mezuniyet tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Dergilerde hikâyeleri, mensureleri, edebî tenkitleri de bulunan Şehâbeddin Süleyman'ın fikrî ve edebî tercümelerinden sadece Emil Faguet'den Aşk: Nesâyih-i Aşereden adlı çevirisi basılmıştır (1911). Küçük hikâyeleriyle ilgi olarak da bir mezuniyet tezi yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Şehabeddin Süleyman Bey", Nevsâl-i Millî, İstanbul 1914, s. 149; a.mlf., Gençlik ve Edebiyat Hatıraları, Ankara 1969, s. 29-56; Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Müsâmeresidir, İstanbul 1917;

Necati Öztürk, Şahabeddin Süleyman-Hayatı ve Eserleri (mezuniyet tezi, 1955), Türkiyat Enstitüsü, nr. 366; Mehmet Öztürk, Şahabeddin Süleyman'ın Küçük Hikâyeleri, Mensur Şiirleri ve Fantazileri (mezuniyet tezi, 1967), İÜ Ed. Fak.; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, İstanbul 1968-69, III, 1183-1189; Nurhan Şeşen, Şahabeddin Süleyman'ın Tiyatroları (mezuniyet tezi, 1969), İÜ Ed. Fak.; Bilge Ercilasun, "Şahabeddin Süleyman'ın Tenkid Görüşleri", Mehmet Kaplan'a Armağan, İstanbul 1984, s. 117-143; Nazım H. Polat, Şahabettin Süleyman, Ankara 1987; a.mlf., "Fuad Köprülü ile Şahabettin Süleyman'ın Ortak Eserleri", Mehmet Kaplan İçin (haz. Zeynep Kerman), Ankara 1988, s.189-199; a.mlf., "Şahabeddin Süleyman Gözüyle Namık Kemal", Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 6, Sivas 1998, s. 7-22; Selâhattin Enis [Atabeyoğlu], "Son Ölen Altı Şair", Kaplan, sy. 1, İstanbul 1335/1919, s. 6; sy. 2 (1335/1919), s. 4-6.

Nazım H. Polat

ŞEHÂDET

(bk. KELİME-i TEVHİD; ŞAHİT; ŞEHİD).

ŞEHÂDET ÂLEMİ

(عالم الشهادة)

Duyularla idrak edilen varlıklar dünyası anlamında bir terim.

Sözlükte “kesinlik derecesinde haber vermek; bir yerde hazır bulunmak” anlamlarında masdar, “tanıklık yapma; duyularla algılanan şey” mânalarında isim şeklinde kullanılan şehâdet ile âlem (yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden şey) kelimelerinden oluşan şehâdet âlemi (âlemü’ş-şehâde) “duyularla idrak edilen her şey” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “ʿalm”, “şhd” md.leri). Kur’ân-ı Kerîm’de “âlimü’l-gaybi ve’ş-şehâde” (duyuların idrakini aşan ve aşmayan şeyleri bilen [Allah]) ifadesiyle on yerde geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şhd” md.). Bu terkipte şehâdet gaybın karşıtı olarak kullanılırken âlem kelimesi yer almamakta, buna karşılık ilâhî ilmin taalluk alanı gayb ve şehâdet şeklinde iki kısma ayrılmakta, dolayısıyla iki farklı âlemin bulunduğuna işaret edilmektedir. Yine Kur’an’da “yevmün meşhûd” (her şeyin apaçık ortaya konacağı gün) (Hûd 11/103), Allah hakkında “şâhid” (hazır bulunan, tanıklık eden), yaratıklar için “meşhûd” (hazır bulundurulan) (el-Burûc 85/3) tabirleri yer almaktadır. Cenâb-ı Hak, ilminin bâtınî varlıklara taalluk etmesi bakımından habîr diye nitelendirildiği gibi zâhirî varlıklara taalluk etmesi açısından şehîd olarak nitelendirilmiştir. Kur’an’da şehâdet-gayb karşılığında “mülk-melekût, halk-emr” kelimeleri de zikredilmektedir. Şehâdet ve gayb kelimeleri hadislerde birbirinin alternatifi şeklinde yer almaktadır (Müsned, IV, 264; Nesâî, “Sehv”, 62). Ayrıca Kur’an’da olduğu gibi hadislerde de “âlimü’l-gaybi ve’ş-şehâde” ifadesi sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “Şehâdet” md.).

Kelâm ilminde şehâdet âlemi-gayb âlemi ilişkisi önemli bazı konuların açıklanmasında başvurulan bir ilke konumundadır. Kur’ân-ı Kerîm’de akaidin temel esasını teşkil eden Allah’ın varlığı, ayrıca ceza ve mükâfat günü olan âhiretin mutlaka gerçekleşeceği gibi konular hakkında şehâdet âleminin yani tabiatın kuruluş ve işleyişindeki fevkalâdelikle istidlâl edilir. İsbât-ı vâcib için kullanılan hudûs, gaye ve nizam delilleri ayrıca İslâm

filozoflarının tercih ettiği imkân delili Kur'an'da "semâvât ve arz" diye ifade edilen tabiatın müşahedesine dayanır, böylece şehâdet âleminden duyu ötesi olan yaratıcının varlığına geçilir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, duyulur âlemin duyu ötesi için delil teşkil etmesi ilkesini öne sürerek âlemin kadîm olduğunu söyleyenleri eleştirmiş, buradaki delâletin şâhidle gāibin birbirinin aynı veya benzeri oluşuna değil onların mevcudiyetine, kısmen de bazı niteliklerine yönelik olabileceğini belirtmiştir. Böylece materyalistlerin değişikliğe uğramayacağını zannettikleri madde âleminin kadîm olduğu şeklindeki görüşlerini çürütmüş, yaratanla yaratılanlar arasındaki ilişkinin (delâlet) benzerlik veya denklik değil yaratılanların her yönden ihtiyaç içinde olmaları, yaratanın ise bundan münezzeh bulunması (zıtlık, hilâf) esasına dayandığını ispat etmiştir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 47-50). İslâm tarihinde az sayıdaki Müşebbihe mensupları da Allah'ın bazı sıfatlarını (sıfât-ı haberiyye) beşerî sıfatlarına benzeterek şehâdet ve gayb âlemleri arasındaki delâlette hataya düşmüştür.

İslâm filozofları eski Yunan düşüncesinden etkilenip âlemi ulvî ve süflî şeklinde ikiye ayırmış, ay dahil olmak üzere felekler ve akıllardan teşekkül eden ulvî âlemin kuruluş ve işleyişini kadîm diye nitelemiş, arzdan ibaret bulunan, oluş ve bozuluşa mâruz kalan ay altı âleminin ise fâni olduğunu ileri sürmüştür. Akaid ve kelâm âlimleri, "kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid" ilkesi çerçevesinde düşünerek ve Kur'an'ın beyanlarına dayanarak söz konusu âlemin de arzdakine benzer maddelerden meydana gelebileceğini ve onun da mutlaka fâni olduğunu söylemiştir. İlmî araştırmalar sonunda ayla birlikte diğer gezegen ve yıldızlar hakkında elde edilen bilgiler kelâm âlimlerini haklı çıkarmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, ilâhî dinlerin birey ve toplum açısından büyük önem verdiği âhiretin varlığını ispat sadedinde şehâdet âlemindeki oluşumlardan, insan neslinin üreme biçiminden çok sayıda örnek verilir, böylece şehâdet âleminden duyu ötesi âleme geçilir: "Biz ilk yaratma sırasında acz emâresi mi gösterdik? Hayır, hakikat şu ki bazı insanlar yeni yaratma hususunda zihin karışıklığı içindedir" (Kāf 50/ 15). Bazı âlimler, şehâdet âlemiyle gayb âlemi arasında bağ kuramayarak kabir azabının mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Ancak âlimlerin büyük çoğunluğu kabir azabının hak ve gerçek olduğunu söylemiş, ölüye ilâhî rahmet veya azabı hissedecek derecede ruhanî ve cismanî bir hayatiyetin verileceğini kabul etmiştir. Nitekim

canlıların temel varlığını meydana getiren hücre ve gen alanındaki bilimsel gelişmeler çoğunluğun haklılığını ortaya koymaktadır (bk. ACBÜ'z-ZENEB). Şehâdet âlemi-gayb âlemi ilişkisinin, İslâm filozofları tarafından kabul edilmeyen haşr-ı cismânî meselesine ve naslarda cennetle ilgili bazı tasvirlerin yorumlanıp anlaşılmasına ışık tutması da mümkündür (bk. CENNET [Tasviri]; HAŞİR).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 264; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 47-50; M. Emin Erişirgil, Felsefeye Başlangıç, İstanbul 1950, s. 71-81; Osman b. Cum'a Damîriyye, ʿÂlemü'l-ġayb ve'ş-şehâde fi't-taṣavvuri'l-İslâmî, Cidde 1410/1989, s. 9-10, 15.

İlyas Çelebi

ŞEHBÂL

(شهبال)

1909-1914 yılları arasında yayımlanan magazin ve fikir dergisi.

1 Mart 1325 - 1 Temmuz 1330 (14 Mart 1909 - 14 Temmuz 1914) tarihleri arasında 100 sayısı çıkan derginin sahibi ve sorumlu müdürü Hüseyin Sadeddin'dir (Arel). Yayımı, başlık altında on beş günde bir diye belirtilmişse de on altı sayısı İtalya'da hazırlanan fotoğraf baskı kalıplarının ve Avrupa ülkelerinden temin edilen kâğıdın zamanında gelmemesi veya Arel'in görevli olarak Avrupa'da bulunması sebebiyle gecikmelerle çıkabilmiştir. İdarî müdürü Jak Saya Balyan'dır.

Yayın ilkeleri "nefâset, nezâket, nezâhet, ciddiyet, bî-taraflık ve müfitlik" şeklinde özetlenen dergide (nr. 16, s. 306) sosyal hayatın hemen her yönüne ilgi gösterilmiştir. İlk sayıda açıklandığı üzere ("Şehbâl'in Programı", s. 2) "Zübde-i Siyâsiyye, Atf-ı Nazar (siyasî olaylar ve yorumlar), Hanımlar İçin, Menâkıb-ı Mûsikiyye, İçtimâiyyât-ı Mûsikiyye, Felsefe, Musâhabe-i Fenniyye, İlimler ile Fenler, Vesâik ve Hakāyik (icatlar ve keşifler), Sanâyi-i Nefîse (resim, heykel, mimari), Fekāhet (mizah), Matbuat Âleminde (yeni gazete ve dergiler), Her Şeyden (sağlık, spor, moda, makyaj vb.), Hikmet Çiçekleri (Doğu ve Batı felsefesinden), Şikeste Fâideler (dikiş, nakış ve ev işleri), Unutulmuş Yazılar (eski edebiyatçılardan metinler), Kitaplar ve Muharrirler (yeni yayınlar hakkında tenkit ve bibliyografya), Telhîs-i Resâil (Alman, Fransız, İngiliz ve Amerikan dergilerinden seçmeler), Musâhabe-i Edebiyye, Mübâhase-i Lisâniyye" gibi başlıklar altında sütunlar açılmış, savaşlardan dantel işlemelerine kadar hemen her konu dergide yer almıştır. Derginin en önemli özelliği her türlü olaya ve duruma ait sayfalarında yer alan ve sayısı 3500'e yaklaşan fotoğraflardır. Başta Trablusgarp ve Balkan savaşlarıyla ilgili görüntüler olmak üzere Osmanlı veya yabancı devlet adamları, mûsikişinas, ressam, öğretmen, mühendis, kimyager gibi meslek sahiplerinden okuyuculara kadar pek çok kimsenin fotoğrafı ile cami, çeşme, köprü, kütüphane, gemi, meşhur ressamların tabloları, şehir manzaraları, çeşitli ülkelerdeki yaşayışı gösteren manzaralar, dikiş nakış ve

ev işleri gibi alanlarda fotoğraflar en nefis şekilde basılmıştır.

Bu görsel malzeme zenginliğiyle birlikte Şehbâl edebî, fikrî ve kültürel faaliyetler bakımından da yüksek düzeyli bir dergidir. Şiir, hikâye, tiyatro metinleriyle Doğu ve Batı edebiyatlarından tercümeler yayımlanmıştır. Halide Edip (Adıvar), Salime Servet Seyfi (Seyfioğlu), Nigâr Hanım, Fatma Aliye, Prenses Kadriye Hüseyin, Ayşe Bedîa gibi kadın yazarlar yanında İzzet Melih (Devrim), Ali Rıza Seyfi (Seyfioğlu) ve daha başkalarının kadınlık hayatıyla ilgili yazılarıyla Bedî Mensî (Hüseyin Sadeddin Arel), Rauf Yektâ ve Ahmed Yektâ'nın mûsikiye, Ahmed Refik'in (Altınay) tarihe, Filibeli Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin felsefeye, Rusçuklu Hakkı ve Galip Atâ'nın (Ataç) sağlığa, Selim Sırrı'nın (Tarcan) spora, Hüseyin Sadeddin, Süleyman Nazif ve Keçecizâde İzzet Fuad'ın dil konularına, Enis Behiç'in (Koryürek) mûsiki usullerinden istifadeyle yeni vezinler icadına, Şehâbeddin Süleyman, Raif Necdet (Kestelli), Cenab Şahabeddin, Celâl Nuri (İleri), Mustafa Halûk, Bedii Nuri'nin çeşitli sanat meselelerine, Mehmed Rauf'un İngiliz edebiyatına dair yazıları önemli edebiyat ve fikir metinleridir. Ayrıca Abdülhak Hâmid'in (Tarhan) Garâm'ı, Mehmet Enisi'nin (Yalkı) Solmuş Çiçekler'i ve İzzet Melih'in (Devrim) Tezat'ı tefrika edilmiş, aralarında Halit Ziya'nın (Uşaklıgil) çocukluk hâtıraları, Abdullah Cevdet'in Romeo ve Julliet'i, Halil Nihat'ın (Boztepe) tercümeleri, Feyzullah Sacit'in (Ülkü) "Paris Mektupları"nın bulunduğu yazı serileri yayımlanmıştır. Ramazan (nr. 11), asker (nr. 24) özel sayılarıyla Balkan savaşları sırasında Avrupa'da Türkler'i savunan Pierre Loti hakkında altmış iki aydının katıldığı bir anketin de yer aldığı Pierre Loti (nr. 81) özel sayısı çıkarılmıştır.

Abdullah Cevdet, Faik Âli (Ozansoy), Falih Rıfkı (Atay), Halil Ethem (Eldem), Yunus Nadi (Abalıoğlu), Abdurrahman Şeref, Abdülfeyyaz Tevfik (Yergök), Abdülhak Hayri, Abdülhak Adnan (Adıvar), Ferik Ahmed Muhtar Paşa, Ahmed Râsim, Ali Canip (Yöntem), Ali Ekrem (Bolayır), Ali Sami (Yen), Ali Haydar Emir (Alpagot), Selâhattin Enis (Atabeyoğlu), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Saffet Ürfi (Betin), Halil Nihat (Boztepe), Halit Fahri (Ozansoy), İsmail Hami (Danişmend), Muhsin Ertuğrul, Hayrettin Nedim (Göçen), Hıfzı Tevfik (Gönensay), İbrahim Alâeddin (Gövsa), Hüseyin Arif, Kâmuran Sırrı, Mithat Cemal (Kuntay), Nazmi Ziya (Güran), Rıza Nur, Orhan Seyfi (Orhon), Reşit Süreyya (Gürsey),

Sadiye Vesile, Azerbaycanlı Mehmed (Mehemmed) Hâdi, Tevfik Fikret, Yusuf Kenan dergide imzası bulunan diğer şair ve yazarlardır.

Dergide önce fotoğraf, karikatür ve beste yarışması düzenlenmiş (nr. 6), daha sonra bunlara "Ayda, Karmen, Maskot" adlı operetlerin güftesini aslının veznine ve bestesine uygun biçimde nazmen tercümesi, Ribot'nun Emrâz-ı Hâfıza, Emrâz-ı İrâde, Emrâz-ı Şahsiyyet isimli eserlerinin çevirisiyle ilgili yazışmalar ve Batı dillerinden Türkçe'ye geçen bazı kelime ve terimlere karşılık bulma yarışmaları eklenmiştir (nr. 36). Batı dillerine ait kelime ve terimlere Türkçe karşılık bulma hususunda derginin tavrı Türkçe'nin tabii yürüyüşüne uygun değildir. Bulunacak karşılıklarda Türkçe'de kolay söylenişine dikkat edilmesi istenmiş fakat Arapça ve Farsça olmasında da sakınca görülmemiştir. Meselâ "quadrupède" karşılığında "dört ayaklı" veya "zû-erbaa-i ercül" tabirlerinden ziyade "çâr-pâ"nın tercih edildiği belirtilmiş (nr. 36), ayrıca gelen karşılıklar bir tercih belirtmeksizin yayımlanmıştır (nr. 40). Fotoğraf dışındaki yarışmalar olumlu bir sonuca ulaşamamıştır.

Şehbâl'in sayfa düzeni ve baskı güzelliği yalnızca yurt içinde değil yurt dışında da takdir görmüş, 1911'de İtalya'nın Torino şehrinde düzenlenen fuarda altın madalya verilmiştir (nr. 77, s. 95). 38 × 25 ebadında beyaz parlak kâğıda (kuşe) basılıp kırılmaması için abonelere karton kutu içinde gönderilen Şehbâl 5 kuruştan satılmış, devrin bazı yayın organlarında (Sabah, nr. 7052) bu fiyatın oldukça pahalı bulunduğu belirtilince dergide bunun ancak baskı masraflarını karşıladığı duyurulmuştur (nr. 82). Her sayısı yirmi sayfa olan ve yirmi dört sayısı bir cilt teşkil eden derginin cilt kapakları deri ve bez olmak üzere Almanya'da yaptırılmıştır. Şehbâl hakkında Ahmet Ölmez tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmış (1988, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Tombak dergisi on altı sayfalık bir ek (1995), İrfan Dağdelen bir dizinin de yer aldığı Fotoğraflarla Şehbal Dergisi adlı bir albüm (İstanbul 2006) yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sabine Prätor, “Son Osmanlı Dönemi Kültür Tarihine Dair Önemli Bir Kaynak: Şehbal Mecmuası”, Tarih Boyunca Türk Tarihinin Kaynakları Semineri, Bildiriler, İstanbul 1997, s. 55-65; a.mlf., “Şehbal -Ein Herausragendes Beispiel Früher Türkischer Magazinpresse”, Turcica, XXIX, Paris 1997, s. 433-442.

Nazım H. Polat

ŞEHBENDER

(شهبندر)

Osmanlılar'da önceleri tüccarlar arasındaki ihtilâfı çözmekle görevli memur iken daha sonra konsolosluğa dönüşen dış temsilcinin unvanı

(bk. KONSOLOS).

ŞEHBENDERZÂDE AHMED HİLMİ

(1865-1914)

Son dönem Osmanlı fikir adamı.

Günümüzde Bulgaristan sınırları içinde kalan Filibe'de (Plovdiv) doğdu. Babası Şehbender Süleyman Bey, annesi Şevkiye Hanım'dır. Filibe'de başladığı öğrenimine İstanbul'da devam etti. Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ni bitirince Posta ve Telgraf Nezâreti'nde, ardından Düyûn-ı Umûmiyye Nezâreti'nde çalışmaya başladı (1890). Görevli olarak gittiği Beyrut'ta Jön Türkler'le temas kurdu ve onların yönlendirmesiyle Mısır'a kaçtı. Orada Jön Türkler'in kurduğu Terakkî-i Osmânî Cemiyeti'ne girdi, ayrıca Çaylak adıyla bir mizah dergisi çıkardı. İstanbul'a döndüğünde tutuklandı ve Fîzan'a sürüldü (1901). Sürgünde iken tasavvufa ve Senûsîlik hareketine ilgi duydu, bu arada Arûsiyye tarikatına intisap etti. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra döndüğü İstanbul'da bir süre Dârülfünun'da felsefe müderrisliği yaptı ve Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye üyeliğinde bulundu. Kısa bir süre İttihâd-ı İslâm adıyla haftalık siyasî bir gazete yayımladı. Gazetenin kapanmasının ardından İkdam, Şehbâl, Yeni Tasvîr-i Efkâr ve Sırât-ı Müstakîm gibi gazete ve dergilerde siyasî ve felsefî yazılar yazdı. 21 Nisan 1910'da dönemin neşir hayatında önemli bir yeri olan haftalık Hikmet'i çıkarmaya başladı; bu sırada Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi'ni kurdu. Hikmet'i yayımlamaya devam ederken 26 Ağustos 1911'de Millet ile Musâhabe ve ardından yine Hikmet adıyla günlük bir gazete çıkardı. Bu yayın organlarında yazdığı yazılarda kendi adıyla birlikte tasavvufî yazılarında Şeyh Mihridîn Arûsî, mizahî yazılarında Coşkun Kalender, Kalender Gedâ, millî ve hamâsî şiirlerinde Özdemir gibi takma adlar yanında "A. H." ve "F. A. H." gibi rumuzlar kullandı.

Başlangıçta İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni destekledi; ancak II. Meşrutiyet'ten sonra giderek artan yanlış davranışları yüzünden cemiyeti ağır bir dille eleştirmekten çekinmedi. Muhalefetteki Hürriyet ve İtilâf

Fırkası'nı da tenkit etti. Hem bu eleştirileri hem de siyonizme ve masonluğa yönelik suçlamaları yüzünden dergi ve gazeteleri sık sık kapatıldı. Mücadeleden yılmayıp eleştirilere devam edince 9 Ekim 1911'de matbaası kapatılarak önce Kastamonu'ya, ardından Bursa'ya sürüldü. Bir süre sonra aftan faydalanıp İstanbul'a döndü. 1 Ağustos 1912'de Hikmet'i yeniden yayımlamaya başladıysa da aynı yılın 25 Ekiminde gazete tekrar kapatıldı. 30 Ekim 1914'te âniden öldü, cenazesi Fâtih Camii hazîresinde defnedildi. Beklenmedik bir şekilde ölümü bakır zehirlenmesine bağlandıysa da masonlarla ilgili neşriyatından dolayı bir komploya kurban gittiği de ileri sürülmüştür.

II. Meşrutiyet döneminin önde gelen fikir adamlarından biri olan Şehbenderzâde Ahmed Hilmi siyasetin yanı sıra kelâm, felsefe, tasavvuf ve tarihle de meşgul olmuş, ayrıca şiir, roman ve tiyatro eserleri kaleme almıştır. Yazılarında sürekli biçimde Batı taklitçiliğine karşı çıkmış, özellikle Tanzimat'la başlayan modernleşme hareketinin geleneksel Osmanlı-İslâm kültür ve kurumlarıyla nasıl uyuşmasının gerektiği üzerinde durmuştur. XIX. yüzyılın hâkim felsefesi olan maddeciliği reddetmiş, İslâm felsefesiyle Batı felsefesi arasında zaman zaman uzlaşma yolları aramıştır. Ludwig Büchner'in Madde ve Kuvvet'ini tercüme eden Bahâ Tevfik'i, aynı eseri savunan Celâl Nuri'yi (İleri) ağır ifadelerle eleştirmiş, metot olarak eklektizmi tercih etmiştir. Tasavvufa ve bilhassa vahdeti vücûd anlayışına ayrı bir önem vermiş, daha çok Kuzey Afrika'daki tasavvuf kültürünün Osmanlı dünyasında tanınması yolunda gayret göstermiştir.

Eserleri. A) Dinî ve Fikrî Eserler. 1. Senûsîler ve On Üçüncü Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslâmîsi Seyyid Muhammed es-Senûsî (İstanbul 1325, 1333). Alt başlığı, Abdülhamid ve Seyyid Muhammed el-Mehdî ve Asr-ı Hamîdi'de Âlem-i İslâm ve Senûsîler olan eser, Senûsîler ve Sultan Abdülhamid adıyla İsmail Cömert tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1992). 2. Müslümanlar Dinleyiniz (İstanbul 1326). Şeyh Mihridîn Arûsî takma adıyla yazılmış olan eserde halka dinî bilgiler verilmektedir. 3. Târîh-i İslâm (I-II, İstanbul 1326-1327). R. Dozy'nin Târîh-i İslâm adıyla Abdullah Cevdet tarafından Türkçe'ye çevrilen eserindeki hatalı görüşleri tenkit

amacıyla kaleme alınmış olup Şehbenderzâde'nin en önemli kitabıdır. Eser, Ziya Nur tarafından çeşitli ilâvelerle üç misli genişletilerek yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1971, 1974). 4. İlm-i Ahvâl-i Rûh (İstanbul 1327). 5. Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür (İstanbul 1327). Modern inkârcılığa cevap olarak yazılan eseri Necip Taylan ve Eyüp Onart kısmen sadeleştirerek yayımlamıştır (İstanbul 1977). 6. Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa: Müslümanlara Rehberi Siyâset (İstanbul 1327, Şeyh Mihridîn Arûsî takma adıyla). 7. Akvâm-ı Cihân (İstanbul 1329). Asya ve Afrika topluluklarıyla ilgili etnografik bir eserdir. 8. İki Gavs-ı Enâm: Abdülkadir ve Abdüsselâm (İstanbul 1331, Mihridîn Arûsî takma adıyla). Şeyh Abdülkādir-i Geylânî ve Arûsiyye tarikatı şeyhi Abdüsselâm el-Esmer el-Feytûrî hakkındadır. 9. Türk Rûhu Nasıl Yapılıyor? (İstanbul 1329, Özdemir takma adıyla). Türkler'in özelliklerini ve tarihteki yerlerini ele alan bir kitaptır. 10. Hangi Meslek-i Felsefîyi Kabul Etmeliyiz?: Dârülfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans (İstanbul 1329). Üniversiteli Gençlerle Bir Konuşma adıyla yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1963). 11. Beşeriyetin Fahr-i Ebedîsi Nebîmizi Bilelim (İstanbul 1331). Hocaoğlu İ. Hakkı tarafından aynı adla neşredilmiştir (İstanbul 1980). 12. Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti (İstanbul 1332). Celâl Nuri'nin Târîh-i İstikbâl adlı eserinin ilk cildinin tenkidi olup İlim Karşısında Maddecilik adıyla Sadık Albayrak tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1975). 13. Muhalefetin İflâsı (İstanbul 1331). Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na yönelik eleştirileri içermekte olup aynı adla Ahmet Eryüksel tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1991). 14. Üss-i İslâm: Hakāik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akāid (İstanbul 1332). Temel itikadî esasları sade bir dille anlatan bu risâleyi Ahmet Özalp İslâm İnancının Temel İlkeleri (İstanbul 1987), A. Bülent Baloğlu ve Halife Keskin İslâm'ın Esası (Ankara 1997) adıyla yayımlamışlardır.

B) Edebî Eserler. 1. Vay Kız Bekçiyi Seviyor (İstanbul 1326). Kalender Gedâ takma adıyla yazılmış bir tiyatro eseridir. 2. İstibdâdın Vahşetleri yahut Bir Fedâinin Ölümü (Oyun, İstanbul 1326). 3. A'mâk-ı Hayâl*. İç huzurunu arayan bir gencin mânevî seyahatini ve tasavvufî macerasını anlatan felsefî bir roman olup büyük ilgi görmüş ve defalarca basılmış (İstanbul 1326, 1341, 1958, 1998), Refik Algan tarafından Awakend Dreams: Raji's Journey with the Mirror Dede adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Putney 1993). 4. Öksüz Turgut (İstanbul 1326). Osmanlı

Devleti'nin kuruluş dönemini anlatan bir romandır. Yiğit Osmanlı Akıncısı Öksüz Turgut (İstanbul 1972) ve Öksüz Turgut (İstanbul 1977) adıyla da yayımlanmıştır. 5. Şiirler. Müellifin "Özdemir" mahlasıyla yazdığı şiirleri Fevziye A. Tansel derlemiştir. Şehbenderzâde hakkında yapılan çalışmalarda onun neşredilmemiş birçok eserinin bulunduğu kaydedilir. Sadık Albayrak, yayıma hazırladığı Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti'nin başında dergi ve gazetelerde çıkan makalelerinin listesini vermiş, bir kısmının muhtevasını özetlemiştir. M. Zeki Ekici yaptığı doktora çalışmasında müellifin eserlerini ele alıp tanıtmış (bk. bibl.), Ahmet Koçak, Hikmet dergisinde çıkan yazılarını bir araya getirerek Hikmet Yazıları adıyla yayımlamıştır (İstanbul 2005).

BİBLİYOGRAFYA

Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, II, 459-475; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1986, I, 3-44; a.mlf., İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994, tür.yer.; a.mlf., "Ahmed Hilmi", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 130-131; Rahmi Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, İstanbul 1995, s. 129-140; Zekeriya Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm, Ankara 1996; Mehmet Zeki Ekici, II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi-Hayatı ve Eserleri (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Selçuk Günay, "Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'ye Göre Meşrutiyet ve Çok Partili Sistemin Değerlendirilmesi", Doç. Dr. Günay Çağlar Armağanı (ed. Mehmet İnbaşı), Erzurum 2004, s. 42-46; Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Ankara 2008, s. 119-155; Fevziye Abdullah Tansel, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin Özdemir Mahlâsıyla Yayımladığı Türklük-İslâmlık ve İslâm Birliği Mefkûresini Müdafaa Ettiği Şiirleri", TDA, sy. 12 (1981), s. 149-171; Murat Belge, "Öksüz Turgut'un Zorlu Serüveni", Kitaplık, sy. 81, İstanbul 2005, s. 42-53; Ahmet Tepekaya, "Filibeli Ahmet Hilmi'nin Hikmet Dergisini Yayınlamasındaki Amacı", Karadeniz Araştırmaları, sy. 8, Çorum 2006, s. 40-46; D. Mehmet Doğan, "Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde", TDEA, I, 66-67.

Abdullah Uçman

Fikirleri.

Osmanlılar'ın son döneminde toplum meseleleri ve devletin geleceği hakkında yapılan tartışmalarda Batıcı aydınlara karşı mücadele eden İslâmcı düşünürler arasında yer alan Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin görüşleri daha çok Batılılaşma hareketi, materyalist akımlar, dinî ilimlerde yenilik ve müslümanlar arasında siyasî birlik konularında yoğunlaşmıştır. Şehbenderzâde, Avrupa ile rekabet edebilmek ve modern dönemde hayatta kalabilmek için yeni bilgileri gerekli görür, buna mukabil Batı kültür ve medeniyetinin olduğu gibi alınmasına karşı çıkar. "Osmanlı toplumunun gelenek ve değerlerine ters düşmeyen modernleşme" diye özetlenebilecek bu yaklaşıma göre tarihi dikkate almadan Avrupa'yı körü körüne taklit etmeye kalkışmak toplumu ya sosyal kanunlarla çatışıp başarısızlığa sürükler ya da kültürel kimliğini kaybettirip benliğinden ve dininden uzaklaştırır. Bu sebeple yapılması gereken şey dinî duygularla ilmî prensipleri bağdaştırmak ve onları birbirine yardımcı kılmaktır (Târîh-i İslâm, II, 662-663). Avrupa medeniyetinin taklit edilmesi sahip olunan yüksek değerlere zarar vereceği gibi Batı'dan gelen her şeye karşı taassup gösterilmesi de hayatın değişen şartlarına ayak uydurmayı engeller. "Ne taassup ne kötü taklit" sloganını rehber edinerek bu konuda seçmeci bir metot takip etmek en doğru yoldur. Batılı yazarların birkaç sözünü nakletmekle yetinen yarım âlim ve yüzeysel düşünürlerle sadece görüntüye dayalı bir yenilik gerçekleştirilebilir. Batı medeniyetinin sanayi ve teknolojisi takdire değer olmakla birlikte yalnız maddî ihtiyaçları karşılaması dolayısıyla eksiktir; dinî ve ahlâkî prensiplere yer vermediği için kendi toplumlarını makineleştirmektedir. Ayrıca bir yandan hak, eşitlik ve özgürlük gibi ilkeleri savunurken diğer yandan başka toplumları sömürmeye çalışması bu medeniyetin asıl yüzünü ortaya koymaktadır (Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa, s. 4-6, 18; Hangi Meslek-i Felsefîyi Kabul Etmeliyiz?, s. 45-46).

Şehbenderzâde'nin Batı düşüncesi ve kültürüne yöneltti̇ği eleştirilerin odak noktasını, İslâm dünyasını da etkilemeye başlayan materyalizm ve pozitivizm gibi din karşıtı akımlar oluşturmaktadır. Materyalistlerin

düşüncesinde yalnız dinin değil yüksek felsefenin bile yerinin bulunmadığını belirten Şehbenderzâde biyolojik materyalizmin temsilcilerinden Ernst Haeckel'i tenkit eder. Buna göre her şeyi madde ve kuvvete indirgeyen Haeckel'in "fizyolojik soyutlama" diye tanımladığı kuvvete âdeta yaratıcılık, idrak ve şuurlu faaliyet fonksiyonu vermesi bilim ve felsefeyle bağdaşmaz. Bu yaklaşım tarzı insanları taşlarla aynı seviyede tutmakta, ayrıca ilme değil tahmin ve faraziyelere dayanmaktadır. Haeckel ve diğer materyalistler,

aslında hiçbir felsefî problemi halledemedikleri gibi varılan kısmî çözümleri de inkâr veya tahrif ederek insan vicdanını derin bir karanlık içinde bırakmışlardır. Bunlar bir taraftan metafiziği inkâr etmekte, diğer taraftan gözlem ve deneye dayanmayan çıkarımlarla âdeta yeni bir metafizik kurmaktadır. Materyalistlerin madde ve kuvvetin sonsuzluğu ve kendiliğinden oluşması gibi tezleri gözlem ve deneyle elde edilemeyen bazı kabullerden ibarettir. Yok edilemeyeceği var sayılan bir şeyin yani maddenin yaratılamayacağını savunmak isabetli bir görüş olmadığı gibi maddenin imha edilebileceğini düşünmek de ilim dışı ve tutarsız bir fikir değildir. Şehbenderzâde'nin bu değerlendirmesi maddenin enerjiye dönüşmesiyle ilgili bilimsel gelişmelerle uyum göstermektedir. Şehbenderzâde bu yaklaşımlarını büyük ölçüde Henri Poincaré'nin görüşlerine borçludur. Materyalizmi eleştirirken ona atıflarda bulunarak düşünce dünyasında fikirlerin devamlı değiştiğini, ilim adamının sadece sınırlı tecrübelerinin sonuçlarıyla kesin hüküm veremeyeceğini, deneysel verilerin bir prensibe bağlanması gerektiğini söyler ve gerçekleştirilen son araştırmalarla maddenin kütlesinin bile artık kendi aslî unsuru sayılmadığını savunur (Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 97, 119; Huzûr-ı Akl u Fende, s. 72-79, 109).

Faraziyelerin kesinlik ifade etmeyip daima değişebileceğini vurgulayan Şehbenderzâde, dönemin bilimsel kabul edilen nazariyelerine karşı en temkinli davranan şahsiyetlerden biridir. Ona göre nazariyelerin dayandığı hipotezler birer tahmin olup ilmî araştırmayı yönlendirme işlevi görür. Araştırmalar bitmeyeceği için bilim hiçbir zaman son sözünü söyleyemeyecektir. Değişmez prensip olarak kabul edilen teorilerin bile (Carnot, Newton, Lavosier ve Meyer kanunları dahil) bugün temelleri sarsılmıştır. İnsanlığın yeterince bilinen yedi sekiz binyıllık tarihi içinde

değişmeyen, kıymetini hiç kaybetmeyen bir tek ilmî gerçek bile kalmamıştır. Bazıları tarafından bilimsel gerçekler diye sunulmaya çalışılsa da materyalist nazariyeler Avrupa'da artık eskimiş fikirler diye görülmeye başlanmıştır. Tarih boyunca insanların büyük çoğunluğu din ve ahlâk karşıtlığını reddetmiş, inkârcı gruplar varlıklarını kısmen sürdürmüşse de bunlar hiçbir zaman çoğunluğu teşkil edememiştir. Düşünebilen her insan kendisinin ezelî ve ebedî olmadığı, varlığının kendi başına gerçekleşmediği ve mükemmelliği yansıtmadığının idraki içindedir. Ayrıca kendisinde bulunan bunca yetenek ve özelliğin tesadüfen meydana gelmediğini, yokluktan varlık kazanma düşüncesinin temelsiz bir iddiadan ibaret bulunduğunu anlamaktadır (a.g.e., s. 6-8, 37-38, 88-95, 138-143).

Şehbenderzâde pozitivizmin öncüsü kabul edilen Auguste Comte'a da eleştiriler yöneltir. Onun bazı düşüncelerini ve insanlık tarihini dönemlere ayırmasını ilginç bulmakla birlikte ilâhî dinleri inkâr ettikten sonra kendi pozitivist dinini kurma ihtiyacından kurtulamadığına vurgu yapar. Ona göre bu durum bazı gerçekleri ortaya koymaktadır. Birincisi, en yanlış yönelişleri benimseyenler dahil olmak üzere insanların mânevî ihtiyaçlardan uzak kalamayacağı gerçeğidir, bu ihtiyaçların başında ise ilâh ve din fikri gelir. Diğeri hiçbir akıl sahibinin Allah'ı bütünüyle inkâr edemeyeceği realitesidir. İnsan kendi varlığını ve dış âlemdeki nesneleri inkâr edemediğine göre bunlara değişmeyen bir sebep aramaktan kurtulamaz. Bu ihtiyaçlarını bazı nesne ve kavramları yüceltmek suretiyle giderenler bile sonuçta ulûhiyyet fikrinin vazgeçilmez bir gerçek olduğunu ispatlamış demektir (Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, s. 40). Batı düşüncesi ve fikir akımlarıyla ilgili görüş ve değerlendirmelerinde geniş ufku, ilmî istidlâlleri ve felsefî tartışma seviyesi bakımından Şehbenderzâde'nin dönemin diğer İslâmcı yazarları arasında üstün bir mevkiye sahip olduğu görülmektedir (krş. Ülken, s. 290).

Hayatla yenileşme arasında kuvvetli bağların bulunduğunu kabul eden Şehbenderzâde hayatla mevcut durumu koruma fikrini birleştirmenin imkân dahiline girmediğini söyler ve asırlardan beri dinle ilgilenmelerin İslâm toplumunu zaman dışında yaşatmaya çalıştıklarını, bunun da büyük bir hata olduğunu belirtir. İtikadî esaslarda değişimin düşünülemeyeceğini, fakat sosyal hayatta farklı ihtiyaçların ortaya çıkabileceğini, bunun için ictihadın tekrar işler hale getirilmesinin gerektiğini vurgular. Yapılacak şey, ictihad

anlayışı çerçevesinde dinî meselelere dair hükümleri ilmî esaslarla bağdaştırmak ve durmadan çalışıp fikir üretmektir. İctihad kapısının kapandığını söylemek insanların sosyal ihtiyaçlarını görmemek demektir. Bu ihtiyacın karşılanması için bir yüksek ictihad meclisinin kurulması ve bütün mezheplerden yararlanmak suretiyle problemlere çözüm getirecek ortak noktaların belirlenmesi bir zaruret haline gelmiştir (Târîh-i İslâm, II, 651-668). Modern bilimleri okuyup bazı konularda şüpheye düşen kişi seviyesi ne olursa olsun Ortaçağ'ın mantık ve birikimiyle ikna edilemez. Çünkü her zamanın bir ihtiyacı ve her dönem insanının bir zihniyeti vardır. Eski devirlerin fikrî ürünlerinin incelenerek doğru ve yararlı olanların alınması, sakıncalı görülenlerin terkedilmesi, ahlâka ve gelişmeye uygun olmayanların ise değiştirilmesi gerekir. Bu da dini ortadan kaldırıp yerine şüpheyi yerleştirmekle yapılamaz; zira toplumu ayakta tutan temelleri yıkıp yeni temeller inşa etmek milletçe bir çeşit intihara teşebbüs etmektir. Şehbenderzâde, dinin tebliğ ve tanıtımında kullanılan delillerin değerinden çok bunlardan hüküm çıkarma şeklinin ve ifade tarzının önem taşıdığını belirtir. Dinde inanç esaslarının yanı sıra dinî duygulara da sık sık vurgu yapar, bu yolla itikadî düşünceye yeni bir boyut kazandırmak ister. Ayrıca kendisini vahdeti vücûd ekolünün mensubu olarak tanıtır ve kelâmcıların metoduna tam mânasıyla bağlı olmadığını kaydeder (Hangi Meslek-i Felsefîyi Kabul Etmeliyiz?, s. 4; Huzûr-ı Akl u Fende, s. 126, 134-135, 146).

Şehbenderzâde, dönemin birçok âlimi gibi istibdat olarak nitelendirdiği saltanata karşı meşrutiyeti savunmuş, bu sebeple İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni desteklemiştir. Batı'ya karşı panislâmist yaklaşımı öne çıkarmış, yayımladığı dergilerden birine İttihâd-i İslâm adını koyarak bu konudaki hassasiyetini göstermiştir. Derginin ilk sayısında müslümanların dil ve ırk farklılıklarını bir tarafa bırakıp birlik sağlamaları halinde iç meselelerini çözebileceklerini ve karşı karşıya kaldıkları dış tehlikelerden korunabileceklerini, İslâm'daki kardeşlik prensibinin yanı sıra içinde bulunulan dünya şartlarının da müslümanlar arasında birliği zorunlu kıldığını belirtir. Şehbenderzâde bununla tam bir idarî bütünlükten ziyade "ittihâd-ı ictimâ-i İslâm" adını verdiği, birbirini destekleyen farklı hükümetlerin varlığına imkân tanıyan toplumsal bir kaynaşmayı kastediyordu. Kendisini bu görüşe yönelten sebeplerin başında Osmanlı Devleti içinde milliyetçilik akımının hızla yayılması ve Balkanlar'da

kopmalara yol açmasıydı. Osmanlıcılık düşüncesinin gerektirdiği ittihâd-ı anâsır fikrini sürdürmenin imkânsızlığını gördüğünden müslüman milletlerin devletten kopmaması için gayret gösteriyordu. Müslümanların iyice zayıflayıp işgallere mâruz kaldıkları takdirde Kuzey Afrika'da olduğu gibi Batılı ülkelerin esaretine mahkûm kalacaklarını düşünüyordu (Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa, s. 25-26). Bundan dolayı Fizan'da sürgünde bulunduğu

sırada tanıdığı ve görüşlerinden etkilendiği Senûsîler'in siyasî mücadelelerini ve ıslahatçı düşüncelerini takdir etmiş, ilk kitabını onlar hakkında yazmıştır. Osmanlılar'ın ağır buhranlar yaşadığı ve siyasî krizlere girdiği bir dönemde bütün meselelerle ilgilenen ve çeşitli engellemelere rağmen fikirlerini ortaya koymaktan vazgeçmeyen Şehbenderzâde din, gelenek ve modernleşme arasındaki gergin ilişkileri kendi içinde yaşayan, bunları çözümlemeye çalışıp eserlerine yansıtan bir fikir adamı olarak tarihte yerini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Senûsîler ve Onüçüncü Asrın En Büyük Mütefekkir-i İslâmîsi Seyyid Muhammed es-Senûsî, İstanbul 1325; a.mlf., Târîh-i İslâm, İstanbul 1327, II, 651-668; a.mlf. [Şeyh Mihridin Arûsî], Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa: Müslümanlara Rehberi Siyâset, İstanbul 1327, s. 4-6, 18, 25-26; a.mlf., Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür, İstanbul 1327, s. 40, 97, 119; a.mlf., Hangi Meslek-i Felsefîyi Kabul Etmeliyiz?: Dârülfünun Efendilerine Tahrîrî Konferans, İstanbul 1329, s. 4, 45-46; a.mlf., Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti, İstanbul 1332, tür.yer.; a.mlf., Üss-i İslâm: Hakāik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akāid, İstanbul 1332, tür.yer.; a.mlf., Hikmet Yazıları (haz. Ahmet Koçak), İstanbul 2005; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (Konya 1966), İstanbul 1992, s. 284-293; Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, İstanbul 1967, s. 132-166; Neşet Toku, Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-, İstanbul 1996, s. 75-

105; Zekeriya Uludağ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm, Ankara 1996, tür.yer.; a.mlf., “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi’nin Eğitime Bakışı”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 9, Samsun 1994, s. 233-245; Mehmet Zeki Ekici, II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Hayatı ve Eserleri (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Sait Özervarlı, Kelâmda Yenilik Arayışları, İstanbul 2008, s. 49-50, 59-60, 108, 130, 145; Ömer Aydın, “Filibeli Ahmed Hilmi’nin Din Anlayışı”, İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, İstanbul 2001, s. 69-107.

M. Sait Özervarlı

ŞEHDÎ OSMAN EFENDİ

(ö. 1183/1770)

Osmanlı bürokratı ve sefâretnâme müellifi.

Hayatının ilk yıllarına dair bilgi yoktur. Bazı belge ve kaynaklarda Arnavut asıllı olduğu belirtilir. Fakat bir belgede Akovalı şeklinde belirtilmesi Boşnak asıllı olabileceği ihtimalini ortaya koyar. Hakkındaki en eski kayıt, 1153'te (1740) Emnî Mehmed Efendi'nin kethüdâsı olarak Rusya sefâret heyetinde bulunmasıyla ilgilidir. Rusya'ya bu ilk yolculuğu onun 1171'de (1757) Rusya sefiri tayin edilmesinde etkili olmuştur. Muhtemelen divan veya maliye kâtipliğinden yetişmiştir. Bir kaynağa göre Hekimoğlu Ali Paşa'nın divan kâtipliğini de yapmıştır. 1740'ta Rusya'ya giden elçilik heyetinde iken kethüdâ idi. 1747 Ekiminden önce kâğıt emini vekilliği yaptı. 8 Şevval 1160'tan (13 Ekim 1747) itibaren bir yıl süreyle Avlonya ve Eğriboz mukātaacılığında bulundu. İki yıl boşta kaldıktan sonra 21 Ekim 1750 - 30 Ocak 1753 tarihlerinde çavuşlar kâtipliği yaptı. 28 Temmuz 1754 - 16 Temmuz 1755 tarihleri arasında kâğıt eminiydi (Afyoncu, XX/24 [1999], s. 110). III. Mustafa'nın cülûsunu bildirmek üzere şıkk-ı sânî defterdarlığı pâyesiyle 26 Safer 1171'de (9 Kasım 1757) Rusya'ya sefir olarak tayin edildi. 1 Rebîülâhir 1171'de (13 Aralık 1757) İstanbul'dan ayrılan sefâret heyetinin gidiş ve dönüşü bir yıl sürdü. Şehdî Osman Efendi bu göreviyle ilgili bir sefâretnâme kaleme aldı.

Şehdî Osman'ın sefirliği daha başlangıcından itibaren tartışmalara sebep oldu. Özellikle sefâreti sırasında kendisine sığınanları koruması Rus görevlileri tarafından eleştirildi. Olay daha da büyüyünce bir sefire yakışmayacak hareketlerde bulunduğu gerekçesiyle Sadrazam Râgıb Paşa tarafından ağır bir dille uyarıldı (BA, Cevdet-Saray, nr. 3638), ardından Ruslar da heyete müdahale etti. Problemlerin bir diğeri teşrifatla ilgiliydi. Kendisini "nâme-i hümâyun sefiri" diye tanıtan Osman Efendi teşrifatın buna göre düzenlenmesini istedi. Ancak Rus yetkilileri ise Osmanlılar'la artık eşit şartlarda karşı karşıya geldiklerini her fırsatta göstermeye çalışıyordu. Şehdî Osman bilhassa müsavat konusuna karşı çıktı ve

kendisinin balyoslarla bir tutulmasına itiraz etti. Onun bu davranışları, III. Mustafa'nın tahta çıkışını tebrik için 1761'de Çariçe Elisabeth tarafından İstanbul'a gönderilen Prens Şahovski'nin şikâyetlerine konu oldu, özellikle nâme-i hümâyunu bizzat çariçenin eline vermekte ısrar etmesi kınandı (Hammer, IV, 501, 527). Teşrifat problemleri dışında Rus yetkilileri, Şehdî Osman'a Rusya'nın ihtişamını ve Batılılaşan yüzünü göstermek için ellerinden gelen gayreti gösterdiler. Bunların farkında olan Osman Efendi zoraki de olsa davetlere icâbet etti. Bu ziyaretlerden artık hızla yükselen bir Rusya ile karşı karşıya gelindiğini anladı. Bu bakımdan onun verdiği bilgiler daha sonraki Rus politikasında ve Osmanlı-Rus ilişkilerinde önem kazanacaktır.

İstanbul'a döndükten sonra 31 Mayıs 1759 - 20 Mayıs 1760 tarihleri arasında Tophane nâzırlığı yapan Şehdî Osman Efendi 5 Şevval 1175'te (29 Nisan 1762) kalyonlar kâtipliğine tayin edildi. 6 Şevval 1177'de (8 Nisan 1764) yeniden Tophane nâzırı oldu. 1766 yılındaki büyük deprem sebebiyle hasar gören pek çok bina arasında bulunan Baruthâne'nin tamiri işiyle görevlendirildi (Vâsıf, I, 276). Ardından silâhdar ve 1 Şevval 1182'de (8 Şubat 1769) sipahi kâtipliğine getirildi (BA, Cevdet-Askerî, nr. 29697, 42444; BA, A.DVN, nr. 812, s. 3; Afyoncu, XX/24 [1999], s. 110). Yeniçeri kâtibi Subhi Mehmed Efendi'nin vefat etmesiyle bu göreve tayini istendiyse de 1 Muharrem 1183'te (7 Mayıs 1769) Sadrazam Yağlıkçızâde Mehmed Emin Paşa'nın karşı çıkması üzerine başmuhasebeci oldu (TSMA, nr. E 2380/34; Vekayi'nüvis Enverî, s. 24). Ordunun Bender'e girmesinden sonra burada gerekli hazırlıklar daha önceden yapılmadığı gerekçesiyle azledilen Bender defterdarının yerine 27 Safer 1183'te (2 Temmuz 1769) geçici olarak Osman Efendi tayin edildi (TSMA, nr. E 2380/66). Bu görev onun için oldukça zor geçti. Çünkü özellikle erzak sıkıntısı yüzünden isyan eden askerlerin ilk muhatabı oldu. Yine böyle bir asker nümayişinde ağır şekilde yaralandı (TSMA, nr. E 2380/66). Bu görevde uzun süre kalmadı ve ordunun Handepesi'ne taşınması kararlaştırılınca Bender defterdarlığı sona erdi. 1770'in ilk aylarında vefat eden Şehdî Osman Efendi'nin malları müsadere edilip evi mühürlendi. Bunun üzerine hanımı ve kızının itirazı, ayrıca borçlarının ödenmesi için yeterli mala sahip olduğunun anlaşılmasıyla malların bir kısmı iade edildi (BA, AE, III. Mustafa, nr. 5344). Osman Efendi, Konya'nın Hadım kazasında yaptırılan Ebûsaid Mehmed Hâdimî Külliyesi'nde Hacı Beşir Ağa'nın inşa ettirdiği

kütüphaneye kitaplarını vakfetmiştir. Ayrıca Saraybosna'da İshakbeyoğlu Îsâ Bey Camii yanına 1759-1760'ta bir kütüphane eklettiği de belirtilmektedir.

Şehdî'nin 1740 ve 1757'deki sefâret heyetlerinde iken elde ettiği bilgiler, onun 1768-1774 savaşında meşveret meclislerinde görüşlerine değer verilen bir kişi olmasını sağlamış, cepheden padişaha gönderdiği gizli raporlarla önemli hizmetler ifa etmiştir (TSMA, nr. E 2380/19, E 2380/ 32, E 2380/37, E 2380/107, E 2380/143, E 3498, E 3176/2). Petersburg'a kadar olan

yolculuğunu, geçtiği şehirleri, sefâreti sırasında başından geçenleri, Petersburg'daki olayları, Rus askerî teşkilâtını ve tâlimlerini naklettiği sefâretnâmesi Faik Reşit Unat tarafından Topkapı Sarıy Kütüphanesi'ndeki nüshasına göre yayımlanmış ("XVIII. Asır Tarih Vesikalarından: Şehdî Osman Efendi Sefaretnâmesi", TV, sy. 1 [Ankara 1941], s. 66-80; sy. 2, s. 156-159; sy. 3, s. 232-240; sy. 4, s. 303-320; sy. 5, s. 390-400), Türkân Polatçı, Paris ve Topkapı nüshalarını kullanarak yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Şehdî Osmân Efendi'nin Rusya Sefâreti ve Sefâretnâmesi (1757-1758), 2003, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim Mehmed, Târih, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 231, vr. 286a, 469b; Vekayi'nüvis Enverî Sadullah Efendi ve Tarihi'nin I. Cildinin Metin ve Tahlili (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 24, 26, 39, 52; Vâsıf, Târih, I, 99, 276; II, 7, 10, 17, 26; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-i Sultân Mustafa-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 15a; Hammer, GOR, IV, 501, 527; Pîr Mehmed, Bender Muhasarası ve İstilâsı Târihi, TTK Ktp., nr. Y. 208, s. 3-4; Sicill-i Osmânî, III, 178; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 107-112; Babinger (Üçok), s. 357; Mehmed Emnî Beyefendi (Paşa)'nin Rusya Sefâreti ve Sefâretnâmesi (nşr. M. Münir Aktepe), Ankara 1989, neşredenin

girişi, s. 7; İsmet Binark, “Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde Mevcut Nâme-i Hümayun Defterlerine Göre Osmanlı-Rus Münasebetleri”, Türk-Rus İlişkilerinde 500 Yıl: 1491-1992, Ankara 1999, s. 197-207; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 202, 244; Erhan Afyoncu, “Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları I”, TTK Belgeler, XX/24 (1999), s. 110.

Uğur Demir

ŞEHÎD

(الشهيد)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “bir şeyin mahiyetine vâkıf olmak, onu bilmek, sözle ifade etmek” anlamındaki şehâdet kökünden türeyen şehîd “kesin olarak bilen, bildiğini haber verme konusunda güvenilen kimse” demektir. Bu kelime Allah’a nisbet edildiğinde “her şeyi gözetlemiş gibi bilen, hiçbir şey ilminden gizli kalmayan” mânasına gelir. Râgıb el-İsfahânî şehâdeti “iç veya dış duyular yoluyla meydana gelen bilginin ifade edilmesi” diye açıklamakta ve zât-ı ilâhiyye için kullanılan “âlimü’l-gaybi ve’ş-şehâde” nitelemesini “insanların duyularına ve sezişlerine gizli kalan hususları bilen” şeklinde yorumlamaktadır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şhd” md.). Gazzâlî ise asıl anlamı “bilen” olan şehîd ile muhteva yakınlığı içinde bulunan diğer ilâhî isimlerin özelliklerini şöyle belirtmiştir: İlim kavramı kayıtsız olarak düşünüldüğünde alîm ismi, bâtınî hususlara nisbet edildiğinde habîr, zâhirî konulara izâfe edildiğinde ise şehîd isimleri kullanılır (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 137, 173).

Şehâdet kavramı yedi âyette fiil kalıplarıyla, iki âyette şâhid ve on dokuz âyette şehîd biçiminde Allah’a nisbet edilmiş, bir âyette zât-ı ilâhiyye ism-i tafdîl ile “en büyük şâhid” (ekberu şehâde) diye nitelendirilmiştir. Ayrıca “âlimü’l-gaybi ve’ş-şehâde” ibaresi on âyette geçmekte ve dolaylı şekilde şehîd isminin mânasını pekiştirmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şhd” md.). Şehîd ismi İbn Mâce ve Tirmizî rivayetlerinde yer almış (“Duʿâʾ”, 10; “Daʿavât”, 82), Hz. Peygamber’in Vedâ haccında irat ettiği hutbenin sonlarında, “Allahım, emirlerini tebliğ ettim, şahit ol, sen şahit ol!” anlamındaki sözleriyle Allah’a nisbet edilmiştir (Müsned, V, 30; Buhârî, “Ḥac”, 132; İbn Mâce, “Menâsik”, 76; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56). Şehâdet kavramı Allah’ı niteleme bağlamında başka hadis rivayetlerinde de yer almaktadır (meselâ bk. Müsned, I, 15, 28, 48; V, 172; Müslim, “Mesâcid”, 78).

Âlimler, şehîd isminin temel mânasının “bilen” olduğu ve şâhidden daha zengin bir muhtevaya sahip bulunduğu hususunda ittifak etmiştir. Şehîd “müşahede yoluyla meydana gelmiş ilme sahip olan varlık” demektir. Buradaki müşahede Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’ye göre işitme dışındaki duyu vasıtalarıyla elde edilen bilgidir (el-Emedü’l-aḳṣâ, vr. 67a). İnsanlar duyu organları ile bilgi edindikleri halde Allah bu tür vasıtalardan münezzehtir (Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 200). Allah’ın hem gizli hem de âşikâr olanı bildiğini ifade eden âyetler şehîd isminin muhtevasına duyular ötesini de katmakta ve ona “her şeyi aslî hüviyetiyle tam olarak bilen” mânasını kazandırmaktadır. Bazı âlimler şehîd isminin “şahit olmak, tanıklık etmek” anlamına da gelebileceğini belirtmiş ve bu tanıklığın âhiret hayatında sorguya çekilecek insanların dünyadaki davranışlarıyla ilgili olacağını söylemiştir. Bunun yanında şehîdin “kendisine şahitlik edilen” (meşhûd) mânasında kullanılması da muhtemeldir, çünkü müminler Allah’ın birliğine tanıklık etmektedir. Bu görüş zât-ı ilâhiyyeye doğrudan bir nitelik atfetmemekte, “tapınılan” anlamındaki mâbud kelimesinde olduğu gibi yaratılmışlara özgü bir sıfata zât-ı ilâhiyyenin konu teşkil ettiğini belirtmektedir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî şehîd ismine “mübeyyin” (çeşitli delil ve hüccetleri vazedip açıklayan) anlamının verilmesini doğru bulmamaktadır (el-Emedü’l-aḳṣâ, vr. 67a; krş. Kuşeyrî, s. 67-68; Fahreddin er-Râzî, s. 292). Allah’ın zâtî isim ve sıfatları içinde mütalaa edilen şehîd ismi, O’nun alîm, semî‘, basîr, habîr, muhsî, müheymin ve rakīb isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 15, 28, 48; V, 30, 172; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 132; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 126a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 67-68; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 137, 173; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim

Ağa Ktp., nr. 499, vr. 66b-67b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 291-293.

Bekir Topaloğlu

ŞEHİD

(الشهيد)

Sözlükte “bir olaya şahit olmak, bildiğini söyleyip tanıklık etmek, bir yerde hazır bulunmak” gibi anlamlara gelen şehâdet (şühûd) masdarından türeyen şehîd (çoğulu şühedâ) dinî bir terim olarak Allah yolunda öldürülen müslümanı ifade eder (dört mezheple Zâhiriyye, Zeydiyye, İmâmiyye ve İbâzıyye mezheplerindeki şehid tanımları için bk. Mv.Fİ, VII, 59-61). Kelimenin sözlük ve terim anlamları arasındaki bağı “görülen, tanıklık edilen” (meşhûd) mânasına göre açıklayan âlimler, canını Allah yolunda feda eden kimsenin hemen cennet nimetlerine erişmesine Allah ve melekler tarafından şahitlik edilmesinden dolayı, “gören, tanıklık eden” (şâhid) anlamını esas alanlar ise Allah’ın vaad ettiği nimetleri hazır olarak görüp onlardan yararlandığı yahut kıyamet gününde kendisinden Hz. Peygamber’le birlikte geçmiş ümmetler hakkında şahitlik etmesi isteneceği için ona şehid dendiğini belirtirler.

Kur’ân-ı Kerîm’de biri ikil, yirmisi çoğul olmak üzere elli altı defa geçen şehid kelimesi (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şhd” md.), çoğu yerde “tanık” anlamında, bazı âyetlerde esmâ-i hüsnâdan biri olarak

(bk. ŞEHÎD), bazılarında ise “Allah’ın iradesine uygun biçimde yaşayan kâmil insan, örnek kişi, önder” mânasında (meselâ bk. el-Bakara 2/143; el-Hac 22/78) kullanılmıştır. Allah yolunda canını feda ederek şehitlik mertebesini kazanan kimseleri ifade etmek üzere üç âyette (en-Nisâ 4/69; ez-Zümer 39/69; el-Hadîd 57/19) şühedâ yer almakla birlikte kelimenin tekilinin bu mânada kullanıldığına rastlanmaz. Ancak Bikāî, Nisâ sûresinin 72. âyetinde geçen şehid kelimesinin bu anlamda yorumlanabileceği kanaatindedir (Naẓmü’d-dürer, V, 325). Hadislerde şehid kelimesi yukarıda belirtilen anlamlarda sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “şhd” md.). Birçok âyette şehitliğin önemine ve Allah katındaki değerine dikkat çekilmiştir. Meselâ, “Allah yolunda öldürülenlere ölüler demeyin. Zira onlar diridir, fakat siz farkında değilsiniz” (el-Bakara 2/154); “Sakın Allah yolunda öldürülenlerin ölü olduklarını sanma! Onlar diridir ve rableri

katında rızıklara mazhar olmaktadır” (Âl-i İmrân 3/169); “Allah yolunda öldürülenlere gelince Allah onların amellerini zayi etmez (…) Allah onları kendilerine tanıtmış olduğu cennete koyacaktır” (Muhammed 47/4-6) meâlindeki âyetlerde bu husus vurgulandığı gibi bazı âyetlerde şehidlerin Allah katındaki derecesinin peygamberler ve sıddîklardan sonra geldiği ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/ 69). Fahreddin er-Râzî suda boğulan, hastalık vb. sebeplerden ölen kimseleri şehid diye niteleyen hadislere dikkat çekerek bu âyetteki şühedâ kelimesini Allah’ın dinine yardım amacıyla savaşta canını feda edenlerle sınırlı olarak yorumlamanın doğru olmayacağını, Allah’ın adını yüceltmek için çaba gösterip toplumda adaleti ayakta tutan ilim sahibi kimselerin de (Âl-i İmrân 3/18) bu kapsamda düşünülmesi gerektiğini söylemiştir (Mefâtîḥu’l-ġayb, V, 277).

Hz. Peygamber’in şehitlikle ilgili açıklamaları hadis mecmualarında daha çok cihad bölümünün “fazlü’ş-şehîd” vb. başlıkları altında bir araya getirilmiştir. Bu hadislerde dünyevî amaçla olmayıp yalnız Allah’ın dininin yüceltilmesi için canını feda edenlerin şehid sayıldığı (Buhârî, “Cihâd”, 15; Müslim, “İmâre”, 149-152; Nesâî, “Cihâd”, 21; İbn Mâce, “Cihâd”, 13), şehid olan kişinin acı çekmeden öldüğü, kanının ilk damlası yere düştüğü anda kul hakları dışında bütün günahlarının affedildiği, şehidin kabir azabı çekmeyeceği, cennetteki makamını göreceği (Tirmizî, “Feżâʾilü’l-cihâd”, 25, 26), akrabalarından yetmiş kişiye şefaat edebileceği (Tirmizî, “Feżâʾilü’l-cihâd”, 25) ve cennete ilk girenlerden olacağı (Müslim, “İmâre”, 143; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 27), Allah katında iyi bir mertebeye erişerek ölen kullar içinden sadece şehidlerin dünyaya dönüp tekrar şehid oluncaya kadar Allah’ın dinini yüceltmek isteyeceği (Buhârî, “Cihâd”, 6, 21; Müslim, “İmâre”, 109) ifade edilmiştir. Öte yandan bazı hadislerde Allah yolunda ölenlerin dışında da şehid sayılacak kişiler bulunduğu, meselâ canı, malı, namusu uğrunda (Ebû Dâvûd, “Sünne”, 29; Tirmizî, “Diyât”, 21) yahut veba, kolera gibi bulaşıcı yaygın hastalıklar sebebiyle (Buhârî, “Cihâd”, 30; Müslim, “İmâre”, 164-165) ölenlere, şehid olmayı arzu edip de yatağında vefat edenlere (Müslim, “İmâre”, 157) şehid sevabı verileceği, bu arada şehitlik sevabına denk başka amellerin de bulunduğu (Buhârî, “Cihâd”, 1; Müslim, “İmâre”, 110, 125; Nesâî, “Cihâd”, 17; İbn Mâce, “Fiten”, 13) belirtilmiştir.

Şehidlerle ilgili fıkhî hükümler bazı fıkıh kitaplarında namaz bahsinin

sonunda, şehidlere diğer müslüman ölülerden farklı olarak yapılacak özel uygulamalardan söz edilirken yahut “salâtü’l-cenâiz”, “ahkâmü’l-meyyit”, “ahkâmü’l-cenâiz” vb. bölümler içinde, bazılarında ise “bâbü’ş-şehîd”, “ahkâmü’ş-şehîd” vb. müstakil başlıklar altında incelenmiştir. Ayrıca fıkıh eserlerinin cihad ve siyer bölümlerinde şehitliğin faziletinden bahsedilmiştir. Fıkıh âlimleri Hz. Peygamber’in şehidlerle ilgili söz, fiil ve uygulamalarını değerlendirerek şehidleri genellikle hem dünya hem âhiret hükümleri bakımından şehid, sadece dünya hükümleri bakımından şehid ve sadece âhiret hükümleri bakımından şehid olmak üzere üç kısma ayırmışlardır (Şirbînî, I, 350; İbn Âbidîn, II, 252). Bazı muahhar Hanefî fakihleri fıkıhta şehitlikle ilgili hükümler denince yıkanmama, kanlı elbiseyle defnedilme gibi dünyevî hükümlerin anlaşılması gerektiğine dikkat çekerek hakkında bu tür hükümlerin uygulandığı şehid için gerçek şehid (eş-şehîdü’l-hakīkī), uygulanmayanlar için hükmî şehid (eş-şehîdü’l-hükmî) nitelemesi yaparlar (Tehânevî, I, 739; Şeyhîzâde, I, 182). Buna karşılık bazı Hanefî fakihleri sadece âhiret hükümleri bakımından şehid sayılan kimse için hakiki şehid, dünya ve âhiret hükümleri bakımından şehid sayılan kimse için hükmî şehid tabirini kullanmışlardır (İbrâhim el-Halebî, s. 285; Bilmen, Kamus2, III, 351).

1. Dünya ve âhiret hükümleri bakımından şehid. Allah yolunda savaşırken gayri müslimler tarafından öldürülen veya yaralı halde savaş alanında ölü bulunanlar bu gruba girer. Devlete isyan edenler yahut yol kesicilerle çarpışırken ya da canını, malını ve namusunu korurken haksız yere öldürülenlerin bu kapsamda sayılıp sayılmayacağı ihtilâflıdır. Hanefî ve Zeydiyye mezheplerinde bunların hepsi, Hanbelî ve Ca‘ferî mezheplerinde sadece eşkıya tarafından haksız yere öldürülenler bu grupta kabul edilir. Mâlikî ve Şâfiî fakihlerinin büyük çoğunluğuna göre ise bu sayılanlar âhiret hükümleri bakımından şehid olmakla birlikte dünyada kendilerine şehidlerle ilgili hükümler uygulanmaz (İbn Kudâme, II, 535). Yine bu grupta yer alıp tam şehid veya savaş şehidi olarak adlandırılanlar Allah katında en yüce mertebeye sahip şehidlerdir. Fakihler konuya ilişkin âyet ve hadisler, Resûl-i Ekrem’in özellikle Uhud şehidleri hakkındaki uygulaması ile sahâbenin görüş ve uygulamaları ışığında şu hükümlere varmışlardır: Bu gruba giren şehid yıkanmaz; kanlı elbisesi kefeni sayılır; bu elbise aynı zamanda bir imtiyaz nişanesi ve ibadet eseri kabul edildiğinden üzerindeki kan giderilmez, temiz olmayan başka maddeler ise temizlenir; şehidin

üzerinde silâh, kama, kılıç vb. aletler varsa alınır; palto, ceket, ayakkabı gibi kefen olmaya elverişsiz eşyası çıkarıldıktan sonra kalan elbisesi cesedini örtmeye yetmezse kefeni sünnet ölçüsünde tamamlanır, fazlaysa eksiltilir. Fakihlerin

çoğunluğuna göre cünüp iken yahut hayız veya nifas halinde şehid olanlar da yıkanmaz. Ebû Hanîfe, Hanbelîler, İbâzîler ile Şâfiî ve Mâlikîler'den bazı fakihler, Uhud şehidlerinden Hanzale b. Ebû Âmir'in o esnada cünüp olduğu için melekler tarafından yıkandığına dair rivayete dayanarak bu durumlarda şehid düşen kimsenin yıkanacağına hükmetmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe ve Zeydîler, ergenlik çağına ulaşmamış çocuk veya akıl hastasının savaşta düşman tarafından öldürülmesi durumunda yıkanacağı görüşündedir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşleri dolayısıyla Hanefî fıkıh eserlerinde dünya hükümleri bakımından şehid tanımı yapılırken "tâhir" (cünüp, hayız veya nifas halinde olmayan), "ergenlik çağına ulaşmış" ve "aklî melekesi yerinde" kayıtlarına yer verildiği görülür. Hz. Peygamber'in Uhud şehidleriyle ilgili uygulamasını zaruret hali şeklinde değerlendiren tâbiîn âlimlerinden Hasan-ı Basrî ile Saîd b. Müseyyeb'e göre normal durumlarda şehidin yıkanması gerekir. Serahsî, Resûl-i Ekrem'in Uhud şehidlerinin yıkanmadan defnedilmesiyle ilgili ifadeleri yanında Bedir, Hendek ve Hayber şehidlerinin herhangi bir zaruret bulunmadığı halde yıkanmadığını delil gösterip bu görüşün isabetli olmadığını ileri sürer (el-Mebsûṭ, II, 49). Bu gruba giren şehid için cenaze namazı kılınması Hanefî, Zeydiyye ve Ca'feriyye mezheplerine göre gereklidir. Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşe göre farz değil müstehaptır. Şâfiî ve Mâlikîler'in çoğunluğuna göre ise bunlar cenaze namazı kılınmadan defnedilir. Namaz kılınmayacağı görüşü şöyle temellendirilir: Şehid Kur'an'ın ifadesiyle diri sayılır, diri üzerine namaz kılınmaz; Hz. Peygamber de Uhud şehidlerinin yıkanmadan ve namazları kılınmadan kanlarıyla defnedilmesini emretmiştir. Cenaze namazı günahların affına vesile olması için kılınır, şehid ise bütün günahlardan temizlendiğinden buna ihtiyacı yoktur (Şîrâzî, I, 135; Şirbînî, I, 349). Karşı görüşün delilleri de şöyledir: Resûlullah'ın şehidler için namaz kıldığına dair hadisler vardır. Şehidin diri sayılması âhiret hükümleri bakımından olup dünyevî hükümler bakımından ölü sayılır, nitekim mirası taksim edilmekte ve karısı iddeti bittikten sonra evlenebilmektedir. Günahlardan arınmış olsa da şehidin müminlerin duasına ihtiyacı vardır (Kâsânî, I, 324-325). İbn Hazm, şehidler için hem namaz kılındığına hem

de kılınmadığına dair rivayetleri sahih kabul ettiğinden her iki uygulamanın câiz olduğunu söyler. Şevkânî, başta Uhud şehidlerine dair hadisler olmak üzere ilgili hadislerden hareketle fakihlerin şehitlik konusundaki görüşlerini aktardıktan sonra Uhud şehidleri dışında Hz. Peygamber'in Bedir'de ve diğer savaşlarda şehid edilenler için namaz kıldırıp kıldırmadığına dair hadis bulunmadığını belirtir (Neylü'l-evṭâr, IV, 51).

2. Sadece dünya hükümleri bakımından şehid. Kalbinde nifak bulunmakla birlikte müslümanların saflarında yer aldığı sırada düşman tarafından öldürülen kişi sadece dünya hükümleri itibariyle şehid sayılır. Savaştan kaçarken veya ganimet, gösteriş vb. dünyevî amaçlarla savaşırken öldürülen kişiler de böyledir (İbn Âbidîn, II, 252). İç yüzlerini yalnız Allah'ın bildiği bu kişilere dış görünüşleri dikkate alınarak şehid muamelesi yapılır. Fakihler, sırf dünyevî amaçla savaşırken öldürülen kişiye âhirette sevap verilmeyeceğini, hem dünyevî hem uhrevî maksatla savaşırken öldürülen kişiye ise tam şehid kadar olmamakla birlikte âhirette sevap verileceğini söylemişlerdir.

3. Sadece âhiret hükümleri bakımından şehid. Savaşta veya savaş dışında haksız yere öldürülüp yukarıda geçen iki grup kapsamında mütalaa edilmeyen kimseler sadece âhiret hükümleri bakımından şehid sayılır. Meselâ Hanefîler hata ile öldürülüp mirasçılarına diyet ödenmesi gereken kimseleri, Hanbelîler savaş meydanında yüksek bir yerden veya atından düşüp kaza sonucu ölenleri, Şâfiî ve Mâlikî fakihlerinin çoğunluğu ile İmâmiyye ve İbâzıyye mezhepleri gerek kendisinin gerekse başkalarının canı, malı ve namusu uğrunda ölenleri bu kısımda göstermiştir. Allah yolunda savaşırken yaralanmakla beraber üzerinden belirli bir süre geçtikten veya yeme içme, tedavi görme gibi meşguliyetlerden sonra vefat eden kimse de bu gruba girer; ancak bu süre veya meşguliyetin ölçüsü hakkında farklı görüşler vardır (Mv.Fİ, IV, 249-251). Hadislerde şehid sayıldığı yahut şehid sevabı verileceği belirtilip dünya hükümleri bakımından şehid hükmü uygulanmayan kişiler de aynı grup içinde yer alır. Yangında, denizde veya göçük altında; veba, kolera, sıtma gibi yaygın ve önlenmesi zor hastalıklar sebebiyle; ilim tahsili yolunda, helâl kazanç uğrunda ölenlerle doğum yaparken veya loğusa iken hayatını kaybeden kadınlar bunların başında gelir. Bazı fakihler bu bağlamda otuz kadar vefat gerekçesi saymış ve kendilerine âhirette derecelerine göre sevap

verileceğini söylemişlerdir (Buhûtî, II, 98; İbn Âbidîn, II, 252). Mutasavvıflar, nefsine karşı savaşırken (büyük cihad sırasında) ölen kimsenin şehitlikten üstün olan sıddîk mertebesine erişeceğini ileri sürerler. Bu gruba giren şehid diğer müslüman ölüler gibi yıkanıp kefenlenir ve cenaze namazı kılınarak defnedilir.

Hz. Peygamber'in Uhud şehidleriyle ilgili uygulaması sebebiyle şehidlerin şehid düştükleri yere defnedilmesi sünnete uygun bulunmakla birlikte şartlar elverişli olmadığında başka yere götürülmelerinde bir sakınca görülmez. Yine zaruret halleri dışında bir kabre birden fazla kişinin konması tasvip edilmediğinden fakihler şehidlerin defni bahsinde bu duruma özellikle değinmişler ve Uhud uygulamasını delil göstererek bir kabre iki veya üç kişinin defnedilebileceğini belirtmişlerdir. Ancak Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu cevazı zaruret haliyle sınırlandırmıştır. Şehitlik ve şehidler İslâm kültüründe özel bir yere ve öneme sahip olmuş, bu konuda birçok edebî ve tarihî eser kaleme alınmıştır. Şiîler, bilhassa Kerbelâ'da şehid edilen İmam Hüseyin gibi şahsiyetler için türbeler yapmışlar ve buraları ziyaret mekânı haline getirmişlerdir (bk. MEŞHED). Ehl-i beyt'ten eziyet çekenler ve şehid olanlara dair

yazılan eserler arasında Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Ravżatü'ş-şühedâ˒ adlı eseri seçkin bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 739; Kāmûs Tercümesi, I, 630; İbn Hazm, el-Muḥallâ, III, 336; Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, I, 135; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 49-54; Kâsânî, Bedâ˒iʿ, I, 320-325; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 242; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Bulak] içinde), I, 473-478; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 277; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), II, 528-536; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳā˒iḳ, Bulak 1315, I, 247-250; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, Kahire 1368/1949, III, 93-94; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), I, 473-478; Bikāî, Naẓmü'd-dürer, Haydarâbâd 1398/1978, V, 325; Ali b. Süleyman el-

Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1378/1958, II, 498-505; Tecrîd Tercemesi, IV, 510-516; Mevvâk, et-Tâc ve’l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 66-68; Süyûtî, Ebvâbü’s-saʿâde fî esbâbi’ş-şehâde (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1987; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl, Beyrut 1398, II, 247-248; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, Ġunyetü’l-mütemellî, İstanbul 1281, s. 285-286; Şehîd-i Sânî, er-Ravżatü’l-behiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-âlemi’l-İslâmî), I, 126-128; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, II, 211-215; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 349-350; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, II, 98-100; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1309, I, 182-184; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 140-141; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, IV, 32, 48-51; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 247-252; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi’n-Nîl ve şifâʾi’l-ʿalîl, Cidde 1405/1985, II, 564-568; Şeyh Hasan Hâlid, eş-Şehîd fi’l-İslâm, Beyrut 1971; Bilmen, Kamus2, III, 345-346, 351; a.mlf., Büyük İslâm İlmihali, İstanbul, ts. (Bilmen Basım ve Yayınevi), s. 267-269; Abdurrahman el-Cezîrî, el-Fıḳh ʿalâ meẕâhibi’l-erbaʿa, İstanbul 1990, III, 527-530; D. Cook, Martyrdom in Islam, Cambridge 2007; Zeki Duman, “Şehidlik ve Faziletleri”, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Kayseri 1994, s. 429-440; W. Björkman, “Şehîd”, İA, XI, 389-391; E. Kohlberg, “Shahīd”, EI² (İng.), IX, 203-207; “İrtişâş”, Mv.Fİ, IV, 249-251; “İstişhâd”, a.e., VII, 59-61; “Şehîd”, Mv.F, XXVI, 272-277; Yunus Vehbi Yavuz, “Şehit”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 188-191.

Fahrettin Atar

Diğer Dinlerde.

Şehid İslâmiyet’in yanı sıra Yahudilik, Hıristiyanlık ve Sih dinlerinde de yer alan bir kavramdır. Şehid kelimesi Batı dillerinde “şahit” anlamındaki Grekçe martu(y)stan türeyen ve buradan Latince’ye geçen martyr, martirer kelimeleriyle karşılanmıştır. Buna paralel bir diğer kavram eski Yunan ve Roma gelenekleriyle Hint ve Çin kökenli dinlerce benimsenen, “inanç veya yüce bir amaç uğruna kişinin kahramanca kendi hayatına son vermesi” anlamındaki dinî intihardır (bk. İNTİHAR). Onurlu veya soylu ölüm diye de isimlendirilen dinî intihar, şehitliği kutsal gören dinlerce resmen kabul

edilmemekle birlikte Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta örnekleri mevcuttur. Dolayısıyla bilhassa uygulama noktasında şehitlikle dinî intiharı birbirinden ayırmak güçtür. Dinler tarihi çalışmalarında bir ölümün şehitlik kapsamında değerlendirilmesi için a) Zulüm veya baskı ortamının bulunması; b) Tanıkların gözünde ölümün kahramanca gerçekleşmiş olması; c) Ölümün isteyerek göze alınması, hatta bazan kişinin bizzat kendi hayatına son vermesi; d) Bunun başkaları için yarar sağlaması; e) Bu şekilde öldükten sonra kurtuluş veya öteki dünyada mükâfat beklentisinin bulunması şeklindeki unsurları, özellikle son ikisini içermesi beklenmiştir.

Şehid kavramının Yahudilik'te önemli bir yere sahip olmasına rağmen Ahd-i Atîk'te yukarıdaki şartları taşıyan bir kavram mevcut değildir. Buna karşılık onurlu ölüm kapsamında değerlendirilebilecek şekilde altı kişinin (Abimelek, Samson [Şimşon], Ahitofel, Saul, Saul'un silâhdarı ve Zimri) intiharından bahsedilmiştir (Hâkimler, 9/ 53-54; 16/28-30; I. Samuel, 31/4-5; II. Samuel, 17/23; I. Krallar, 16/18). İkinci mâbed dönemi (m.ö. V. - m.s. I. yüzyıllar) öncesinde İsrâil dininde şehitlik fikrinin olmayışı, bu dönemden önce İsrâiloğulları'nın muhatap olduğu yönetimlerin (Asur, Bâbil, Mısır vb.) başka inançlara ve senkretizme karşı genellikle müsamahalı davranmasına atıfla açıklanmıştır. Bu devirde diğer inançlara karşı en müsamahasız toplum monoteist yapısı gereği İsrâil'dir (Çıkış, 20/2-6; I. Krallar, 18/21). Bir diğer sebep de şehitliğin önemli unsurlarından olan ölüm sonrası mükâfat ya da kurtuluş fikrinin İsrâil dinine geç dönemde girmesidir. İsrâiloğulları'nın ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden dirilme kavramlarıyla henüz tanışmadığı ikinci mâbed öncesi devirde ölüm sonrasında iyi veya kötü herkesin yer altında kasvetli bir yere (şeol) gittiğine inanılmış, ölüm sonrası hayat cazibesi olmayan bir durum biçiminde tasvir edilmiştir.

Buna karşılık Ahd-i Atîk'te iç veya dış baskılar karşısında inanç uğruna ölümü göze alma örnekleri mevcuttur. Saf monoteizm adına İsrâil toplumundaki çok tanrıcı senkretiklere karşı (Kral Ahab ve karısı İzebel) mücadele eden İlyas peygamber (I. Krallar, 19/1-10; krş. II. Krallar, 2/10), Vezir Hâmân'ın komplosu karşısında halkını kıyımdan kurtarmaya çalışan Kraliçe Ester (Ester kitabı), Bâbil sürgünü döneminde imparatorluk heykelinin önünde eğilmeyi reddeden Daniel'in üç arkadaşı ve benzer şekilde krala ibadet etmeyi reddeden Daniel'in durumları (Daniel, 3 ve 6.

bablar) potansiyel şehitlik kapsamında görülmüştür. Fakat şehitlik kavramına yaklaşan bu örneklerde de genellikle kişiler direnişlerini ölmeyi isteyerek ve ölümden sonra daha iyi bir hayat umarak yapmadıkları gibi Tanrı'nın araya girip kendilerini kurtaracaklarını ummuşlardır ve daha da önemlisi direnişleri ölümle sonuçlanmamıştır. Şehitlik kavramının İsrâil toplumunda ilk ortaya çıkışı Grek-Selevkos Kralı IV. Antiyok devriyle (m.ö. 167-164) ilişkilendirilmektedir. Bu dönemin özelliği daha önce görülmemiş dinî baskı ve kanlı mücadele ortamının bulunması, buna paralel olarak yeniden dirilme ve öteki dünyada elde edilecek mükâfat ve kurtuluş fikrinin İsrâiloğulları arasında yeşermeye başlamasıdır (Daniel, 12/2-3). Aynı dönemde Makkabiler öncülüğündeki yahudi direnişinde ferdî şehid, daha sonra Roma'ya karşı başlatılan yahudi isyanında toplu intihar (Masada, m.s. 73) örnekleri yer almıştır (II. Makkabiler, 7. bab; Josephus, The Wars of the Jews, 7.9.1).

Yahudi sözlü geleneğini oluşturan Talmud öğretisinde şehid karşılığında "kidduş ha-Şem" (Tanrı'nın isminin kutsanması) kavramı yer almaktadır. Ahd-i Atîk'te de geçen (Levililer, 22/31-32; Hezekiel, 36/ 23) bu ifadenin karşılığı Talmud'da daha

belirgin ve kapsamlı hale getirilip doğrudan şehitlikle ilişkilendirilmiştir (Sanhedrin, 74a-b; Abodah Zara, 27b). Buna göre Tanrı'nın isminin kutsanması üç şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki putperestlik, gayri meşrû cinsel ilişki ve mâsum cana kıyma şeklindeki üç büyük günah fiili işlemektense ölümü göze almaktır. Normal zamanda alenî olarak, yani on yahudinin önünde, kıyım zamanında ise her hâlükârda ölüm pahasına bu üç fiili işlemekten kaçınmak yahudiler için önemli bir yükümlülük kabul edilmiş, bu emrin ihlali ise "hillul ha-Şem" (Tanrı'nın ismine hürmetsizlik etmek) diye isimlendirilmiştir (The Code of Maimonides: The Book of Knowledge, "Fundamentals of Torah", 5: 1, 5). Bu şekilde ölen kişi "kadoş" (kutsal) olarak nitelendirilmiştir. Bu üç günahın dışında kalan ve hayatın ölüme tercih edilmesi gereken durumlarda gönüllü olarak ölümü tercih etmek ise bazı yahudi âlimlerine göre günah, bazılarına göre sevap kapsamında görülmüştür. Tanrı'nın isminin kutsanmasının ikinci yolu şeriatın emretmediği hususlarda bile örnek davranışta bulunmak suretiyle yabancıların gözünde yahudi dininin ve toplumunun yücelmesine hizmet etmektir (Gittin, 46a; Abodah Zara, 28a). Üçüncüsü ise dua yoluyla her gün

Tanrı için ölmeyi kabul etmek (Mezmurlar, 44/22; 79/2-3) veya yahudi mistik geleneğinde (Kabala) vurgulandığı gibi Tanrı'yı ve Tanrı'nın ismini yücelten duaları (Şema Yisrael, Keduşa, Kadiş vb.) okumak suretiyle mânevî anlamda ölümü yaşamaktır. Ölülerin arkasından okunan Kadiş duasının esasen yahudi şehidlerinin son nefeslerini verirken ettikleri bir dua olduğuna işaret edilmiştir. Ortaçağ'da hıristiyan baskısı altında dinî-millî kimliklerini korumak amacıyla mücadele etme ve bunun sonucunda toplu katliam ve hatta toplu intihara mâruz ve mecbur kalma yahudilerin sıkça yaşadığı tecrübelerdendir. Nitekim bu sebeple bir yahudi aile reisinin ailesiyle birlikte intihar etmeden önce okuyacağı dua Ortaçağ yahudi dua kitaplarında yer almıştır.

Hıristiyanlık söz konusu olduğunda Ahd-i Cedîd öğretisinde ölümün ruha değil bedene etkili olduğu şeklindeki genel kabulden hareketle şehid olmak, ölümün ve bedenin üzerine çıkış ve Îsâ Mesîh'in çarmıhta ölümünün tekrarı anlamında yeniden doğuş ve kurtuluşun garantisi şeklinde görülmüş (Matta, 10/39; 16/25; Markos, 8/35; 10/45; Luka, 9/24; Vahiy, 20/4-6; Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/26), bu yüzden de kilise babalarının öğretisinde şehidler "ikinci Îsâ" diye nitelenmiştir. Roma Devleti'nin koruyucusu sayılan pagan tanrılarına ibadet etmeyi reddettikleri için ölümle cezalandırılan ilk hıristiyan şehidlerinin başında havâri Petrus ve Pavlus gelmektedir (Petrus'un Birinci Mektubu, 4/14-16). Fakat başta İmparator Diocletian dönemi (m.s. 284-305) olmak üzere hıristiyanlara yönelik sistematik kıyımın yapıldığı II. yüzyılın ortaları ile IV. yüzyılın başları arasında Romalılar tarafından şehid edilen hıristiyanların çoğunluğu, Roma tanrılarını alenen aşağılayıp bunlar adına yapılan heykellere zarar vererek resmî otoriteleri tahrik etme veya kendilerini ele verme yoluyla ölümü seçen gönüllü şehidlerden oluşmaktaydı. Bu tavırda Makkabi direnişiyle eski Yunan ve Roma'nın onurlu ölüm kavramının da etkili olduğu ileri sürülmüştür. Fakat onurlu ölüm anlayışı kurban durumuna düşmektense kahramanca kendi hayatına son vermeyi, yani dünyevî onur fikrini esas alırken gönüllü şehitlik anlayışının temelinde kurtuluşa ulaşmak için kurban olmayı kabullenme, hatta bunu teşvik etme, yani uhrevî mükâfat fikri mevcuttur. Gönüllü şehitlik, cemaat üzerindeki baskıyı ve hıristiyan katliamını arttırdığı gerekçesiyle kilise babalarının sert tepkisiyle karşılaşsa da bu şekilde ölümü seçen hıristiyanlar cemaat tarafından şehid olarak kutsanmış, ilgili hıristiyan kaynaklarında da (martyrologium) şehid diye

anılmıştır. Şehidlerin yüceltilmesi sonucunda IV. yüzyıldan itibaren hıristiyan şehidlerinin mezarlarını ziyaret etme âdeti gerek Batı gerekse Doğu Hıristiyanlığı'nda yaygınlaşmış, şehidlerle ilişkilendirilen yerlere kiliseler (martyrium) inşa edilmiş, hikâyeleri âyinlerde okunmuş, eşyalarına ve kemiklerine koruyucu ve şefaat edici güç atfedilmiştir. Aziz kültüne karşı olan Protestan Hıristiyanlık'ta da şehitlik özel öneme sahip olmuştur. Hıristiyanlığın Bizans'ın resmî dinî haline gelmesinin ardından hıristiyanların verdiği şehidler daha ziyade mezheple ilgili çekişmelerin (Katolik *heretik* Ortodoks *Protestan* Anglikan vb.) neticesidir. İkona karşıtı dönemde (730-787) resmî ve dinî otoritelerce öldürülen ikona taraftarları için Doğu hıristiyan kilisesinin kullandığı "yeni şehid" (Neomartyre) ifadesi, daha sonra bilhassa Osmanlı yönetimi altında ölen ya da baskı altında inançlarını ikrara devam eden, aynı zamanda Rus ve Çin komünist rejimleri tarafından öldürülen Ortodoks hıristiyanlara da teşmil edilmiştir.

Eklektik karakterli Sih dininde şehid kavramı diğer Hint dinlerinden farklı olarak önemli yere sahiptir. Sih öğretisinde şehitlik, Tanrı'nın iradesine boyun eğme yükümlülüğünün tabii bir sonucudur. Başta ilk Sih şehidi Guru Arjan (ö. 1606) ve Guru Teg Bahadur (ö. 1675) olmak üzere Moğol imparatorlarının elinde hayatını kaybeden Sihler için Arapça şehid kelimesi kullanılmaktadır. Sih dayanışmasını esas alan Khalsa teşkilâtının kurulması da (1699) Sih inancı ve bu inancı oluşturan Sih liderleri adına kendini ortaya koyma prensibine dayanmaktadır. Sih toplumunun gördüğü baskıları ve şehidlerin inançları uğruna kahramanca ölümlerini anlatan hikâyeler müstakil kitaplarda yer almakta, bunlar düzenli biçimde ibadette okunmakta, bu şekilde Sih idealinin genç nesillere intikali amaçlanmaktadır. Gerek geçmişte gerekse modern dönemde şehid olan Guru ve diğer Sihler için yıllık anma törenleri düzenlenmektedir (ayrıca bk. SİH DİNİ).

BİBLİYOGRAFYA

F. Josephus, The Complete Works (trc. W. Whiston), Nashville 1998, s. 921-922 (The Wars of the Jews, 7.9.1); The Code of Maimonides (Mishneh

Torah): The Book of Knowledge (trc. M. Hyamson), Jerusalem 1974 (Fundamentals of Torah, 5:1, 5); M. Brettler, “Is There Martyrdom in the Hebrew Bible?”, Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion (ed. M. Cormack), Oxford 2002, s. 3-22; C. Barton, “Honor and Sacredness in the Roman and Christian Worlds”, a.e., s. 23-38; C. Straw, “‘A Very Special Death’: Christian Martyrdom in its Classical Context”, a.e., s. 39-57; J. W. van Hetten - F. Avemarie, Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity, London-New York 2002; S. S. Kalsi, Religions of the World, Sikhism, Philadelphia 2005,

s. 25-26, 49-50, 82-86; G. E. M. de *Ste.* Croix, Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy (ed. M. Whitby - J. Streeter), Oxford 2006, s. 82-83, 88, 91-92, 106, 129-133, 153-164, 185-186, 204-228; The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine (ed. M. M. Mitchell - F. M. Young), Cambridge 2006, s. 373-374, 387-391, 472-473; The Cambridge History of Christianity: Constantine to C. 600 (ed. A. Casisay - F. W. Norris), Cambridge 2007, s. 548-566, 691-725; The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660 (ed. R. Po-Chia Hsia), Cambridge 2007, s. 180-200, 261-282; The Blackwell Companion to Catholicism (ed. J. J. Buckley v.dğr.), Malden 2007, s. 37, 161, 164, 169, 390; The Blackwell Companion to Eastern Christianity (ed. K. Parry), Malden 2007, s. 270, 272, 285, 393, 433-437, 444-446, 452; H. H. Ben-Sasson, “Kiddush ha-Shem and Hillul ha-Shem”, Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, XII, 139-145.

Salime Leyla Gürkan

ŞEHİD ALİ PAŞA

(ö. 1128/1716)

Osmanlı sadrazamı.

İznik gölü kenarında bulunan Sölöz köyünde doğdu. Öldüğünde otuz beş yaşında olduğu bilindiğine göre 1093 (1682) yılında dünyaya geldiği söylenebilir. Kaynaklarda Silâhdar ve Damad unvanlarıyla da anılır. Bazı Batı kaynaklarında geçen Cin lakabı muhtemelen Has Oda'da iken padişahı çeşitli hokkabazlıklar ve sihirbazlıklarla oyalamasından kaynaklanmıştır. Babası İstanbul'a gelerek bazı paşaların kethüdâlığında bulunmuş olan Hacı Hüseyin (bazı kaynaklarda Hasan) Ağa'dır. Küçük yaşta II. Ahmed döneminin (1691-1695) sonlarında saraya girdi, Enderun'da Kiler Odası'nda eğitim gördü ve bu sırada halife unvanını aldı. Çorlulu Ali Paşa'nın silâhdarlığı esnasında ona intisap etti ve II. Mustafa'ya takdim edilerek bu padişahın has kulları arasına katıldı. III. Ahmed'in cülûsundan sonra da durumunu korudu, Has Oda'da sırasıyla rikâbdar, çuhadar ve silâhdar oldu; dört yıl süreyle bu görevde kaldı. Bu sırada Has Oda nizamında değişiklikler yaptığı, Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi ile baba-oğul gibi oldukları ve onun tesiriyle Bayramî-Melâmî şeyhi La'lîzâde Abdülbâki Efendi'ye intisap ettiği rivayet edilir (DİA, XXVII, 90-91).

1120'de (1708) III. Ahmed'in musahibi olan Ali Ağa, bir süre sonra padişahın kızı Fatma Sultan'la nikâhlandı (Rebîülevvel 1121 / Mayıs 1709) ve ikinci vezirlikle taltif edildi. Çok geçmeden rikâb-ı hümâyun kaymakamlığına getirilince nüfuzu daha da arttı, sadrazam tayinlerinde bile etkili hale geldi. O sırada sadrazamlık yapan Çorlulu Ali Paşa'nın makamından azledilmesinde rol oynadı. Baltacı Mehmed Paşa kendisini padişahın yanından uzaklaştırmaya çalıştıysa da bunu başaramadı. Hoca İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığa tayininde etkili oldu. Fakat sadrazamın kendisine karşı bir suikast tertibi içinde bulunduğunu öğrenince onu katlettirdi; 1 Rebîülâhir 1125 (27 Nisan 1713) tarihinde kendisi sadrazamlığa getirildi.

Sadrazamlıkta Ali Paşa'nın ilk icraatı, Prut Antlaşması'nın Rusya ve Lehistan'la ilgili bazı maddelerini açıklığa kavuşturmak ve Rusya'nın anlaşma şartlarına uymasını sağlamak oldu (Temmuz 1713). Selefleri gibi 1699 Karlofça Antlaşması ile kaybedilen yerleri geri alma siyaseti izledi. İlk hedefi ise Mora idi. Venedikliler'in Karlofça Antlaşması'na aykırı biçimde Akdeniz'deki Osmanlı ticaret gemilerini sürekli tâcizleri, 1713'te hâmilik anlaşması yaptıkları Karadağlılar'ı Osmanlılar aleyhine kışkırtmaları ilişkileri gergin bir noktaya getirmişti. Ali Paşa, Venedik'e mektup göndererek bu devleti uyardıysa da sonuç alamadı ve sefer hazırlıklarına başladı. Bu arada Köprülüzâde Nûman Paşa, Venedikliler'in tahrikiyle ayaklanan Karadağlılar'ı yatıştırmıştı. Ancak kaçan bazı âsi Karadağlılar, Akdeniz'deki Osmanlı gemilerine saldırmıştı. Bu durum antlaşmanın bozulması olarak kabul edildi ve Venedik'e savaş açıldı. Avusturya'ya elçi gönderildi ve Rus savaşında olduğu gibi bu savaşta da tarafsız kalması istendi. Çok kısa sürede sefer hazırlıklarını tamamlayan ve daha ziyade müsâdere yoluyla pek çok kişinin mallarına el koyan Serdârıekrem Ali Paşa karadan, Kaptanıderyâ Canım Hoca Mehmed Paşa da otuz kalyon ve kırk kadırgadan meydana gelen donanma ile denizden Mora seferine çıktı. Kara ve deniz kuvvetleri Selânik'te buluştu. Sadrazam kumandasındaki kara ordusu ilk hamlede Mora Kasteli'ni alırken kaptanpaşa da İstendil ve Egine (İğne) adalarını zaptetti. Gördüs (Korintos), Anabolu (Nauplion), Argos, İnebahtı ve Preveze'nin zaptından sonra Kuzey Mora'nın fethi tamamlandı. Ardından güneye hareket eden Ali Paşa Modon, Koron ve Navarin üzerine yürüdü, bunlardan sadece Modon'da Venedik direnişiyle karşılaştı, fakat kısa sürede Güney Mora'nın da fethini tamamladı. Ayrıca yarımadanın doğu ucundaki Benefşe, Çuka ve Ayamavra adaları ile Bosna sınırındaki Bihke Kalesi geri alındı. Katolik Venedik'in malî ve dinî baskılarından bıkan Moralı Rumlar, Osmanlı dönüşünden memnun olmuşlardı. Bu arada halktan Venedik'e yardımda bulunanlar tenkil edildi, yurtlarından çıkarılanların yeniden iskânları yapıldı. Böylece civarındaki adalarla birlikte kısa sürede geri alınan Mora yarımadası Eğriboz sancağının ilâvesiyle eyalet haline getirildi. Tekrar tahriri yapılarak kalelere yeni muhafızlar ve bir defterdar tayin edilirken Mora fâtihi diye anılan Ali Paşa da Edirne'ye döndü (11 Kasım 1715). Bu zafer münasebetiyle Osmanzâde Ahmed Tâib bir kaside, Derviş Mûsâ da bir manzume yazdı.

Ali Paşa, Mora'nın geri alınmasıyla meselenin bitmediği kanaatindeydi. Zira Korfu adası ile Zadra, Venedik'in kontrolü altındaydı ve bu devletin donanmasına yataklık yapıyordu. Bu yüzden Kaptanıderyâ Canım Hoca Mehmed Paşa'nın telkinleriyle yeni bir seferin hazırlıklarına başlandı. Yapılan hazırlıklardan haberdar olan Venedikliler de Avusturya ile ittifak yaparak savaş hazırlıklarına girişmişti. Avusturya Başvekili Prens Eugen, Ali Paşa'ya gönderdiği mektupta Venedikliler'den alınan yerlerin iadesini ve zararlarının tazminini istiyor, barışın bozulabileceğini ifade ediyordu. Bunun üzerine Ali Paşa donanmayı Korfu'ya göndermeye, kendisi de Avusturya seferine çıkmaya karar verdi. Dâvud Paşa Kışlası'nda toplanan meşveret meclisinde böyle önemli seferler için daha büyük hazırlıklar yapılmasını öne süren mâzul Anadolu kazaskeri Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi gibi muhalifler susturuldu. Özellikle şeyhülislâmın sefer lehine verdiği fetvaya Anadolu kazaskerinin, "Arada kan dökülmeden sulhü bozmak nâmeşrûdur" şeklindeki itirazına karşılık Ali Paşa, "İşte kâfir yakamıza yapıştı, artık nasıl sulh gözetilir?" diyerek onu Pravadi'ye sürdü.

100.000'i aşkın bir orduyla (2 Cemâziyelevvel 1128 / 24 Nisan 1716), Avusturya seferine çıkan Serdârıekrem Ali Paşa, Belgrad'da yapılan istişare toplantısında Tımışvar tarafına gidilerek Avusturyalılar'ın bu yöne doğru çekilmesi teklifini kabul etmedi. Rumeli Beylerbeyi Sarı Ahmed Paşa'nın telkiniyle Avusturya ordusunun beklediği Varadin tarafına gitmeyi emretti. Avusturya kuvvetlerinin mevcudu 64.000 kadardı. Belgrad Kalesi'nden alınan toplarla Osmanlı ordusu Zemun yakasına geçti. Ancak ordunun top ve mühimmat eksikliği vardı. Toplanan savaş meclisinde hemen hücuma geçilmesi öne sürüldüyse de Sarı Ahmed Paşa'nın ordunun yorgun olduğu yolundaki sözleriyle bu yapılmadı. Ertesi gün de Ahmed Paşa saldırıyı

engelleyip askeri siperlerde bekletti. Ordunun önüne siperler kazılıp etrafı mühimmat arabalarıyla çevrildi. Ali Paşa, Avusturyalılar'ın harekete geçtiğini görünce kethüdâsını Sarı Ahmed Paşa'ya göndererek durumu araştırdı. Avusturyalılar'ın kaçtığı yolunda haberler gelince bir süre daha oyalandı. Ali Paşa'nın reîsülküttâb ve kethüdâsının etkisi altında kaldığı, Müneccim La'lîzâde Abdülbâki'nin hücum için belirleyeceği eşref saatini beklediği de rivayet edilir. O gün karşılıklı top atışlarıyla geçti, ertesi gün öğleye kadar süren asıl savaş ağır yenilgiyle sonuçlandı. Sağ cenah kumandanı Türk Ahmed Paşa'nın şehâdeti üzerine askeri cesaretlendirmek

isteyen Ali Paşa at üstünde yalın kılıç hücuma geçince bir kurşunla alnından vurularak öldü (16 Şâban 1128 / 5 Ağustos 1716). O sırada yanında kapıkulu süvarilerinden sipah ve silâhdarlarla gedikli zaîmlerden başka kimse kalmamıştı. Fındıklılı Silâhdar Mehmed Ağa yanında kırk elli kadar iç oğlanı, on kadar sakallı ağa ile yeniçeri çadırlarının sonuna kadar at süren Ali Paşa'nın, "Hani ocaklı, hani gedikli?" diye bağırınca, "Kendine yarar asker mi bıraktın, işte şurada üç dört nefer ağa kaldı" cevabını aldığını yazar. Ali Paşa'nın naaşı Defterdar Efendi'nin kiler arabasıyla Belgrad'a götürülerek kale içindeki Kanûnî Sultan Süleyman Camii hazîresine defnedildi. Yirmi üç yıl sonra Belgrad'ın geri alınmasının ardından üzerine türbe yapıldı. Fakat Ali Paşa'nın kemiklerinin yetmiş yıl kadar sonra Belgrad'ı ele geçiren Avusturyalılar tarafından bir zafer nişanesi olarak Viyana'da Hadersdorf ormanına götürüldüğü nakledilir (Hammer, XIII, 313).

Üç buçuk yıl kadar sadrazamlık yapan Ali Paşa, kaybedilen toprakların geri alınması yolundaki faaliyetlerinin ilkinde başarılı olduğu halde ikincisinde yenilgiye uğramış ve yeni meselelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kendisini yakından tanıyan Fındıklılı Silâhdar Mehmed Ağa, Ali Paşa'nın gururunun gençliğinden kaynaklandığını, çevresindekilerden kaptanpaşanın, kethüdâsının ve defterdarın etkisinde kaldığını, onların telkiniyle 1000'den fazla âyanı mal sevdasıyla katlettirdiğini ve mallarına el koydurduğunu, Avusturya seferinin masraflarını bu şekilde karşılamak istediğini belirtir ve onu akıllı, faziletli, âlim, cesur, merhametli, fakat zaman zaman gaddar ve sert mizaçlı biri olarak niteler. Ayrıca daha sarayda Has Oda'da iken sihre meraklı türlü hokkabazlık gösterileri yapan, bununla birlikte yüzü gülmez, kimseyle ahbaplık etmez, hastalıklı bir genç olarak tanındığını bildirir. III. Ahmed'in gözüne de yine bu sihir kabiliyeti sayesinde girdiğini yazar. Diğer kaynaklarda adaletli ve dürüst olduğu, israftan hoşlanmadığı, güzel konuştuğu, çok kitap okuduğu kaydedilen Ali Paşa'nın silâhdarlığı zamanında saray masraflarını kıstığı, yüksek rütbeli tayinlerde sadrazama verilmesi mûtat hediyeleri yasakladığı ifade edilir. Sadrazamlığı döneminde merkezde olumlu icraat ve ıslahatlarda bulunmuştur. Para karşılığı ilmî rütbelerin verilmesini, küçük yaşta müderris tayinlerini yasaklamış, tayinlerde her işin erbabını seçmeye özen göstermiştir. Fermanlar gönderterek Mısır'da Afrikalı kölelerin hadım edilmeleri geleneğini kaldırmıştır. Âdet-i ağnâm vergisini mâlikâne

sisteminden çıkarmış ve mukātaaların mâlikâne şeklinde değil iltizam olarak tevcihi usulünü geri getirmiştir. Muhasebe defterlerini inceleterek yapılan suistimalleri tesbit ettirmiş ve kayıtları yeniletmiştir. Bu arada, öteden beri Dârüssaâde ağalarının nezâretinde olan Haremeyn evkafını Evkaf Muhasebesi adıyla yeniden teşkilâtlandırmıştır. Gedikli zeâmet teşkilâtını ıslah etmiş, devletin gelir gider defterlerini günü gününe tutturmuş, her ayın sonunda aylık defterine geçirterek yıldan yıla muhasebesini yaptırmıştır. Bu sayede vefatından sonra yirmi otuz yıllık hesapların bir günde görülmesinin mümkün olabildiği belirtilir (Tayyarzâde Atâ Bey, II, 99). Kabiliyetli kişileri himaye edip yetişmelerini sağlamaya çalışan Ali Paşa dönemin ilim ve mârifet erbabını çevresine toplamış, bunlardan Defterdar Sarı Mehmed Paşa'ya hazırlattığı Ta'lîmâtnâme'sinde devlet memurlarının uyması gereken kuralları belirlemiştir. Özenle topladığı kitaplarını İstanbul'da Şehzade Camii yanındaki konağının taş odasını kütüphane haline getirerek buraya koydurmuş (bk. ŞEHİD ALİ PAŞA KÜTÜPHANESİ), İstanbul'da Üskübî mahallesinde ve Kuzguncuk'taki yalısında da kütüphaneler teşkil etmiştir. Ülke dışına kitap ihracını yasaklamış, daha önce medrese haline getirilen, fakat yanmış olan Galata Sarayı Mektebi'ni tamir ettirerek tekrar Enderun'a hazırlık mektebi yapmıştır. Şefik Mehmed Efendi'yi ve ardından Râşid Mehmed'i vak'anüvislik görevine getirmiş, Nâbî'nin mektuplarını tezkirecisi Habeşîzâde Abdürrahim Çelebi'ye toplatmıştır. Kendisine sunulan Arapça, Farsça ve Türkçe arz, kaside ve tarihler Edirne'de maiyetinde bulunan Mustafa Sâmi Bey tarafından bir araya getirilmiştir. İnşâsının güzel olduğu belirtilen Ali Paşa'nın bir divançe teşkil edecek kadar şiirlerinin bulunduğu, fakat şiiri pek önemsemediğinden bunları kayıt altına aldırmadığı nakledilir. Ali Paşa doğum yeri olan Sölöz'de bir cami, geri alınmasından sonra Anabolu'da bir cami ve medrese inşa ettirmiştir. İstanbul'da Ayvansaray'da Çınarlıçeşme Mescidi'ni, bu civardaki Ebû Zer-i Gıfârî Mescidi'ni ve tavanı açık makam kabrini de yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 114, s. 122-125, 129; nr. 120, s. 53-54, 285, 288; nr. 125, s. 1, 144; nr. 160, s. 21; TSMA, nr. E 2200, 2208, 8072; Silâhdar, Nusretnâme: Tahlil ve Metin (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, 2001), s. 712, 714-716, 725, 728, 729, 732, 743, 745, 775, 776, 784 vd., 821 vd., 825-836, 838 vd., 840, 846 vd., 856 vd., 864-865; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II-III, 438-439, 689; Râşid, Târih, III, 124, 130, 262 vd., 270-281, 285, 348, 350-353; IV, 5-6, 8-9, 22, 24-26, 34, 40 vd., 47-51, 52-56, 64, 85, 94, 97, 100-101, 111, 126-127, 130, 136 vd., 145-148, 154 vd., 163-164, 169, 170, 175-177, 180-181, 186, 196, 210, 227, 238, 254 vd., 264 vd., 283-285; a.mlf., Fetihnâme-i Cezîre-i Mora, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3655/4; Dilâverzâde Ömer, Zeyl-i Hadîkatü'l-vüzerâ (Hadîkatü'l-vüzerâ içinde), s. 19-24; M. de Bonnac, Mémoire historique sur l'ambassade de France à Constantinople (ed. Ch. Schefer), Paris 1894, tür.yer.; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 113-114; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 72-73, 113; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 24, 32, 82, 135; Hammer, HEO, XIII, 262-314; Zinkeisen, Geschichte, V, 321 vd.; B. Brue, Journal de la campagne que le grand vesir Ali Pacha a faite en 1715 pour la conquète de la Morée (ed. A. Dumont), Paris 1870; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, II, 84-100; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 300-305; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1988, s. 56-59; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, IV, 271-285, 303, 308; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu, İstanbul 2008, s. 185, 186-190, 194; Mehmed Galib, "Ta'lîmât-ı Şehîd Ali Paşa", TOEM, I/3 (1326), s. 137-149; Remzi, "Belgrad'da Damad Ali Paşa Türbesi", a.e., VII/39 (1332), s. 189-192; Abdülkadir Özcan, "Şehid Ali Paşa'ya İzafe Edilen Talimatnâmeye Dair", TED, sy. 12 (1982), s. 191-202; M. Cavid Baysun, "Ali Paşa", İA, I, 328-330; R. Mantran, "ʿ Alī Pas̲h̲a Dāmād", EI^{2} (İng.), I, 395; Nihat Azamat, "La'lîzâde Âbdülbâkī", DİA, XXVII, 90-91.

Abdülkadir Özcan

ŞEHİD ALİ PAŞA KÜTÜPHANESİ

İstanbul'da XVIII. yüzyıl başlarında kurulan kütüphane.

Devlet adamlarıyla sanat erbabını himaye etmesi ve zengin kitap koleksiyonu ile tanınan Şehid Ali Paşa (ö. 1128/1716) tarafından İstanbul Şehzadebaşı'nda kurulmuştur. İstanbul'dan dışarıya kitap ihracını yasaklaması (Râşid, IV, 238) onun kitaba karşı olan ilgisini açıkça göstermektedir.

Şehid Ali Paşa'nın Rebîülâhir 1128 (Nisan 1716) tarihli vakfiyesinde bu kütüphaneden söz edilmekte ve bir yerde, daha önce yaptığı vakfa ve Üskübî mahallesinde kurduğu kütüphaneye atıfta bulunulmaktadır (İstanbul Şer'iyye Sicilleri, Rumeli Sadâreti, nr. 189, vr. 48b). Vakfiyede kütüphanenin bir taraftan Sultan Süleyman vakfının su kemeri ve iki taraftan Şehzade Camii imaret ve tabhânesi duvarı, bir taraftan da ana yol ile çevrildiği kaydedilmektedir. Kitâbesinden anlaşıldığına göre binanın yapımı 1127'de (1715) tamamlanmış, Ali Paşa kitaplarının bir bölümünü buraya vakfederek katalogunu hazırlatmış ve kütüphane Mart 1716 tarihinde faaliyete geçmiştir.

Şehid Ali Paşa'nın 15 akçe yevmiyeli bir hâfız-ı kütüble 6 akçe yevmiyeli bir kütüphane nâzırı tayin ettiği bilinmekte ve bunların yetersiz olduğu görülmektedir. Ancak vakfiyede ihtiyaç duyulduğunda yeni kadrolar ihdas edilebileceği belirtilmiş, 1135 (1723) yılına ait muhasebe raporunda kütüphanede yeni personel görevlendirildiği kaydedilmiştir. Bu tarihte iki hâfız-ı kütüb, bir mücellit, bir ferrâş ve bir kapıcı görev yapmaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Dosyası, nr. 1). Daha sonraki bir muhasebe raporunda ise kütüphane kadrosundan ciltçinin çıkarıldığı görülmektedir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Dosyası, nr. 2). Ardından kütüphanedeki hâfız-ı kütüb sayısı üçe çıkarılmıştır (BA, Cevdet-Maarif, nr. 3519; Ruûs, nr. 89, s. 112, 224). Vakfiyede hâfız-ı kütüblerle kütüphane nâzırlarının yapması gereken işler, kütüphanenin açılış kapanış saatleriyle açık olduğu günler ve kitapların sayımıyla ilgili esaslar belirtilmemiş, sadece kitaplardan kütüphane içinde yararlanılması şart koşulmuştur. Ali

Paşa muhtemelen ileriki bir tarihte kütüphane koleksiyonlarını birleştirmeyi ve kütüphaneyi o zaman teşkilâtlandırmayı düşünmüş, ancak kütüphanenin açılışından kısa bir süre sonra şehid olması bu amacına ulaşmasını engellemiştir.

Kaynaklarda ve bazı araştırmalarda Şehid Ali Paşa'nın İstanbul'da sadece bir kütüphane kurduğundan bahsedilmekteyse de şimdiye kadar kullanılmayan iki vakfiyesi (bk. bibl.) incelendiğinde bu konudaki bilgilerin tashih edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Safer 1127 (Şubat 1715) tarihli vakfiyesinden anlaşıldığına göre Ali Paşa ilk kütüphanesini İstanbul'da Vefa Üskübî mahallesindeki konağında kurmuştur. Üç katlı olan bu kütüphaneye koydurduğu çeşitli bilim dallarına ait kitapların bir katalogunu hazırlatmış (VGMA, nr. 628, s. 640), 10 akçe yevmiyeli bir hâfız-ı kütüb ile 5 akçe yevmiyeli bir nâzır-ı kütüb görevlendirmiş ve (VGMA, nr. 628, s. 645) kitapların kütüphane dışına çıkarılmasına izin verilmeyeceğini şart koşmuştur. Üsküdar Kuzguncuk'ta İstavroz semtindeki yalısının bir odasında oluşturduğu ikinci kütüphane için de 6 akçe yevmiyeli bir hâfız-ı kütüble 4 akçe yevmiyeli bir nâzır tayin etmiştir. "Talebe-i ulûmdan müstahik olanlar" kitapları burada okuyup yazacaklar ve Şehid Ali Paşa'nın ruhuna dua edeceklerdir (VGMA, nr. 628, s. 644). Öyle anlaşılıyor ki Şehid Ali Paşa'nın Kuzguncuk'ta ve Üskübî mahallesinde kurduğu kütüphaneler özel mekânlarda bulunduğundan pek tanınmadığı gibi Ali Paşa'nın mallarının müsâderesiyle ortadan kalkmış, ancak halka açık olan Şehzadebaşı'ndaki kütüphane varlığını sürdürmüştür.

Ali Paşa'nın şehâdetinden hemen sonra mallarının sayımı yapılmış (Râşid, IV, 284) ve Ordu-yı Hümâyun kadısı Sun'ullah Efendi'ye Muharrem 1129 (Aralık 1716) tarihinde yazılan hatt-ı hümâyunla paşanın vakfedilmiş mallarının ayrılıp diğerlerinin bildirilmesi istenmiştir. Kısa zamanda yapılan sayımla (BA, İbnülemin-Muharrerât-ı Husûsiyye, nr. 98) Ali Paşa'nın vakfettiği malları dışında kalan serveti müsâdere edilmiştir. Ancak kitap koleksiyonunun müsâderesi pek kolay olmamış, ŞeyhüIislâm Ebûishak İsmâil Efendi'den "felsefe ve nücum ve yalanlarla dolu şiir ve tarih kitaplarının vakfının câiz olamayacağına" dair fetva almak gerekmiştir. Bu fetvanın Ali Paşa'nın kitaplarının müsâderesine hukukî bir destek sağlamak amacıyla verildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu fetvadan hareketle XVIII. yüzyılda Osmanlılar'da hâkim olan zihniyet hakkında ileri sürülen fikirler

(meselâ bk. Adıvar, s. 139) temelsizdir (Erünsal, s. 74-77). Hatt-ı hümâyunlardaki bazı ifadeler Ali Paşa'nın bütün kitaplarını sağlığında vakfettiğine dair ipuçları vermektedir. Nitekim fetva metninde yer alan, "Zeyd 'mâlik olduğum kütüb ilme vakfolsun' deyip ba'dehû teslim ile'l-mütevellî edip tescil ettirdikten sonra fevt olsa" şeklindeki farazî şart ve hatt-ı hümâyundaki "henüz vakfeylemek üzere haber verdikleri üç ciltte mestûr kitapları" ibaresi Ali Paşa'nın ölümünden önce bütün kitaplarını vakfettiğini düşündürmektedir. Bununla birlikte Ali Paşa'nın şehâdetinden sonra bulunmasında güçlük çekilen vakfiyesinin bugün elde mevcut kopyaları kitapların vakıf işleminin yapıldığını ortaya koymaktadır.

Bu konudaki hatt-ı hümâyunlarla vakfiyelerin incelenmesi Ali Paşa'nın sağlığında Şehzadebaşı'ndaki kütüphanesine koyamadığı, fakat vakfetmiş olduğu değerli kitaplarının saray kütüphanesine kazandırılabilmesi için vakıfla ilgili hukukî bir kaideden yararlanılmaya çalışıldığını

göstermektedir. Aslında bu hukukî kaide pek sağlam görünmemektedir. Şeyhülislâm İsmâil Efendi her ne kadar, "Ol makūle kütübün vakfı müteâref değildir" demekteyse de vakıfla ilgili görüşler arasında kitap vakfının örfen câiz olduğu belirtilmekte ve kitaplar arasında bir ayırım yapılmamaktadır. Netice olarak Şehid Ali Paşa'nın ölümünden önce kitaplarını üç kütüphaneye vakfettiğini, ancak vefatının ardından konak ve yalısındaki kütüphanelerde mevcut kitapların önemli bir kısmının müsâdere edildiği anlaşılmaktadır.

Şehid Ali Paşa'nın adını taşıyan kütüphane binası Şehzadebaşı'nda olup günümüzde Vefa Lisesi'nin bahçesi içinde Vefa Vakfı, Vefalılar Derneği binası olarak kullanılmaktadır. Şehid Ali Paşa Kütüphanesi diğer kütüphanelerden farklı bir mimariye sahiptir. Hassa başmimarı Kayserili Mehmed Ağa tarafından yapılan bina bodrum, zemin ve iç içe iki odası bulunan üst kattan oluşur. Kütüphanenin batı cephesinde yuvarlak kemerli, zemini doldurulmuş bir çeşme ile merdiven altında bir mihrap nişinin yer aldığı namazgâhı bulunmaktadır. Biri giriş kapısında, diğeri içeride olmak üzere iki kitâbesi vardır (bk. KÜTÜPHANE [Mimari]). 1895 depreminde bina hasar görmüşse de onarılmıştır. 1909'da açık olan vakıf kütüphaneleri listesinde Şehid Ali Paşa Kütüphanesi'nin isminin yer almaması (BA, MF. KTV, nr. 4/120) muhtemelen bir süre kapalı kaldığını göstermektedir.

1933’te Süleymaniye Kütüphanesi’ne nakledilen Şehid Ali Paşa Kütüphanesi’nde (Dener, s. 53) 2843 yazma, altmış basma eser mevcut olup zengin koleksiyonun bir kısmını ihtiva etmektedir. Devr-i Hamîdî defterleri arasında katalogu basılmamış olan kitapların yazma katalogu vardır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2876, 2878).

BİBLİYOGRAFYA

Şehid Ali Paşa’nın İstanbul’da Üskübî mahallesindeki konağında ve Kuzguncuk yanındaki İstavroz semtinde yalısında kurduğu kütüphanenin 1127 tarihli vakfiyesi: VGMA, nr. 628, s. 639-646; İstanbul Şer‘iyye Sicilleri, Rumeli Sadâreti, nr. 188, s. 128-132; Şehid Ali Paşa’nın İstanbul’da Vefa’da kurduğu kütüphanenin 1128 tarihli vakfiyesi: İstanbul Şer‘iyye Sicilleri, Rumeli Sadâreti, nr. 189, vr. 47a-50b; Râşid, Târih, IV, 238, 284; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 332; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Matbaacılığı, İstanbul 1939, s. 39; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 139; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 52-53; Özer Soysal, Cumhuriyet Öncesi Dönem Türk Kütüphaneciliği (doçentlik tezi, 1978), AÜ DTCF, s. 28; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 86-87; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 70-77, 171, 173, 178, 196, 203, 274; Ayşen Alpdoğan, “Şehit Ali Paşa Kütüphanesi”, Türkiyemiz, sy. 35, Ankara 1981, s. 2; Ahmet Küçükkalfa, “Şehit Ali Paşa Kütüphanesi”, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XXXII/3, Ankara 1984, s. 132-143; Esra Güzel Erdoğan, “Şehit Ali Paşa Kütüphanesi”, DBİst.A, VII, 146-147.

İsmail E. Erünsal

ŞEHÎD-i BELHÎ

(شهيد بلخى)

Ebü'l-Hasen Şehîd b. Hüseyn Cehûzânekî-yi Belhî (ö. 315/927)

İranlı şair ve filozof.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Babası Belh köylerinden Cehûzânekli olup kendisi Belh'te doğdu. Şiirlerinde övdüğü kişiler arasında Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Ahmed (914-943) ve onun veziri, meşhur İslâm coğrafyacısı Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî'nin adları geçer. III. (IX.) yüzyılın sonlarına doğru bir ara Çagāniyân'a Emîr Ebû Ali Muhtâc b. Ahmed'in yanına gitti. Hemşehrileri edip, filozof ve coğrafya bilgini Ebû Zeyd el-Belhî ve Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Kāsım el-Kâ'bî el-Belhî ile dost olduğu, hekim ve filozof Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî ile aralarında mektupla münazara yaptıkları ve birbirlerine reddiye yazdıkları bilinmektedir. Uzun bir ömür sürdüğü kaydedilen Şehîd-i Belhî Safedî'ye göre 315'te (927) vefat etti. Safedî onun iki arkadaşıyla yakın bir zaman içinde öldüklerini, Kâ'bî'nin kendisinden bir süre sonra (319/931), Ebû Zeyd el-Belhî'nin de Kâ'bî'nin ardından (322/934) vefat ettiğini belirtir (el-Vâfî, XVI, 197). Zebîhullah Safâ 325 (937) yılında öldüğüne dair bir rivayet nakleder (Edebiyyât, I, 391). Rûdekî, Belhî'nin ölümü üzerine bir mersiye yazmıştır.

Farsça, Arapça ve bu iki dille karışık şiirler söyleyen, Fars edebiyatında ilk defa mülemma şiir yazan Şehîd-i Belhî, Rûdekî ile aynı değerde görülür. V. (XI.) yüzyıl şairlerinden Menûçihrî-i Dâmegānî, Rûdekî ile Şehîd-i Belhî'yi şair ve filozofların üstadı diye niteler. Ferruhî-i Sistânî bir şiirinde kendisinin de Rûdekî ve Şehîd-i Belhî gibi bir şair olduğunu vurgular. Şehîd-i Belhî şairliğinin yanı sıra kelâm ve felsefe alanındaki bilgisiyle de tanınmıştır. IV. (X.) yüzyıl filozoflarından Ebû Süleyman es-Sicistânî, Tafḍîlü leẕẕâti'n-nefs elletî hiye leẕẕâtin bi'l-ḥaḳīḳat ʿalâ leẕẕâti'l-beden adlı eseri Şehîd-i Belhî'ye nisbet eder ve bu eserde ruhanî lezzetlerin cismanî lezzetlerden daha üstün ve kalıcı olduğunu ifade eden cümlelerden

alıntı yapar (Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme, s. 306-307). Râzî'nin lezzet konusunda Belhî'ye bir reddiye yazdığı bilindiğine göre (İbn Ebû Usaybia, s. 425; Mahmûd Necmâbâdî, s. 328), bu eserde onun görüşlerine aykırı fikirleri savunmuş olmalıdır. Şehîd-i Belhî'nin ayrıca iyi bir hattat ve müstensih olduğu belirtilmekte, Ferrûhî onun hat sanatında üstat olduğunu bir beytinde ifade etmektedir. Nitekim Yâkūt el-Hamevî de Belhî'yi "mütekellim" sıfatı yanında "verrâk" şeklinde de nitelemiştir.

Jan Rypka, Şehîd-i Belhî'nin Farsça'da rubâî sahasında ilk olgun örnekleri veren şairler arasında bulunduğunu söylerken şair Sîrûs-i Şemîsâ, yapı ve anlam olgunluğu bakımından ilk Farsça gazelin onun tarafından yazıldığını ileri sürer. Şehîd-i Belhî'nin tezkire ve sözlüklerde altı beyti Arapça, diğerleri Farsça olmak üzere 100 beyit civarında şiiri günümüze ulaşmıştır. Bunlardan anlaşıldığı üzere rubâî, kaside, gazel ve kıta dışında halen beş beyti mevcut bir mesnevisi vardır. Bu şiirler Fransızca çevirileriyle birlikte yayımlanmıştır (Gilbert Lazard, Les premiers poètes persans (IXe-Xe siècle): Fragments rassemblés, édités et traduits, I-II, Tahran-Paris 1964, I, 20-21, 62-69; II, 23-39).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Süleyman es-Sicistânî, Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Tahran 1974, s. 306-307; Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), Tahran 1362 hş., s. 63, 83, 107, 108, ayrıca bk. neşredenin notu, s. 134-139; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 68, 80; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 225; Avfî, Lübâb, II, 3-5; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 416, 425, 426; Safedî, el-Vâfî, VI, 413; XVI, 197-198; Şiblî Nuʿmânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1368 hş., I, 19, 24, 25, 42; Safâ, Edebiyyât, I, 389-393; M. Caʿfer Mahcûb, Sebk-i Ḫorâsânî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1345 hş., s. 30-31; Sîrûs-i Şemîsâ, Seyr-i Ġazel der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1362 hş., s. 42-43; Bedîüzzaman Fürûzânfer, Süḫan ü Süḫanverân, Tahran 1369 hş., s. 16-18; Storey, Persian Literature, V, 196-198; J. Rypka v.dğr., Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Keyhüsrev-i Kişâverzî - Vîrâster Behmen-i Hamîdî), Tahran 1370 hş., s. 170; Mahmûd

Necmâbâdî, Müʾellefât ve Muṣannefât-ı Ebû Bekr Muḥammed b. Zekeriyyâ-i Râzî, Tahran 1371 hş., s. 115, 236, 328; Bruzger, “Şehîd-i Belhî”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1378 hş., III, 597-598; F. C. de Blois, “S̲h̲ahīd”, EI² (İng.), IX, 208-209; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), IX, 12897.

Nuri Şimşekler

ŞEHÎD-i EVVEL

(الشهيد الأول)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Cemâliddîn Mekkî b. Muhammed b. Hâmid el-Muttalibî el-Cizzînî el-Âmilî (ö. 786/1384)

Usûliyye akımının öncülerinden ve Cebeliâmil ekolünün kurucusu Şiî âlimi.

734 (1333-34) yılında, Memlükler döneminde Şiî nüfusun yoğun olarak yaşadığı Lübnan'ın Cebeliâmil bölgesinde (bugün Cenûb vilâyetinde) bulunan Cizzîn köyünde doğdu. Soyu baba tarafından Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in amcası Muttalib'e, anne tarafından ensardan Sa'd b. Muâz'a dayanır. Bazı aşırı Şiî görüşleri benimsediği iddiasıyla yargılanıp haksız yere idam edildiği gerekçesiyle Şîa kaynaklarında "Şehîd" (Şehîd-i Evvel) lakabıyla anılır. Babasından ve aynı zamanda kayınpederi olan büyük amcası Esedüddin es-Sâiğ'den dinî ve aklî ilimlerde eğitim aldıktan sonra 750'de (1349) Hille'ye gitti. Özellikle Bağdat'ın Moğol işgaline uğramasının ardından İmâmiyye Şîası'nın önemli bir ilim merkezi haline gelen bu şehirde kaldığı süre içerisinde Kerbelâ'ya da uğrayan Şehîd-i Evvel, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin oğlu Fahrülmuhakkıkîn ile yeğenleri Amîdüddin ve Ziyâeddin el-A'recî el-Hüseynî kardeşlerden ders aldı. Ayrıca çoğu Hillî'nin öğrencisi olan Tâceddin İbn Muayye el-Hasenî, Alâeddin İbn Zühre el-Hüseynî, İbn Nemâ el-Hillî, Radıyyüddin Ali b. Tırâz el-Metârâbâdî gibi Şiî âlimlerinden fıkıh, hadis, kelâm ve tefsir icâzeti aldı. 754'te (1353) hacca gitti. 757 (1356) yılı sonlarına kadar kaldığı Hille'de eğitimine devam ederken ders vermeye başladı. Daha sonra Bağdat'a geçerek yaklaşık iki yıl boyunca Bağdat medreselerinde birçok Sünnî âliminden ders okudu. Yirmi beş yaşlarında geniş bir ilmî birikimle memleketine döndü; Cebeliâmil bölgesinin ilk fıkıh medresesi diye bilinen Cizzîn Medresesi'ni kurdu ve öğrenci yetiştirmeye başladı. Bu arada Dımaşk'taki Sünnî ilim çevreleriyle irtibatını sürdürdü; Ebü'l-Meâlî İbnü'l-Lebbân'dan kıraat öğrendi ve aralarında İbnü'l-Cezerî'nin de bulunduğu kıraat çevrelerine yakın oldu. Öğrencilerine verdiği icâzetnâmelerde içlerinde Şemseddin el-Kirmânî, Kutbüddin er-Râzî, Burhâneddin İbn

Cemâa, İzzeddin İbn Cemâa gibi isimlerin de bulunduğu kırk Sünnî âliminden yararlandığını, kendilerinden başta Sünnî hadis kaynakları olmak üzere dinî ve aklî ilimlere dair birçok eserin rivayet yetkisini aldığını kaydeder (Meclisî, CIV, 190-191, 195; Şehîd-i Evvel'in hocaları, okuduğu ve okuttuğu kitaplar hakkındaki icâzetnâme kayıtları için bk. a.g.e., CIV, 140-141, 177-178, 181-201; CIX, 55-56, 70-72, 106). Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî, Ebû Tâlib Ahmed b. Kāsım b. Zühre, Hasan b. Eyyûb İbn Necmeddin el-Etrâvî, Cemâleddin Ahmed İbnü'n-Neccâr, Şemseddin Muhammed İbn Abdülâlî, Ebü'l-Hasan Zeynüddin Ali b. Hâzin el-Hâirî ve Muhammed b. Tâceddin İbn Necde'nin yanı sıra "Sittü'l-meşâyih" lakabıyla tanınan kızı Ümmü'l-Hasan Fâtıma, oğulları Radıyyüddin Ebû Tâlib Muhammed, Ebü'l-Kāsım Ziyâeddin Ali, Ebû Mansûr Cemâleddin Hasan ve Ümmü Ali diye bilinen hanımı da meşhur öğrencileri arasında yer alır.

Şiî kaynaklarına göre Şehîd-i Evvel, Dımaşk'ta takıyye yaparak kendini bir Sünnî diye tanıttı, öğrencilerine Sünnî ilim geleneğine göre ders verdi, Şiî âlimlerinin eserlerini ise geceleyin gizlice okuttu (Abdullah Efendi el-İsfahânî, s. 80; Hânsârî, VII, 11). Bazı çağdaş araştırmalarda bu tavrın Şehîd-i Evvel'e özgü olmadığı, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'den sonraki Usûliyye ekolü mensubu Şiî âlimlerinin XVII. yüzyıla kadar genellikle kendilerini bir Şâfiî fakihi gibi tanıttıkları ileri sürülmekle birlikte (Stewart, s. 61-109, ayrıca bk. 102-105) Şehîd-i Evvel'in Sünnî âlimlerine ve özellikle Şâfiîler'e yakınlığı takıyye değil doğal bir ilişki ya da müslümanların birliğini korumayı hedefleyen bir davranış biçiminde de görülebilir (Winter, III [1999], s. 158, 165-167, 181-182; Şahîd-i Sânî, Muhammed Mehdî el-Âsafî'nin takdimi, I, 110). Nitekim yargılanması esnasında ve muhtemelen bu davayla ilişkili olarak kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'ye yazdığı bir mektupta kendini Şâfiî diye tanıtmış olmakla birlikte İbnü'l-Cezerî onun bir Şiî müctehid ve Şîa'nın lideri olduğunu açıkça belirtir (Ġāyetü'n-Nihâye, II, 265). Bu tesbitin Şehîd-i Evvel'in sağlığında Dımaşk'taki Sünnî çevrelerin genel kanaatini yansıttığı düşünülebilir. Dımaşk'taki münasebetleri bir yana onun Cizzîn'de yürüttüğü eğitim, fetva verme, humus toplama gibi faaliyetlerinden Sünnî ulemânın haberdar olmaması uzak bir ihtimaldir. Şehîd-i Evvel'in başlattığı bu faaliyetler sayesinde Cizzîn köyü kısa zamanda gelişip İmâmiyye Şîası'nın Hille'den sonra en önemli ilim merkezi haline geldi. Ardından Cebeliâmil bölgesinde

Sayda'ya bağlı Aynâs, Kerek, Meys, Cübâ' ve Meşgara'da yeni Şiî medreseleri kuruldu, tekrar humus toplandı ve Memlükler döneminde iyice zayıflayan Şiî ilim geleneği ve Şiî ulemâsının nüfuzu canlandı (Şehîd-i Sânî, Muhammed Mehdî el-Âsafî'nin takdimi, I, 97-98; Ca'fer el-Muhâcir, s. 118-135, 150-241; Mustafa Mahmûd Sübeytî, s. 153-158). 25 Cemâziyelevvel 764 (12 Mart 1363) tarihinde Dımaşk nâib-i saltanası Seyfeddin Kuştemür tarafından yayımlanan ve Sayda çevresindeki aşırı Şiî grupların yanı sıra İmâmiyye Şîası'nı da hedef alan fermanda (Kalkaşendî, XIII, 14-21) bölge güvenliğini tehdit edici gelişmeler arasında Cizzîn merkezli bu yeni oluşuma da imada bulunulduğu anlaşılmaktadır (Ca'fer el-Muhâcir, s. 135-140; Vermeulen, IV [1973], s. 169-175).

Yaşadığı dönemde Şehîd-i Evvel'in şöhreti Cebeliâmil ve Dımaşk'la sınırlı değildi. Horasan'ın Beyhak bölgesinde hüküm süren Şiî Serbedârîler hânedanının son hükümdarı olan ve aşırı Bâtınî eğilimlere sahip seleflerinden farklı şekilde hâkim olduğu topraklarda İmâmiyye Şîası'nı güçlendirmek isteyen Hâce Ali b. Müeyyed'le iyi ilişkiler kurduğu ve birbirlerine mektup yazdıkları bilinmektedir. Hâce Ali bu faaliyetlere önderlik etmesi için 782'de (1380) onu Sebzevâr'a davet etti. Şehîd-i Evvel bu davete olumlu karşılık vermediyse de İmâmî-Ca'ferî fıkhının öğretimi ve uygulanmasında esas alınmak üzere el-Lümʿatü'd-Dımaşḳıyye adlı eserini gizlice yazarak kendisini davet için Dımaşk'a gelen elçi Şemseddin el-Âvî ile gönderdi (Şehîd-i Sânî, I, 181; Abdullah Efendi el-İsfahânî, s. 77). Belki de Safevîler'den çok önce Şiî ulemâsının otoritesine dayanan bir İmâmî-Şiî devletinin oluşumunu hedefleyen bu ittifak süreci, Timur'un Sebzevâr'ı işgali (783/1381) ve bundan üç yıl sonra Şehîd-i Evvel'in Dımaşk'ta idam edilmesiyle sona erdi (Arjomand, s. 69-71).

Burcî Memlükleri'nin ilk sultanı el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'un iktidara gelişinden kısa bir süre sonra, Dımaşk'ta Seyfeddin Baytemür'ün nâib-i saltanat görevinde bulunduğu 785 (1383) yılı ortalarında tutuklanan Şehîd-i Evvel bir yıla yakın Dımaşk Kalesi'nde hapsedildi ve ardından 9 Cemâziyelevvel 786'da (29 Haziran 1384) yargılanıp idam edildi. Sünnî ve Şiî kaynaklarında birtakım farklılıklarla ve ayrıntılı biçimde anlatılan hapis ve yargılama süreciyle ilgili bazı belirsizlikler vardır (İbnü'l-Cezerî, II, 265; İbn Kādî Şühbe, I, 134-135; Hür el-Âmilî, I, 182; Meclisî, CIV, 184-186;

İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 146-148). Tutuklama sebebinin çok açık olmasa da humus toplayıcılığıyla ilgili bir şikâyet olduğu

anlaşılmaktadır (Ca‘fer el-Muhâcir, s. 133). Ayrıca Râfızî fırkalarına ait birtakım aşırı görüş ve düşünceleri benimsemekle suçlanan Şehîd-i Evvel, Dımaşk nâib-i saltanası Baytemür'ün başkanlık ettiği ve Dımaşk'taki dört mezhep kadısının yanı sıra dört mezhebin önde gelen fakihlerinin de hazır bulunduğu mahkemede yargılanır. Hanefîler'le bazı Şafiîler'in karşı görüş açıklamalarına rağmen zındıklığının sabit olduğuna hükmedilir ve Mâlikî kadısı Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed es-Sanhâcî eş-Şâzelî'nin verdiği idam kararı infaz edilir. Şiî kaynaklarında ayrıca ağır işkencelere uğradığı da nakledilmektedir. Şehîd-i Evvel'in başta inkâr ettiği suçu ikrar ederek tövbe etmeye ikna edilmesi ve kararın zındıklara karşı çok sert görüşlere sahip olduğu bilinen Mâlikî kadısına havale edilmesi davanın siyasal ve toplumsal baskı altında yürültüldüğü yorumlarına yol açmıştır (Abdullah Efendi el-İsfahânî, s. 80; Şehîd-i Sânî, Muhammed Mehdî el-Âsafî'nin takdimi, I, 118-124; Winter, III [1999], s. 171-180). Nitekim kendi bölgesinde yürüttüğü faaliyetlerin yanı sıra muhtemelen Serbedârî hükümdarıyla ilişkileri yüzünden Şehîd-i Evvel, sürekli Haçlılar'ın tehdidi altında bulunan ve onlarla ittifak yaptıkları gerekçesiyle Trablus (Tripoli) çevresindeki Nusayrîler'e baskı uygulayan siyasî istikrardan mahrum Memlük yönetimi açısından ciddi bir tehdit haline gelmiş olmalıdır (Ca‘fer el-Muhâcir, s. 118-140). Her ikisi de Mısırlı olan ve Memlük yöneticilerine yakın bulunan Makrîzî ile İbn Hacer el-Askalânî'nin Şehîd-i Evvel'in hulûl inancını benimseyen ve bazı haramları helâl sayan Nusayrîler'den sayıldığı için idam edildiğine dair değerlendirmeleri bu açıdan dikkat çekicidir (Sülûk, VIII, 510; İnbâʾü'l-ġumr, I, 311; II, 181). Buna karşılık İbnü'l-Cezerî ile dönemin Dımaşk müftüsü İbn Kādî Şühbe'nin Şehîd-i Evvel hakkındaki değerlendirmeleri daha olumlu ve yargılama süreciyle ilgili anlatımları daha ihtiyatlıdır (Ġāyetü'n-Nihâye, II, 265; Târîḫ, I, 134-135). Bazı Şiî kaynaklarında ve çağdaş araştırmalarda yargılama ve idam sürecinde Dımaşk Başkadısı Burhâneddin İbn Cemâa'nın Şehîd-i Evvel'e yönelik kişisel kıskançlık ve düşmanlık duygusunun da etkili olduğu ileri sürülür (Abdullah Efendi el-İsfahânî, s. 80-81; Hânsârî, VII, 14; Şehîd-i Sânî, Muhammed Mehdî el-Âsafî'nin takdimi, I, 120-122). Öte yandan suçlama ve idam gerekçesini açıkça belirtmeyen Şiî kaynaklarında yer alan, Şehîd-i Evvel'in bu suçlamaları takıyye gereği inkâr ettiği ve suçun sabit

olmaması için tövbe etmekten kaçındığı şeklindeki değerlendirmeler arasında çelişki görünmektedir (Winter, III [1999], s. 176-177).

Cizzîn merkezli yoğun bir faaliyet yürüterek Cebeliâmil bölgesinde İmâmiyye Şîası’nın bilimsel, kültürel ve toplumsal açıdan gelişmesini sağlayan Şehîd-i Evvel, Ca‘ferî fıkıh tarihi açısından dönüm noktası sayılan fakihlerdendir. Usûlî düşüncenin şekillendiği Hille ekolünün bütün birikimini İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin öğrencileri vasıtasıyla bu bölgeye taşımakla kalmamış, aynı zamanda Muhakkık el-Hillî ve İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin ardından Usûlî düşünceyi geliştirmiş ve ictihad hareketini devam ettirmiştir. Başta el-Ḳavâʿid ve’l-fevâʾid olmak üzere onun kitapları Ca‘ferî fıkıh yazımında yeni bir dönem başlatmış, öğrencileriyle birlikte bu eserler fıkhî faaliyetlerin merkezine yerleşmiştir. Bu devirden itibaren artık Cebeliâmil ya da Şehîd-i Evvel ekolünden söz etmek mümkündür (Tabātabā’ī, s. 48-49; Uyar, s. 93, 119, 313; el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, I, 50). Nitekim Şehîd-i Evvel, Muhakkık el-Hillî’nin ardından Ca‘ferî fıkhının en büyük otoritelerinden biri ve Ca‘ferî fıkıh tarihinde müteahhirîn ya da müteahhirü’l-müteahhirîn döneminin başlangıcı sayılır (Hânsârî, VII, 3-4; Hasan Sadr, s. 366; Tabātabā’ī, s. 23-24). Gaybet devrinde birtakım dinî ve siyasî yetkileri gāib imam adına fakihin kullanabileceği konusunda Hille ekolü çizgisindeki görüşleri, velâyet-i fakīh teorisinin temelini teşkil eden niyâbet anlayışının gelişiminde etkili olmuştur (Arjomand, s. 71; Sachedina, s. 17, 187-190, 206; Ca‘fer el-Muhâcir, s. 128-131). Hillîler gibi o da Sünnî fıkhından ve özellikle Şâfiî mezhebinden yoğun biçimde faydalanmış ve bu sebeple Muhammed b. Ali el-Esterâbâdî, Hür el-Âmilî gibi Ahbâriyye ekolü mensubu Şiî âlimlerinin eleştirilerine mâruz kalmış olmakla birlikte (Emelü’l-âmil, I, 89; Kohlberg, bl. XVII, s. 134; Stewart, s. 194) aynı zamanda Sünnî etkisini azaltarak özgün bir İmâmî-Ca‘ferî fıkhının teşekkülüne katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır (Tabātabā’ī, s. 49; Uyar, s. 94; krş. Stewart, s. 247).

Eserleri. Şehîd-i Evvel’in çoğunluğu fıkıh alanında otuzu aşkın Arapça eseri vardır. Hareketli yaşantısı sebebiyle önemli bir kısmını tamamlayamadığı anlaşılan bu eserler Ca‘ferî fıkıh literatürünün gelişiminde önemli etkiye sahiptir. A) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. el-Lümʿatü’d-Dımaşḳıyye. Ca‘ferî fıkhına dair muhtasar bir metin olup Şehîd-i Evvel’in en meşhur eseri ve bütün fıkıh konularını kapsayan özgün tek

fıkıh kitabıdır. Müellifin bu eseri 785 (1383) yılında hapiste iken yedi günde yazdığına dair bir rivayet bulunmakla birlikte (Hür el-Âmilî, I, 183) Şehîd-i Sânî'nin verdiği bilgiye göre 782'de (1380) Serbedârî Hükümdarı Hâce Ali b. Müeyyed için yedi günde kaleme alınmıştır (Şehîd-i Sânî, I, 181-182). Öğrencilerinden Ali b. Hâzin el-Hâirî'ye 784 (1382) yılında verdiği icâzetnâmede okuttuğu kitaplar arasında bu eserin adının geçmesi (Meclisî, CIV, 187, 192; Abdullah Efendi el-İsfahânî, s. 78) ikinci rivayeti destekler mahiyettedir. Kitapta Muhakkık el-Hillî'nin el-Muḫtaṣarü'n-nâfiʿi esas alınmakla birlikte özellikle fıkıh terimlerinin daha titiz kullanılması bakımından onu aştığı kabul edilen eser, sistematik açıdan mükemmel olduğu kadar dil ve anlatım itibariyle de yazarın özgün edebî üslûbunu yansıtır (Şehîd-i Sânî, Muhammed Mehdî el-Âsafî'nin takdimi, I, 87-88). X. (XVI.) yüzyıldan itibaren Usûliyye akımı mensupları tarafından büyük ilgi gören eser üzerine yirmiye yakın şerh yazılmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XIII, 292; XIV, 47-50; Tabātabā'ī, s. 77-78). Bunların en meşhuru ve muhtemelen ilki Şehîd-i Sânî'nin (ö. 966/1559 [?]) er-Ravżatü'l-behiyye adlı eseridir. Telif edildiği tarihten bugüne kadar Şiî medreselerinde ders kitabı olarak okutulan bu şerh üzerine de yetmişe yakın hâşiye yazılmış (Âgā Büzürg-i Tahrânî, VI, 90-103; XIII, 292; Mallat, s. 40) ve el-Lümʿatü'd-Dımaşḳıyye muhtemelen bu şerh sayesinde meşhur olmuştur. Farklı kişilerce tamamen ya da kısmen nazma çekilen eserin (Âgā Büzürg-i Tahrânî, III, 462; VIII, 139; XXIV, 92; XXVI, 295; Tabātabā'ī, s. 77) farklı neşirleri (nşr. M. Takī Mirvârîd - Eşref Ali Mirvârîd, Beyrut 1410/1990; nşr. Ali el-Kûrânî, Kum 1411) ve Farsça tercümeleri (trc. Ali Rızâ Feyz - Ali Mühezzeb, Terceme-i Kitâb-i Lümʿa: Devreh-i Fıḳh-i İmâmiyye, 3. bs., Tahran 1369/1990; trc. Saîd Mansûrî Ârânî, Mütûn-i Fıḳh: Terceme ve şerḥ-i Lümʿa, baskı yeri yok, 1374; trc. Ali el-Hüseynî, Terceme ve Tebyîn-i Lümʿa-i Dımaşḳıyye, Kum 1385) bulunmaktadır. 2. Ġāyetü'l-murâd fî şerḥi nüketi'l-İrşâd. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin İrşâdü'l-eẕhân adlı fıkıh kitabına yazılmış ilk şerhlerden biri olup Şehîd-i Evvel'in Hille'de öğrencilik yıllarında kaleme aldığı ta'lik türü bir çalışmadır ve müellifin el-Lümʿatü'd-Dımaşḳıyye dışında tamamlanmış tek fıkıh kitabıdır (Ġāyetü'l-murâd, neşredenin girişi, I, 263-264). 3. Ḥâşiyetü'l-Ḳavâʿid

(Şerḥu Ḳavâʿidi'l-aḥkâm). İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin eserini öğrencilik yıllarında okurken ve kendisi okuturken yazdığı hâşiyeler, başta öğrencisi Ahmed İbnü'n-Neccâr olmak üzere pek çok Şiî âlimi tarafından kendi

eserlerinde nakledilmiş, ancak çoğu zaman öğrencisinin en-Neccâriyye adlı hâşiyesiyle karıştırılmıştır (a.g.e., I, 127-138). 4. el-Ḳavâʿid ve'l-fevâʾid. Müellifin bizzat ifade ettiği gibi Ca'ferî fıkhında kavâid literatürünün ilk örneği olup el-Ḳavâʿidü'ş-Şehîdiyye, el-Ḳavâʿidü'l-külliyyetü'l-uṣûliyye ve'l-ferʿiyye adlarıyla da anılır (Tahran 1308; Necef 1399; nşr. Abdülhâdî el-Hakîm, Kum, ts.). Fürû-ı fıkıh ve usûl-i fıkha dair, konularına göre tasnif edilmemiş 330 küllî kaide ve yaklaşık 100 alt kaide (fâide) içeren eser, müellifin öğrencisi Süyûrî'nin Nażdü'l-Ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye adlı tehzîb çalışmasıyla (nşr. Abdüllatîf el-Kûhkemerî, Kum 1403) sistematik hale getirilmiştir. Sünnî kaynaklarından istifade edilerek ve mukayeseli bir bakış açısıyla yazılmış olmakla birlikte Şiî çevrelerinde geniş itibar gören eser ayrıca ihtisar, şerh ve hâşiye çalışmalarına konu olmuş, Şiî medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur (Ġāyetü'l-murâd, neşredenin girişi, I, 158-161; Meclisî, CIV, 187; Âgā Büzürg-i Tahrânî, VI, 172-174; XIV, 16-17; Stewart, s. 247). 5. Ẕikra'ş-Şîʿa fî aḥkâmi'ş-şerîʿa. Şehîd-i Evvel'in, fıkhî meseleleri delilleriyle ve ayrıntılı biçimde inceleyen kapsamlı bir fıkıh kitabı olarak el-Lümʿatü'd-Dımaşḳıyye'den önce yazımına başladığı, usul konularına dair bir girişin yanı sıra tahâret ve namaz konularını kapsayan I. cildini 784 (1382) yılında tamamladığı eser eksik kalmıştır. Bizzat müellif tarafından şerhedilen eser yayımlanmış olup (I-V, Kum 1419) ayrıca birçok şerh ve hâşiyesi mevcuttur (Ġāyetü'l-murâd, I, 127, 144-147). 6. el-Beyân. Tahâret, namaz, zekât ve humus bölümlerinin yanı sıra oruç bölümünün bir kısmını içeren muhtasar bir fıkıh metnidir ve birçok defa neşredilmiştir (Tahran 1319, 1322; Kum, ts.; nşr. Muhammed Hassûn, Kum 1412). 7. ed-Dürûsü'ş-şerʿiyye. eẕ-Ẕikrâ ve el-Beyân'dan sonra yazımına başlanıp rehin bölümüne kadar olan büyük kısmı tamamlanan bir fıkıh kitabıdır. Müellifin en meşhur eserlerinden ve Ca'ferî fıkıh literatürünün en güzel örneklerinden biri sayılan kitap, eksik kısımlarını tamamlamak üzere Ca'fer b. Ahmed el-Melhûs el-Hüseynî tarafından kaleme alınan Tekmiletü'd-Dürûs ile birlikte neşredilmiş (I-III, Kum 1412), ayrıca üzerine birçok şerh yazılmıştır (a.g.e., I, 140-144). 8. el-Mezâr. Hz. Peygamber'in, Ehl-i beyt'in ve on iki imamın kabirlerini ziyaretle ilgili hükümler ve ziyaretin âdâbı hakkında yazılmıştır. Münteḫabü'z-ziyârât adıyla da anılan eseri Ali b. Hüseyin el-Kerbelâî Murâdü'l-mürîd li-Mezâri'ş-Şehîd adıyla Farsça'ya tercüme etmiştir (a.g.e., I, 174-175). 9. er-Risâletü'l-elfiyye ve er-Risâletü'n-nefliyye. İmam Ca'fer es-Sâdık ve İmam Rızâ'dan rivayet edilen, "Namazın dört bin kuralı / meselesi vardır" hadisine istinaden yazılan iki risâledir. Bunların ilkinde

namazın bin farzı / vâcibi, ikincisinde üç bin nâfilesi ele alınır. Büyük ilgi gören ve çeşitli baskıları yapılan risâleler çok sayıda şerhe konu olmuş, Farsça tercümeleri yapılmış ve nazma çekilmiştir (a.g.e., I, 148-152). Muhammed Useyrân ilkini (el-Elfiyye fî ṣalâti'l-yevmiyye, Beyrut 1984), Ali el-Fâzıl el-Kâinî en-Necefî ikisini birlikte (el-Elfiyye ve'n-nefliyye, Kum 1408) yayımlamıştır. 10. Câmiʿu'l-beyn min fevâʾidi'ş-şerḥayn. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Tehẕîbü ṭarîḳi'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl adlı eseri üzerine Şehîd-i Evvel'in hocaları Amîdüddin ve Ziyâeddin el-Hüseynî kardeşler tarafından yazılan en meşhur iki şerhi bir araya getiren bir kitaptır. Müellifin bazı eserlerinde Şerḥu't-Tehẕîb adıyla atıfta bulunduğu ve gençlik yıllarında kaleme alıp tekrar gözden geçirme imkânı bulamadığı eser üzerinde Şehîd-i Sânî'nin öğrencisi Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî bir tashih çalışması yapmıştır (a.g.e., I, 124-126). 11. Mesâʾil. Şehîd-i Evvel'in fetvalarını ve öğrencilerinin sorularına verdiği cevapları ihtiva eden bazı mesâil derlemeleri bulunmaktadır. Bunların en meşhurları Mikdâd es-Süyûrî (el-Miḳdâdiyyât, el-Mesâʾilü'l-Miḳdâdiyyât, Ecvibetü mesâʾili'l-Fâżıl el-Miḳdâd) ve İbn Necmeddin el-Etrâvî'ye (Ecvibetü mesâʾili'l-Etrâvî) ait olanlardır (a.g.e., I, 107-111). Şehîd-i Evvel'e ayrıca bazı kaynaklarda Mesâʾilü İbn Mekkî adlı bir eser nisbet edilmektedir (a.g.e., I, 177-179).

B) Diğer Eserleri. 1. el-Maḳāletü't-teklîfiyye. Allah'ın kullarına sorumluluk yüklemesi (teklîf) konusunda yazılmış bir risâle olup Allâme el-Beyâzî'nin er-Risâletü'l-Yûnusiyye adlı şerhiyle birlikte Erbaʿu resâʾil kelâmiyye içerisinde yayımlanmıştır (Kum 1380/1422, s. 35-86). 2. el-Bâḳıyâtü'ṣ-ṣâliḥât. "Sübhânellah, elhamdülillâh, lâ ilâhe illallah ve Allāhüekber" tesbihatının şerhinden hareketle İmâmiyye itikadının beş temel ilkesinin ispat edildiği bir risâledir. Hacminin küçüklüğüne rağmen çok önemli kabul edilen eser, Allâme el-Beyâzî'nin el-Kelimâtü'n-nâfiʿât adlı şerhiyle birlikte yine Erbaʿu resâʾil kelâmiyye içerisinde neşredilmiştir (s. 235-236). 3. el-ʿAḳīdetü'l-kâfiye (er-Risâletü'l-iʿtiḳādiyye). Küçük bir risâle olup Ġāyetü'l-merâm'ın girişinde yayımlanmıştır (a.g.e., I, 155-158). 4. el-Mecmûʿa. Şîa literatüründe, bir müellifin belli konularda kitap hacmine ulaşmayan notlarının yanı sıra daha önceki Şiî ulemâsının risâleleriyle eserlerinden seçme bazı bölümlerin derlenmesiyle oluşan bu isimdeki telif türünde (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XX, 57) Şehîd-i Evvel'in de birden fazla çalışması olduğu anlaşılmaktadır. Bir kısmını Muhammed b. Ali el-Cübâî

kendi mecmualarında nakletmiştir (a.g.e., I, 356, 432; XI, 112-113; Ġāyetü'l-murâd, neşredenin girişi, I, 168-174). 5. el-Erbaʿûn ḥadîs̱en. Müellifin Şiî kırk hadis literatürünün en meşhur örneklerinden sayılan aynı adlı iki eserinden söz edilir. Bunlardan biri, ibadetlerin faziletleri hakkındaki hadislerden ve on iki imamın sözlerinden yaptığı bir derleme olup birçok defa neşredilmiştir. Diğeri Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'ye yaptığı kırk hadis öğrenimine ait vasiyetin rivayetidir. Muhtemelen el-Mecmûʿa içerisinde bir bölüm olup müstakil baskısı da yapılmıştır (Kum 1407 hş.). Aslında bir hadis olmakla birlikte kırk hüküm içerdiğinden kırk hadis diye anılır (a.g.e., I, 115-118). 6. el-Vaṣıyye. Şehîd-i Evvel'in Şehîd-i Sânî tarafından rivayet edilen vasiyeti Ġāyetü'l-murâd'ın girişinde yayımlanmıştır (I, 182-183). Bunların dışında Şehîd-i Evvel'in Şerḥu Ḳaṣîdeti'ş-Şehfînî adlı bir şerhiyle Cevâzü ibdâʾi's-sefer fî şehri ramażân, Ḫulâṣatü'l-iʿtibâr fi'l-ḥac ve'l-iʿtimâr, Aḥkâmü'l-emvât, el-Mesâʾilü'l-erbaʿîniyye (el-Erbaʿîniyyât) ve el-Vaṣıyye bi-erbaʿ ve ʿişrîne ḫaṣlet adlı risâleleri bulunmaktadır (a.g.e., I, 111, 126, 138, 152, 176, 184). Kendisine nisbet edilen Ḥâşiyetü'ş-Şerâʾiʿ, Şerḥu Mebâdiʾi'l-uṣûl, Mecmûʿatü'l-icâzât, Ḫalelü'ṣ-ṣalât, el-İstidrâk, ed-Dürretü'l-bâhire ve Mesâʾilü tezâḥumi'l-ḥükm gibi birçok eserin ona aidiyeti şüphelidir (a.g.e., I, 190-208).

BİBLİYOGRAFYA

Şehîd-i Evvel, Ġāyetü'l-murâd fî şerḥi nüketi'l-İrşâd (nşr. Rızâ el-Muhtârî), Kum 1414, neşredenin girişi, I, 107-185, 190-208, 263-264; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIII, 14-21; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 265; Makrîzî, es-Sülûk, VIII, 510; İbn Kādî Şühbe, Târîḫ (nşr. Adnân Derviş), Dımaşk 1977, I, 134-135, 151; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, I, 311; II, 181; Şehîd-i Sânî, er-Ravżatü'l-behiyye fî şerḥi'l-Lümʿati'd-Dımaşḳıyye (nşr. Muhammed Kelânter), Beyrut, ts. (Dârü't-teâruf li'l-matbûât),

I, 180-182; ayrıca bk. Muhammed Mehdî el-Âsafî'nin takdimi, I, 60-124; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef-Bağdad 1385/1965, I, 89, 181-183; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, CIV,

140-141, 177-178, 181-201; CIX, 55-56, 70-72, 106; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Taˁlîḳâtü Emeli'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1410, s. 75-81; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüˀlüˀetü'l-Baḥreyn (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 143-148; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, VII, 3-21; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîˁa ilâ teṣânîfi'ş-Şîˁa, Beyrut 1403/1983, I, 356, 432; III, 462; VI, 90-103, 172-174; VIII, 139; XI, 112-113; XIII, 292; XIV, 16-17, 47-50, 92; XX, 57; XXIV, 92; XXVI, 295; Hasan Sadr, Tekmiletü Emeli'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1406, s. 366; Said Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam, Chicago 1984, s. 69-71; Hossein Modarressi Tabātabā'ī, An Introduction to Shī'i Law, London 1984, s. 23-24, 48-50, 76-78; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, The Just Ruler in Shī'ite Islam, New York 1988, s. 17, 187-190, 206; E. Kohlberg, "Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", Belief and Law in Imāmī Shī'ism, Hampshire 1991, bl. XVII, s. 134; Chibli Mallat, The Renewal of Islamic Law, Cambridge 1993, s. 40; D. J. Stewart, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System, Salt Lake City 1998, s. 61-109, 194, 221, 247; J. van Steenbergen, "The Office of Na'ib as-Saltana of Damascus: 741-784/1341-1382, A Case Study", Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras-III (ed. U. Vermeulen - J. van Steenbergen), Leuven 2001, s. 429-448; Mazlum Uyar, Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri, İstanbul 2004, s. 93-94, 119, 313; Ca'fer el-Muhâcir, Cebelü ˁÂmil beyne'ş-Şehîdeyn, Dımaşk 2005, s. 64-66, 77-78, 107-146, 150-241; Mustafa Mahmûd Sübeytî, el-Ḥayâtü'l-fikriyye li'l-eḳalliyyâti'l-meẕhebiyye fî Lübnân fi'l-ˁahdi'l-Memlûkî, Beyrut 1427/2007, s. 153-158; U. Vermeulen, "The Rescript Against the Shi'ites and Rafidites of Beirut, Saida and District (764 A.H. / 1363 A.D.)", Orientalia Lovaniensia Periodica, IV, Leuven 1973, s. 169-175; Stefan H. Winter, "Shams al-Din Muhammad ibn Makki 'al-Shahid al-Awwal' (d. 1384) and the Shi'ah of Syria", Mamluk Studies Review, III, Chicago 1999, s. 149-182; B. Scarcia Amoretti, "Muhammad b. Makkī", EI² (İng.), VII, 407; M. Ali el-Ensârî, el-Mevsûˁatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Kum 1415, I, 50-52.

Ali Hakan Çavuşoğlu

ŞEHÎD-i SÂNÎ

(الشهيد الثاني)

Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî (ö. 966/1559 [?])

Şiî âlimi.

13 Şevval 911 (9 Mart 1506) tarihinde Lübnan'ın güneyindeki Cebeliâmil'de bulunan Cüba' (Cübaulhalâve) beldesinde doğdu. Haksız yere öldürüldüğü için "Şehîd-i Sânî", ayrıca babası gibi İbnü'l-Hücce (İbnü'l-Hâcce) olarak anılır. İlk öğrenimini babasından aldı. 925'te (1519) babasının ölümü üzerine Lübnan'ın güneydoğusunda bulunan ve o dönemde önemli bir ilim merkezi sayılan Meysülcebel'e giderek burada çeşitli hocalardan yaklaşık sekiz yıl süreyle ders aldı. Daha sonra Lübnan'da Zahle şehrinin kuzeydoğusundaki Kerekinûh'ta öğrendiklerini geliştirme fırsatı buldu. Kayınpederi Abdülâlî el-Mîsemî, Hasan el-A'recî, Şemseddin Muhammed b. Mekkî ed-Dımaşkī, Hüseyin el-Cürcânî, Şehâbeddin İbnü'n-Neccâr el-Hanbelî, Nâsırüddin el-Melkânî, Muhammed b. Nehhâs, Abdülhamîd es-Senhûrî ve Muhammed Abdülkādir eş-Şâfiî başta gelen hocalarıdır. 934 (1528) yılında Cüba'a döndü. Burada fetva vermenin yanı sıra öğretim ve vâizlik görevlerini sürdürdü. İki defa gittiği Dımaşk'ta bir yıl kaldıktan sonra tekrar memleketine geldi. 942'de (1535) Sünnî âlimleriyle fikir alışverişinde bulunmak ve bilgilerini ilerletmek amacıyla gittiği Mısır'da yaklaşık bir buçuk yıl kalıp Şehâbeddin Ahmed b. Hamza er-Remlî'den icâzet aldı. Ardından hac görevini yerine getirmek için Mekke'ye gitti. Ertesi yıl Cüba'a döndü. İki yıl sonra Irak'ta bulunan imamlara ait kutsal mekânları ziyaret edip 948'de (1541-42) Kudüs'e geçti. Aldığı davet üzerine İstanbul'a gitmek için yola çıktı ve 17 Rebîülevvel 952 (29 Mayıs 1545) tarihinde üç buçuk ay kalacağı İstanbul'a ulaştı. Asıl maksadının Ba'lebek'teki bir medresenin öğretim kadrosunda görev almak olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür görevlere yapılacak tayinlerde mahallin kadısından Anadolu kazaskerliğine arzda bulunarak söz konusu kişiye izin verilmesi gerekirken Zeynüddin, böyle yapmayıp on değişik ilme dair bir risâlesini takdim etti. Kazasker Muhammed b. Kutbüddin Muhammed onun

ilmî seviyesinden oldukça etkilendi ve Dımaşk yahut Halep’te seçeceği bir medresede hocalık yapabileceğini belirtti. Ancak Zeynüddin, Ba‘lebek’teki Nûriyye Medresesi’nde görevlendirilmeyi tercih etti. Evrakı tamamlandıktan sonra ikinci defa Irak’a giderek kutsal mekânları ziyaret etti ve 953 yılı Safer ayı ortalarında (Nisan 1546) yeni görevine başladı. Bu medresede İslâmî ilimlerle ilgili diğer dersleri yanında fıkıh derslerini İmâmiyye fıkhı dahil olmak üzere beş mezhep çerçevesinde okutmaya başladı. Başta damadı Nûreddin Ali b. Hüseyin el-Âmilî el-Cizzînî olmak üzere Hür el-Âmilî’nin babasının dedesi Muhammed b. Hüseyin el-Hür el-Âmilî, İbnü’l-Ûdî diye bilinen Muhammed b. Ali el-Âmilî, Bahâeddin el-Âmilî’nin babası Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî gibi şahsiyetlerin yetişmesinde büyük payı oldu. Son üç öğrencisi İstanbul ve Kahire seyahatlerinde kendisine refakat etmiştir.

955 (1548) yılında Cüba‘a dönen ve hayatının son yıllarını burada geçiren Zeynüddin mahallî rakiplerinden daima endişe ederek yaşadı. Kendisinin müctehidlik iddia eden bid‘atçı bir kişi olduğu yolunda ortaya atılan ve İstanbul’a kadar ulaştırılan şikâyetlerle karşı karşıya kaldı. Dönemin Sayda kadısı Ma‘rûf, onun sapık mezhepli (heretik) bir kişi olduğu şeklinde padişaha yahut aktif Şiî propagandası yaptığı gerekçesiyle Rüstem Paşa’ya şikâyet etmesi üzerine soruşturma yapılması için İstanbul’a götürülmesine karar verildi (Hasan-ı Rumlu, s. 406). 965 yılı başlarında (Ekim-Kasım 1557) Mekke’ye giden Zeynüddin burada yakalanıp kırk gün süreyle hapsedildikten sonra İstanbul’a götürüldü, ancak padişah ve sadrazamın huzuruna çıkarılmadan öldürüldü. Diğer bir rivayete göre ise Anadolu’ya ulaşınca muhafızı tarafından katledilmiştir. Kendisini öldüren muhafıza kısas uygulandığı rivayet edilir. Bu olay sebebiyle, Şîa arasında Şehîd-i Evvel diye anılan Muhammed b. Mekkî el-Âmilî’den 180 yıl sonra kendisine Şehîd-i Sânî denilmiştir. Ölüm tarihi 965 (1558) veya 966 (1559) olarak verilmektedir.

Eserleri. Âlim kişiliğinin yanında şair olan Şehîd-i Sânî’nin çoğu fıkıhla ilgili şerh ve hâşiye niteliğindeki eserlerinin sayısı yetmişi aşmaktadır. Bunların bir kısmı şunlardır: 1. Tefsîrü’ş-Şehîdi’s̱-s̱ânî. Besmelenin geniş bir açıklamasıyla Tevbe sûresinin muhâcirîn, ensar ve onlara tâbi olanların övgüsüne dair 100. âyetinin tefsirini ihtiva eder (Âgā Büzürg-i Tahrânî, IV, 327; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VII, 143). 2. ed-Dirâye fî ʿilmi muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱

(Necef 1960). 3. el-Bidâye fî ʿilmi'd-dirâye. Şîa'nın önemli hadis usulü kitaplarından olup müellifi tarafından er-Riʿâye fî ʿilmi'd-dirâye adıyla şerhedilmiştir (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali Bakkāl, Kum 1406, 1408/1987). 4. Şerḥu'l-Bidâye fî ʿilmi'r-rivâye. Muhteva bakımından bir önceki esere benzeyen kitabın birinci babı bir önceki eserin nâşiri tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1402/1982). 5. Ḥaḳāʾiḳu'l-îmân (nşr. Mehdî er-Recâî, Kum 1409; ayrıca bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, VII, 31). 6. er-Ravżatü'l-behiyye fî şerḥi'l-Lümʿati'd-Dımaşḳıyye. Şehîd-i Evvel'in fıkıhla ilgili eseri üzerine yazılan bir şerh olup (I-II, Tebriz 1270, 1274, 1276, 1303; Tahran 1273, 1276, 1302; nşr. Abdullah es-Sebtî, Kahire 1378/1960;

nşr. Muhammed Kelânter, Tahran 1380/ 1961) bunun üzerine de birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. 7. Mesâlikü'l-efhâm fî tenḳīḥi Şerâʾiʿi'l-İslâm. Muhakkık el-Hillî'ye ait eserin şerhidir (I-II, Tahran 1267-1268, 1273, 1282, 1285, 1310-1312; Tebriz 1267, 1285; Tahran, ts., taşbaskı). Hüseyin b. İbrâhim el-Kazvînî eseri metniyle birlikte Meʿâricü'l-aḥkâm adıyla şerhetmiştir. 8. Esrârü'ṣ-ṣalât (nşr. Muhsin Akīl, Beyrut 1410/1990). 9. et-Tenbîhâtü'l-ʿaliyye. Namaz esnasında yapılması gereken kalbî amelleri ele alan bir eserdir (nşr. Sefeuddin el-Basrî, Meşhed 1413/1371 hş.). 10. Keşfü'r-raybe fî aḥkâmi'l-ġaybe. İmâmiyye Şîası'nda gaybetle ilgili hükümlere dair bazı karşı görüşlerin reddine dairdir (Necef 1963). 11. Münyetü'l-mürîd fî edebi'l-müfîd ve'l-müstefîd. Eğitim ve öğretimde hoca-talebe münasebetleriyle ilgili hacimli bir eserdir (Tahran 1307, Muhakkık el-Hillî'nin Risâle fi't-teyâsür fi'l-ḳıble ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Ravżü'l-ʿinân'ı ile birlikte; nşr. Rızâ el-Muhtârî, Kum 1409/1989). 12. Müsekkinü'l-fuʾâd ʿinde faḳdi'l-aḥibbe ve'l-evlâd. el-Meʿâlim müellifi Hasan'ın dışındaki çocuklarını kaybettiğinde bu durumda olan bir kimsenin dinen yapması gereken hususları anlattığı eseridir (Beyrut 1412/1991). Şehîd-i Sânî bu eserini Müberridü'l-ekbâd fî muḥtaṣari Müsekkini'l-fuʾâd adıyla özetlemiştir (eserlerinin bir listesi için bk. Ali Sâdıkī Gulâmî, s. 55-70).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü’t-tevârîḫ: A Chronicle of the Early Safawis (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda 1931-34 → Tahran, ts. (Kitâbhâne-i Şems), s. 406; Hür el-Âmilî, Emelü’l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef-Bağdad 1385/1965, I, 85-91, 154; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü’l-Baḥreyn (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1386, s. 28-36; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü’l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü’l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, II, 365-386; Mirza Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü’l-ʿulemâʾ, Tahran 1396, s. 180-190; Ebû Ali el-Hâirî, Müntehe’l-maḳāl fî aḥvâli’r-ricâl, Tahran 1300, s. 141-142; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391, III, 352-387; Brockelmann, GAL, II, 425; Suppl., II, 449-450; Müderrisi Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, Tahran 1367, II, 367-373; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, IV, 327; VII, 31; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VII, 143-158; M. Rızâ el-Hakîmî, Târîḫu’l-ʿulemâʾ ʿabre’l-ʿuṣûri’l-muḫtelife, Beyrut 1403/1983, s. 285-294; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve’l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, I, 368-369; a.mlf., el-Fevâʾidü’r-Rażaviyye, Tahran 1367/1948, s. 186-192; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, I, 333-344; Ali Sâdıkī Gulâmî, eş-Şehîdü’s̱-s̱ânî Zeynüddîn el-Cübaʿî el-ʿÂmilî (trc. ve nşr. Kemâl es-Seyyid), Kum 1415/1995, s. 50-70; E. Kohlberg, “al-S̲h̲ahīd al-Tānī”, EI² (İng.), IX, 209-210.

Mustafa Öz

ŞEHİNŞAH

(bk. ŞAH).

ŞEHİR

(شهر)

Farsça şehr kelimesi çalışma yaşındaki nüfusunun çoğunluğu ticaret, sanayi ve yönetim gibi işlerle uğraşan büyük yerleşim merkezlerini ifade eder. Türkçe'de XI. yüzyıldan itibaren halk dilinde şar biçiminde telaffuz edilen şehir karşılığında Soğdca kökenli kent ile (kant) "kale ve saray" gibi anlamlara da gelen balık kelimeleri kullanılmıştır (bk. BALIK). Arapça'da şehir karşılığındaki en yaygın isimler medîne, belde ve mısrdır. Kur'ân-ı Kerîm'de şehir için on yedi yerde medine (çoğulu medâin), on dokuz yerde beled, belde (çoğulu bilâd), yirmi bir yerde dâr (çoğulu diyâr), beş yerde mısr (çoğulu emsâr), elli altı yerde karye (çoğulu kurâ) geçmektedir. Mekke, muhtemelen yeryüzündeki yerleşim birimlerinin merkezi ve müslümanların kıblesi olduğundan "Ümmü'l-kurâ" şeklinde nitelendirilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "bld", "dvr", "ḳry", "mdn'', "mṣr'' md.leri). Şehir kelimesi "dinî işlere bakan bir müftüsü ve kazâ hakkına sahip bir kadısı olan yer" olarak tarif edilmektedir (Ergin, s. 2). Başşehir dışındaki şehirlerde hükümeti temsil eden valinin yanı sıra kadı, sâhibü'ş-şurta, muhtesib (sâhibü's-sûk) gibi görevliler bulunur.

Şehirler sosyal hayatın her yönünü kapsayan çeşitli faaliyetlerin görüldüğü, ekonomik ve kültürel birikimin yoğunlaştığı önemli yerleşim birimleri olup fiziksel ve sosyal çevre ile toplumsal hayatın merkezini teşkil eder. Bazı kaynaklarda tarihte bilinen ilk şehirleşmenin milâttan önce 4400'lü yıllardan itibaren Suriye, Filistin, Mısır ve Mezopotamya'da başladığı belirtilmekteyse de yeni arkeolojik araştırmalar, Anadolu'da Konya'nın 52 km. güneydoğusundaki Çatalhöyük'ün milâttan önce 6800 yıllarına kadar inen şehir yerleşmesi olduğunu ortaya koymuştur (Tuncel, sy. 23 [1980], s. 123-160). Yerleşik olmayan bir hayatta monotonluk ve tekdüzelik hâkimdir ve ihtiyaçlar sınırlıdır. Bundan dolayı ilâhî tebliği ulaştıracak peygamberler insanların yoğun biçimde yaşadığı, ilâhî emirlerin anlaşılarak hayata geçirilmesine ve fikirlerin yayılmasına en uygun ortamlar sayılan şehirlere gönderilmiştir.

Arap yarımadasının az sayıdaki şehirlerinden Mekke'de doğan İslâm dini medenî hayatı teşvik etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, şehirlerin estetik zevklere uygun şekilde planlanması ve güzel görüntüye sahip bulunması, ayrıca emin ve güvenilir yerler olması gerektiğine delâlet eden âyetlerin yanında müslümanların şehirli bir toplum meydana getirmeleri konusunda yol gösteren, geçmiş topluluklarla ilgili bilgiler de yer alır (el-Bakara 2/126; İbrâhîm 14/35; el-İsrâ 17/16-17; es-Sebe' 34/15). Kur'an'da yerleşik bir hayat süren Araplar'la bedevî Araplar birbirinden ayrılmış ve bedevîler "a'râb" diye adlandırılmıştır (et-Tevbe 9/90, 97-99, 101, 120; el-Ahzâb 33/20; el-Feth 48/11, 16; el-Hucurât 49/14). Hz. Peygamber de şehirlerin bayındır hale getirilmesini istemiş, sıkıntı ve zorluklarına rağmen şehir hayatının insanlar için daha hayırlı olduğunu söyleyerek yerleşik hayatı ve şehirleşmeyi teşvik etmiştir (Müsned, II, 338, 349; San'ânî, III, 152; Süyûtî, I, 4).

İslâmî dönemde şehircilik alanındaki ilk düzenlemeler Resûl-i Ekrem tarafından hicretten sonra kendisine nisbetle "Medînetü'r-resûl" adını alan Yesrib'de yapıldı. Yesrib'de ibadetin yanında başta eğitim ve öğretim olmak üzere adalet hizmetleri, kamu idaresi ve diğer işlere yönelik hizmetlerin yürütüldüğü Mescidi Nebevî'yi inşa ettirerek ileride kurulacak müslüman şehirleri için cami merkezli şehir modelini başlatan Resûlullah, şehirde siyasî ve idarî durumu yeniden düzenleyip müstakil bir devlet kurmanın yanı sıra bir çarşı pazar yeri belirlemek suretiyle ekonomik hayata çeki düzen verdi. Mescidi Nebevî dahilinde beytülmâl şeklinde kullanılacak bir oda tahsis etti. Ayrıca Bakī' mevkiini mezarlık olarak kararlaştırdı. Hz. Ömer zamanında idarî işler için mescidin yakınında dârülimâre denilen bir binanın inşa edilmesiyle şehir planı cami etrafında şekillendi. Daha sonraki dönemlerde şehrin fizikî yapısına ilâve edilen her türlü dinî, sosyal ve kültürel bina caminin merkezîliğine göre düzenlendi. Mahalle mescidleri de mahallelerin merkezi durumundaydı. Mekke'nin fethi üzerine Hz. Peygamber burada siyasî ve idarî düzenlemeler yaptı; Attâb b. Esîd'i valiliğe, Saîd b. Saîd'i çarşıyı kontrol görevine getirdi; Muâz b. Cebel'i yeni müslüman olan Mekkeliler'e Kur'ân-ı Kerîm'i ve dinî esasları öğretmekle vazifelendirdi. Resûl-i Ekrem'in Mekke'deki bu görevlendirmeleri diğer şehirlerde aynen sürdürüldü. Resûlullah'ın Medine'de ve Mekke'deki uygulamaları ardından gelecek idareciler için bir örnek

teşkil etti. Fetihler sırasında ele geçirilen veya yeni kurulan İslâm şehirlerinin Medine'ye benzetilmesine özen gösterildi. Öte yandan İslâmiyet'in yayılışına paralel olarak hızlı bir şehirleşme süreci başladı; çoğunluğu göçebe hayat süren Arap kabileleri bu şehirlerde yerleşik hayata geçti. VII-XI. yüzyıllar arasında İslâm dünyasında şehirleşmenin yaygınlaşmasıyla birlikte ekonomi ve medeniyet alanında olağan üstü gelişmeler meydana geldi. Kırsal hayatın yerini süratle şehirleşme aldı. İslâmiyet'le birlikte başlayan bu hareketlilik sayesinde İslâm coğrafyası dünyanın çeşitli bölgelerindeki üretim alanları için bir çekim merkezi haline geldi, böylece ülkeler arası ticarî ve kültürel ilişkilerin meydana gelmesine zemin hazırlandı.

Müslüman ülkesi genişleyince cephelere yakın bölgelerde askerî amaçlı yeni yerleşim merkezleri tesis edildi. Ordugâh şeklinde kurulan ve ardından normal bir yerleşim yeri haline gelen bu şehirlerin ilk örneklerini Hz. Ömer'in emriyle tesis edilen ve gerçek şehir hüviyetine Emevîler zamanında kavuşan Kûfe, Basra ve Fustat oluşturdu. Bu şehirlerin merkezini de Medine'de olduğu gibi ulucami teşkil ediyordu. Kûfe'yi kuran Sa'd b. Ebû Vakkās şehir planında ilk defa cami yerini belirlemiş, daha sonra güçlü bir okçuya dört yönde oklar attırarak evlerin okların düştüğü yerin ötesine yapılmasına izin vermişti. Kûfe'nin merkezinde de cami, vali konağı olarak kullanılacak dârülimâre ve pazar yeri bulunuyor, şehrin bütün ana caddeleri Kûfe'nin ortasındaki meydana açılıyordu. Medine'de olduğu gibi her mahallede bir mescid inşa edildi. Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin valiliği döneminde hayvan ticareti yapılan bölüm dışarıda tutulmak suretiyle pazarda iki sıra dükkân inşa edilip tüccarlara kiraya verildi. Her ticaret erbabına ayrı bölüm tahsis edildi. Böylece bir tür kapalı çarşı niteliği kazanan pazar ve ticarî ihtisaslaşma daha sonra kurulan Bağdat ve Kayrevan gibi şehirlerdeki pazarlara örnek teşkil etti. Şehirde semtler her kabileye bir mahalle verilerek belirlendi. Utbe b. Gazvân tarafından tesis edilen Basra'da ise başlangıçta kamıştan bir mescid, bir de hükümet konağı yapılmıştı. Ebû Mûsâ el-Eş'arî Basra valiliğine tayin edilince şehir mescidiyle vali konağını kerpiç ve çamurla daha geniş bir şekilde yeniden inşa ettirdi. Burada ikamet eden Arap kabileleri de Hz. Ömer'den izin alıp evlerini kerpiçten yapmaya başladılar. Ziyâd b. Ebîh tarafından yenilenen camiye her ikisi de ilk örneklerden olan bir maksûre ve taş malzemeden bir minare eklendi. Zamanla dârülimârenin yanına divanlar, hapishane ve

emirlik hamamı inşa edildi. Kûfe ve Basra şehirlerinde beytülmâl binası, aynî ve nakdî vergi gelirlerinin saklandığı dârürrızık, şehirlerin kenarında dârülberîd (postahane) ve askerî kışlaların her birinde at ahırları yaptırıldı ve mezarlık sahaları ayrıldı. Diğer taraftan su ihtiyacını karşılamak için yerleşim merkezlerine kanallar açıldı. Bunların benzerleri Mısır'da başlangıçta çadırlarla kurulan Fustat'ta da yapıldı ve burası İskenderiye'nin yerine Mısır'ın merkezi haline geldi. Şehirlerin Medine ile irtibatı sağlanırken ticarî hayata girmelerine de özen gösterildi. Fustat şehir planında Hz. Peygamber'in Medine'deki uygulamaları örnek alındı. Başlangıçta suru bulunmayan Kûfe ve Basra, Abbâsî Halifesi Mansûr zamanında surla çevrildi.

Emevîler'den itibaren İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde yeni şehirler tesis edildi. Haccâc tarafından Vâsıt, Ukbe b. Nâfi' tarafından Kayrevan, Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından Bağdat, Mu'tasım-Billâh tarafından Sâmerrâ kuruldu; bunların ve Ağlebî Emîri II. İbrâhim'in tesis ettirdiği Rakkâde gibi şehirlerin merkezini de ulucami oluşturuyordu. Müslümanlar bu süreçte antik Yunan, Roma ve Sâsânî şehircilik mirasından yararlandılar. İslâm tarihinde şehir planlamasının ulaştığı nokta açısından zirve sayılan Bağdat'ın inşası 145'te (762) başlatıldı ve 149'da (766) bitirildi. İç içe iki dairevî surun çevrelediği şehrin tam ortasında cami ve hilâfet sarayı bulunuyordu. Cami ve sarayın etrafında bırakılan boşluktan sonra muhafız birliklerinin kışlaları, beytülmâl binası, silâh depoları, devlet daireleri ve ardından mahalleler geliyordu. Şehrin ortasındaki alandan sur kapılarına uzanan dört ana cadde yapıldı, diğer cadde ve sokaklar bu caddelere bağlanıyordu. Başlangıçta dıştaki büyük surdan iç sura doğru uzanan dört yol boyunca yüksek kemerli dükkânlardan oluşan dört pazar, ayrıca surların dışında dört pazar yeri vardı. Halife Mansûr 156'da (773) emniyet düşüncesiyle pazarların şehirden Kerh'e nakledilmesini emretti. Her zanaat ve ticaret erbabının müstakil pazar yerleri, çarşıları bulunuyordu. İslâm dünyasında bazı şehirlerin çekirdeğini ise sınırlarda kurulan ribâtlar teşkil etti. Kuzey Afrika şehirlerinden Sûs, Münestîr ve Rabat bir süre sonra normal şehre dönüşen bu ribâtların en meşhurlarıdır.

Müslümanlar, fethedilen bölgelerdeki Bizans ve Sâsânîler'e ait tarihî şehirlerin fiziksel dokusunu başlangıçta genellikle değiştirmediler. Ancak bu şehirlere yeni bir kimlik kazandıran birtakım İslâmî unsurlar eklediler.

Savaşla alınan şehirlerde bazan eski mâbedler tamamen veya kısmen camiye çevriliyor, bazan da yeni camiler yapılıyordu. Dımaşk şehrinin ortasında bulunan Yuhannâ (loannes / Yahyâ) Kilisesi'nin yarısı hıristiyanlara bırakılmış, yarısı camiye dönüştürülmüştü. Daha sonra bu caminin ihtiyacı karşılayamaması üzerine Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik tarafından bütün sahayı kaplayacak genişlikte dinî mimarinin bugüne kadar ayakta kalabilen ilk muhteşem örneği sayılan Emeviyye Camii yaptırıldı. Barış yoluyla ele geçen şehirlerde ise eski mâbedlere pek dokunulmazdı. Nitekim Hz. Ömer Kudüs'te mâbedlere dokunmamış, Mescidi Aksâ'nın yerini buldurarak buraya büyük bir cami yapılmasını emretmişti. Bu merkezlerde halife veya valinin ikametgâhı ulucaminin yakınında yapılıyordu. Zamanla caminin etrafında ticarî faaliyetlerin yürütüldüğü çarşılar, kaysâriyye ve hanlar inşa edildi. VIII. yüzyılın başlarından itibaren Dımaşk'ta çeşitli meslek dallarına ait çarşılar vardı. Dımaşk'ın eski planı XI. yüzyıldan sonra önemli ölçüde değişti ve giderek karakteristik bir İslâm şehri kimliğine büründü (Can, s. 46).

İslâm öncesi devirde Orta Asya şehirlerinin çoğu, kale (kuhendiz), asıl şehir (şehristan) ve dış mahallelerden (rabaz) meydana geliyordu. Türk şehirlerinin iç kaleleri Türk geleneğine göre dört köşeli kurgan özelliği gösteriyor, bazan Buhara'da olduğu gibi şehristanın bitişiğine veya içindeki yüksek bir araziye inşa ediliyordu. Buhara'da kale ile şehristanın etrafı bir surla çevriliydi. Çarşı ise şehir surlarının dışında kalıyordu. Müslümanların fethi sırasında rabazda dağınık şekilde bazı evler vardı. Kuteybe b. Müslim cuma mescidini sarayın bulunduğu kale içinde inşa ettirdi. Ardından şehirle kale arasındaki alanda yeni cuma mescidi yapıldı. Şehrin gelişmesi üzerine şehristanla rabaz birleşti, 235 (849-50) yılından sonra ikisi tek bir surla çevrildi. Sâmânîler döneminde gelişimini sürdüren Buhara Türk, Arap ve İran medenî tesirlerinin birleştiği İslâm şehirlerinin en güzel örneklerinden biri haline geldi. Orta Asya şehirlerinde pazar ve kervansaraylar genellikle kapılardan birinde kurulurdu. Meslek gruplarının sur içine alınarak ayrı bir mahalleye yerleştirilmesi XI-XII. yüzyıl Türkistan şehirlerinin ayırt edici özelliği haline geldi (Cezar, s. 376-378). İran kültür alanında şehirlerin özgün tasarımı Batı Asya'daki klasik durumdan kısmen farklıydı. V. (XI.) yüzyıla kadar birçok İran şehrinde de pazar yeri şehristan surlarının dışında kalıyordu. Ancak IV. (X.) yüzyıldan sonra şehir hayatının merkezinin şehristandan rabaza kaymasıyla rabaz da sur içine alındı.

Abbâsîler'le birlikte şehirleşme özellikle Irak'ta yeniden ivme kazandı (Elisséeff, s. 124); Büveyhîler döneminden itibaren Irak'ta gerilerken Türkistan ve İran'da gelişimini sürdürdü. X. yüzyılda müslüman olan İdil Bulgarları meskûn kasaba ve köyler oluşturmaya başladı. Oğuzlar, Karluklular gibi Türk boylarının yerleşik hayata geçmesinde en önemli etken İslâmiyet'i kabul etmeleri oldu (Mervezî'nin Eserinin Türklerle İlgili Bâbının Tercümesi, s. 100-101). Türkistan'da şehirlerin Karahanlılar zamanından itibaren daha belirgin bir karakter kazandığı ve özellikle şehristan kısmında İslâmî türdeki yapıların yer almaya başladığı görülür. Karahanlılar döneminden itibaren caminin yanında türbe yapımı da yaygınlaştı. Selçuk Bey devrinde Oğuz yerleşimine açılan Cend, Huvâre, Sığnâk (Suğnak, Siğnak) ve Barçınlığkent şehirleri X. yüzyıldan itibaren önce kışlak ve ardından hem kışlak hem yazlık olarak kullanıldı (Sümer, s. 40). Büyük Selçuklular savaşlar yüzünden tahribata uğrayan İran şehirlerini yeniden inşa ederek savunma sistemlerini güçlendirdiler. Başta Bağdat olmak üzere ticarî hayatta eski canlılığını kaybeden Irak şehirlerinde ticarî hayatı geliştirmeye çalıştılar. XI. yüzyılın sonlarından itibaren Türk kavimlerinin Anadolu'ya yerleşmeye başlamasıyla birlikte bölgedeki şehir ve kasabalarda yeni bir yerleşme modeli ortaya çıktı. İlk dönemlerde Bizans'tan intikal eden şehirlerin fiziksel dokusu genellikle korundu ve ilk İslâm fetihlerinin ardından olduğu gibi bu yapıya İslâmî unsurlar eklendi. Anadolu Selçukluları, Anadolu'da bir şehri fethettiklerinde ilk iş olarak orada cami, medrese, zâviye inşa edip tüccarları, din âlimlerini ve Türk nüfusu buralara yerleştiriyorlardı. Ayrıca zamanla yeni şehirler kuruldu ve yeni bir yapılanma kendini gösterdi. Türkler'in gelişiyle Anadolu'da yeni bir şehir fizyonomisi doğdu, Türkleşme ve İslâmlaşma sağlandı. Türkmenler yerleşik hayata geçiş sürecine girdi (Kuban, s. 170). Türkler Anadolu'da İran'dakinden daha etkili oldular ve buradaki şehirlere kendi kimliklerini daha kolay yansıttılar. Bizans hâkimiyetinde IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda ticarî açıdan oldukça sönük bir devir geçiren bölgede Anadolu Selçukluları'nın bu faaliyetlere verdiği önem sayesinde VI. (XII.) yüzyıldan itibaren ticaret gelişmeye başladı. Ticarî önem taşıyan sahil şehirleri fethedildi ve şehirler arasında bir kervansaray ağı geliştirildi. Şehir içerisindeki pazar ve çarşıların yanı sıra şehir kapılarında ve şehirlerin dışında açık pazarlar kuruldu. Bu dönemde şeyh ve dervişler şehirlere nüfus çekme ve göçebeliğe karşı yerleşik hayatı özendirme rolü üstlendiler.

Hârizmşahlar'la Karahıtaylar arasındaki mücadeleler Fergana, Hârizm ve Horasan'da büyük tahribata yol açarak şehirleşmeyi etkiledi. Buna karşılık Hârizmşahlar'ın idare merkezi olan Gürgenç maddî bakımdan olduğu kadar ilmî ve edebî açıdan da Horasan şehirleriyle rekabet edecek seviyeye yükseldi. Büyük Selçuklular devrinde Türkistan şehirlerinde görülen yüksek medenî yapı ve şehirleşme düzeyi 617'de (1220) Moğol istilâsı ile hızla çöküntü içine girdi, özellikle Merv ve Nîşâbur gibi istilâcılara karşı direnen şehirlerde katliam ve tahribat korkunç boyutlara ulaştı. 1258'de Moğollar'ın Bağdat'ı tahrip etmeleri üzerine Doğu İslâm dünyası gerilerken Memlükler'le birlikte Kahire'nin gelişimi hızlandı (Elisséeff, s. 124). Öte yandan ilk dönemlerinde Alatağ ve Mugan bozkırında çoğunluğu çadırdan oluşmuş şehirler kuran İlhanlılar, yerleşik hayata geçip İslâmiyet'i kabul ettikten sonra Sultan Olcaytu'nun Kazvin ile Tebriz arasında inşa ettirdiği Sultâniye gibi şehirler tesis ettiler (Spuler, s. 487-489).

Endülüs'ten Türkistan'a kadar geniş bir coğrafyadaki İslâm şehirleri bulundukları bölgelerin tarihî, coğrafî ve kültürel miraslarını devam ettirmekle birlikte İslâm'ın getirdiği düşünce sistemi ve hayat anlayışı şehirlerin fiziksel yapısını önemli ölçüde etkiledi. Başta her bakımdan şehrin merkezini teşkil eden ulucami çevresindeki dârülimâre, cami, medrese, hastahane, imaret, çarşı, han, hamam, çeşme ve türbe gibi yapılar İslâm şehrinin ana unsurlarını oluşturdu. İslâm dünyasının büyük şehirlerinde ulucami etrafında toplanan ve külliye adı verilen sosyal nitelikli yapıların anıtsal özellikler taşıdığı ve İslâm şehirlerinin değişmez kimliğini yansıttığı söylenebilir (Aktüre, s. 25). İslâm şehirleri kurulurken şehrin nüvesi merkezî planlamaya tâbi tutuluyor ve bunun için gerekli hukukî, malî, iktisadî ve siyasî tedbirler alınıyordu. Fiziksel yapı toplumun ortak iradesiyle biçimlenerek kendine has özellikleriyle bir şehir tipi ortaya çıktı. Burada ortak kimliği sağlayan İslâmiyet olup İslâm'la birlikte kazanılan ortak düşünce sistemi ve hayat anlayışı şehir dokusuna yansıdı. Bunun yanında İslâm'ı kabul eden milletlerin birbirine yakın bir sosyal yapıya sahip bulunmaları ve İslâm dünyasının coğrafî şartlar bakımından büyük farklar arzetmeyen belirli bir kuşak üzerinde yer alması da İslâm şehirleri arasında görülen fiziksel yapı benzerliğini olumlu yönde etkiledi. Bu şehirleşme sürecinde büyük şehirlerin nüfusu oldukça artmıştı. IX (XV)

ve X. (XVI.) yüzyıllarda Bağdat 1 milyonu aşan, Kahire yarım milyon, Dımaşk ve Kurtuba 300-400.000, XII. (XVIII.) yüzyılda Gence yarım milyon, Nahcıvan ve Tebriz 100.000'i aşan nüfusa sahipti (Dostiyev, XIV [2005], I, 455). Öte yandan Batı'da şehirleşmenin yaygınlaştığı dönem olan XIII. (XIX.) yüzyılda nüfusu 100.000'e ulaşan şehir bulmak kolay değildi.

İslâm şehirlerinde cami cemaat için sadece bir ibadet mekânı olmayıp hamam, çeşme, çarşı gibi unsurları da şekillendiren maddî, mânevî, idarî, içtimaî ve kültürel yönleriyle kentsel ağırlıklı bir niteliğe sahiptir (Grabar, s. 138). Bu bakımdan İslâm inanç sisteminin ilk mekânsal yansımaları dinî kurumlar üzerinde oldu; ulucami, mahalle mescidleri ve musallâ / namazgâh şehir formuna eklendi. Zira cami etrafında bütünleşen bir hayat şehrin birliğini sağlıyor ve İslâmî tevhid anlayışının gündelik hayatta yaşanır hale gelmesine yardım ediyordu (Nasr, s. 68-69). İslâm şehrinde ulucami, hükümet sarayı (veya kale), pazar üçlüsü her şehrin odak noktasını teşkil ederdi. Fethedilen yerlerdeki tarihî şehirlerde bulunan ve çeşitli yapısal özellikler taşıyan pazarlar için gerçekleştirilen düzenlemelerle, ulucamisi ve hükümet konağıyla merkezî bir bütünlüğün sağlamasına çalışılırdı. Bundan sonraki süreçte pazarların yeni kentsel gelişmelere tepkisine, her birinin şehir ekonomisindeki rolüne ve konumuna bağlı olarak ilden ile farklılık göstermeye başladı. Şehirlerin merkezinde büyük bir cami bulunmakla birlikte şehrin zamanla belirli bir yönde büyümesi ve yayılması sonucu merkezî konumun bazan camiler arasında değiştirdiği veya merkezdeki caminin yanında yeni oluşan dış mahalledeki ikinci bir caminin öne çıktığı da oluyordu (İbn Cübeyr, s. 181). İdil Bulgarları'nın Bulgar ve Suvar şehirleri arasında inşa ettikleri cuma camisi gibi bazan yerleşim birimlerinin arasında kurulan camiler de bulunurdu (İstahrî, s. 226). Ulucaminin yanında inşa edilen dârülimâre giderek şehir merkezinden uzaklaştı ve sonraki dönemler de başşehirlerde hükümdar sarayı, diğer vilâyetlerde vali köşkü yahut iç kale şekline dönüştü. Saray veya iç kale şehrin en yüksek ve en korunaklı noktasında yer alırdı. Anadolu şehirlerine her dönemde iç kale yapıldı ve Türk devrinde yenileri inşa edildiği gibi eskileri onarıldı.

İslâm şehirlerinin önemli özelliklerinden biri de ticaret ve ikamet alanlarının birbirinden ayrılmış olmasıdır. Ticarî faaliyetlerin büyük bir kısmı Hz. Ömer zamanında yeni kurulan Basra, Kûfe ve Fustat'ta olduğu

gibi merkez camisinin etrafında toplanmıştı (Belâzürî, s. 72, 426; Makdisî, s. 225). Genellikle doğrusal bir plana sahip olan pazar ana şehir kapılarıyla bağlantılı caddelerin kenarında yer alırdı. Pazar yerlerinin topografik düzeni, özellikle aynı tür malları üreten ve satan dükkânların müstakil bölümlerde toplanması, Emevîler'e kadar uzanan erken dönem müslüman şehir planlamacılığı ilkelerini yansıtmakta, IV. (X.) yüzyıldan itibaren bu yapıya büyük şehirlerin hemen hepsinde rastlanmaktaydı. Memlükler devrinde Kahire, Dımaşk gibi önemli şehirlerde şehrin ana çarşısında ulucami yakınlarında inşa edilen kaysâriyye ve hanlar İslâm şehrinin fiziksel yapısının temel bir unsuru haline gelmişti (İbn Battûta, I, 87, 400).

İlk İslâm fetihlerinin ardından ele geçirilen yerlerle kurulan yeni şehirlerde mahalle ve semtler etnik köken ve mesleklere göre teşkil edildi ve bu şekilde gerçekleştirilen yerleşimler belirli bir kimliği olan şehir birimlerinin gelişmesini sağladı (Cezar, s. 89-90). Müslümanların idaresi altına giren tarihî şehirler değişikliğe uğramadan eski düzenlerini korurken yeni unsurlarla desteklenerek yeniden yapılandırıldı. İslâmiyet'in tanıdığı din özgürlüğü sayesinde müslümanlarla gayri müslimler aynı mahallelerde birlikte yaşıyorlardı. Kendi dinlerinde kalmayı tercih eden gayri müslimler inanç ve değerlerini rahat bir şekilde devam ettirdiler. İslâm şehirlerinin çoğunda şehir merkezinde yer alan camiden etrafa doğru ışınsal formda bir ana yol şebekesi dağılıyordu. Cadde ve sokaklar genellikle dar olup üzerinde sadece bir dış kapının yer aldığı avlu duvarlarıyla belirlenmişti. İslâm şehirlerinde görülen bu yol sisteminin tercih edilmesinde gölgelik alan sağlanması ve toz kaldıran rüzgârların kesilmesi gibi iklim faktörlerinin rolüne işaret edilmektedir (Can, s. 117-118). Ayrıca evlerin dışarıdan görülmesini engelleyip mahremiyetini koruyan bu yapılanma İslâm şehirlerine ait bir özgünlüktür. İslâm'ın getirdiği mahremiyet anlayışının bir neticesi olarak genellikle tek katlı olan avlulu ev tipinin yaygınlaştığı bilinmektedir. Özel hayatın başkalarından gizlenmesini sağlayan avlulu evler, avlu etrafına dizilen ve pencereleri avluya açılan müstakil odaları sayesinde kalabalık aile gruplarının aile içi mahremiyet kurallarına uymasına da imkân veriyordu. Avluda bazan su (fıskıye, çeşme), çiçek ve ağaç bulunurdu. Şehirlerde X. yüzyıldan itibaren çok katlı evler yaygınlaştı.

Dışarıdan gelecek herhangi bir saldırı veya ayaklanmaya karşı şehirlerin

savunmasını kolaylaştırmak amacıyla yapılan surların yanında mahalle ile semtleri birbirinden ayıran kapılar vardı. İslâm'ın ilk yıllarında müslüman şehirlerinden önemli bir kısmı surlardan yoksundu; bu dönemde şehirlerin savunması şehrin etrafına kazılan hendek, kanal veya dikenli çalı gibi ilkel savunma vasıtalarıyla sağlanıyordu. Abbâsîler devrinden itibaren yeni kurulan şehirlerin genellikle surlarla çevrildiği, eski şehirlerden pek çoğunun da İran ve Türk coğrafyasında İslâm öncesinde yaygın olan surlarla kuşatıldığı görülmektedir. Fethedildiğinde Alâeddin tepesini çevreleyen bir surun içinde yer alan Konya, hızla büyüyüp surların dışına doğru genişleyince I. Alâeddin Keykubad tarafından dışında derin bir hendek bulunan daha geniş bir surla çevrilmişti.

İslâm şehirlerinde genellikle şehrin dışındaki bir kaynaktan açılan kanallar ve yapılan kemerlerle şehre su getirilir, çeşitli yerlere inşa edilen kanallar ve çeşmeler vasıtasıyla halka ulaştırılırdı (İbn Havkal, s. 467, 484; Makdisî, s. 163). Çeşmeler anıtsal yapılar olduğu gibi binaların duvarlarına konulmuş basit sebiller şeklinde de olabiliyordu. Kuyu ve çeşmelerle beraber seramik borulardan yapılmış kemerler şehirlerin su ihtiyacının karşılanmasında önemli rol oynuyordu (Dostiyev, XIV [2005], I, 455-456). İslâmiyet'in temizliğe verdiği önem dolayısıyla İslâm şehirlerinde ve bilhassa Türkler'de

hamam şehirlerin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Halk hamamları genellikle şehir merkezlerinde ve çok defa ulucaminin yanında yer alıyordu (Makdisî, s. 164). Daha önce kurulan birkaç hastahane bulunmakla birlikte İslâmî dönemde hastahanelerin şehrin fiziksel planında yerini alması daha ziyade Hârûnürreşîd'in Bağdat'ta inşa ettirdiği ilk bîmâristanla başladı ve ardından diğer şehirlerde de bîmâristanlar yapıldı. İbn Cübeyr'in Bağdat, Musul, Nusaybin, Harran gibi şehirlerdeki hastahanelere dair bilgi vermesi önemli merkezlerde hastahane bulunduğunu göstermektedir (er-Riḥle, s. 173, 181, 184, 190). Giderek büyük şehirlerin tamamında hastahaneler kuruldu. Büyük Selçuklular zamanında İslâm şehrinin fiziksel yapısına bir eğitim kurumu olan medrese girdi. Şehirlerin en önemli yapılarından biri haline gelen medreselerin sayısı kısa sürede arttı. Nitekim Eyyûbîler döneminde sadece Dımaşk'ta doksandan fazla medresenin yer aldığı, bu rakamın Memlükler devrinde 150'yi aştığı görülmektedir. Türkler'in Anadolu'ya gelişinden itibaren bu coğrafyada pek çok medrese yapıldı.

Zengîler, Eyyûbîler ve Memlükler'de medrese, cami, türbe birleşiminden oluşan yapılar Anadolu'da Selçuklu çağı medreselerinde bir birim mescid, bir birim türbe şeklinde düzenlenerek devam etti. Tamamına yakını vakıf olan bu eserler sayesinde İslâm şehri, bir vakıf medeniyeti özelliği kazandı. İslâm dünyasında ilk örneklerine Karahanlılar'da rastlanan mezarlar üzerinde inşa edilen türbeler de giderek yaygınlaştı. Öte yandan mezarlık genellikle şehir dışında olurken cami hazîrelerinde veya başka yerlerde bir kısmının üzerine türbe yapılan küçük mezarlıklar ortaya çıktı. Ayrıca bazı türbelerin yanına kurulan mescidin bitişiğinde tekke, zâviye, ribât, dergâh, hankah gibi yapılar özellikle Anadolu'da şehir siluetinin ve yerleşik hayatın vazgeçilmez unsurları haline geldi (İbn Battûta, I, 312, 319, 322, 326). İlhanlılar'dan Olcaytu Han'ın veziri Reşîdüddin Fazlullah'ın hastahane, eczahane ve bahçeleriyle Tebriz'de kurduğu, Rab'ıreşîdî adıyla meşhur olan üniversite şehri İslâm dünyasında farklı bir şehir örneği şeklinde nitelendirilebilir.

Mekke, Medine ve Kudüs başta olmak üzere bazı şehirlerin İslâm kültürü içerisinde imtiyazlı bir konuma sahip olması, Kur'an ve hadislerde anılması, ashap ve tâbiîn sözlerinde zikredilmesi, bazı peygamberlerin veya sahâbîlerin buralarda yaşaması, ayrıca bazı önemli şahsiyetlerin bu yerlerde yetişmiş olması bu şehirlerin faziletine dair eserler yazılmasına, dolayısıyla şehir tarihçiliğinin doğmasına zemin hazırladı. Diğer taraftan fetih şartlarının muhafazası, gayri müslim unsurların kendi dinlerinde kalmalarına karşılık ödedikleri cizye ile topraklarından alınan haraç vergilerinin tesbiti, eski ve yeni yerleşim birimlerinin düzenlenmesindeki esaslar şehir ve bölge tarihlerinin yazılmasına sebep olan unsurlar arasında sayılabilir (Fayda, XXVIII [1986], s. 170). Selâhaddin el-Müneccid Mekke, Medine ve Kudüs gibi şehirler üzerinde yoğunlaşan bu önemli eserlerden yetmiş dördünü tesbit etmiştir (DİA, XII, 531). Bu türün ilk örnekleri olan, VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda kaleme alınmış eserler bugün mevcut değilse de bu eserlerdeki bilgilerin büyük kısmı çalışmaları günümüze ulaşan IX. (XV.) yüzyıl müellifleri tarafından iktibas edilerek korundu. Aynı dönemde bir şehrin meşhurlarına göre düzenlenen ricâlü'l-hadîs kitapları şehir tarihi yazımının özellikle biyografi alanında malzemesinin genişlemesine yardımcı oldu. Hadis ricâline dair kitaplar diğer ilim dallarıyla ilgili biyografilerin şekillenmesine katkıda bulundu ve bir şehirdeki bütün kültürel faaliyetleri takip etmeye imkân verdi. Bu alanda

yazılmış en hacimli eserlerin başında biyografilere geçmeden önce ait oldukları şehrin topografyası, kuruluşu ve tarihine dair ayrıntılı bilgi veren Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ı ile İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ'ı gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşgarlı Mahmûd, Divânü Lugâti't-Türk (haz. Seçkin Erdi - Serap Tuğba Yurtsever), İstanbul 2005, s. 169, 303-304; Kāmus Tercümesi, II, 449; IV, 760; Müsned, II, 338, 349; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, III, 152; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 260-268; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 72, 122, 137, 426, 498; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 233-263, 310-311, 313, 330-331, 347; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 46, 70; V, 518; VII, 207; IX, 358; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 220-226; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 466-470, 472, 482-485; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 108, 113, 134; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 156, 161, 163-164, 225, 233, 261-262, 271-277, 279, 282-283, 287, 291, 310-311, 377; Mervezî'nin Eserinin Türklerle İlgili Bâbının Tercümesi (İbn Fadlân, Seyahatname içinde, trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995, s. 100-101; Azimî Tarihi: Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: H. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 6; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 173, 181, 184, 190; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 390-393; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 119; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 87, 312, 316, 319, 322, 326, 333, 337, 400; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 319-323; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 339; Süyûtî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Kahire 1321, I, 4; Osman Nuri Ergin, Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişâfı, İstanbul 1936, s. 2; Spuler, İran Moğolları, s. 487-489; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, Ankara 1967, s. 40; The Islamic City (ed. A. H. Hourani - S. M. Stern), Oxford 1970; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 89-91, 376-378; I. M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge 1984; Korkut Tuna, Şehirlerin Ortaya

Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme, İstanbul 1987, s. 153-163; Sevgi Aktüre, "Anadolu Kentinde Türkleşme-İslamlaşma Süreci, Mekansal Yapı Değişimi ve İslam Mimari Mirası",

İslam Mimari Mirasını Koruma Konferansı, Bildiriler, İstanbul 1987, s. 20-38; O. Grabar, İslam Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, s. 138; H. Pirenne, Ortaçağ Kentleri (trc. Şadan Karadeniz), İstanbul 1991; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm Sanatı ve Maneviyatı (trc. Ahmet Demirhan), İstanbul 1992, s. 68-69, 80; J.-L. Michon, "Dinî Kurumlar", İslâm Şehri (trc. Elif Topçugil), İstanbul 1992, s. 16-17; N. Elisséef, "Fizikî Plan", a.e., s. 124, 132, 135; Yılmaz Can, İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı, Ankara 1995; Doğan Kuban, Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul 1995, s. 46, 117-118, 163-197; Turgut Cansever, İslâm'da Şehir ve Mimari, İstanbul 1997, s. 111, 114; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu (trc. Erol Üyepazarcı), İstanbul 2000, s. 311-315; Ali Boran, Anadolu'daki İç Kale Cami ve Mescidleri, Ankara 2001, s. 8-9; Tuncer Baykara, Türkiye Selçuklularının Sosyal ve Ekonomik Tarihi, İstanbul 2004, s. 125, 187-199; Tahsin Koçyiğit, İslâm Tarihinin İlk Yıllarında İskân (doktora tezi, 2006), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Metin Tuncel, "Türkiye'de Kent Yerleşmelerinin Tarihçesine Toplu Bir Bakış", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 23, İstanbul 1980, s. 123-160; Mustafa Fayda, "İslâm Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe'nin Medine-i Münevvere Tarihi", AÜİFD, XXVIII (1986), s. 167-180; Janet L. Abu-Lughod, "The Islamic City-Historic Myth, lslamic Essence, and Contemporary Relevance", IJMES, XIX (1987), s. 155-159; A. Raymond, "Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views", British Journal of Middle Eastern Studies, XXI, Durham 1994, s. 3-16; Muammer Gül, "İslâm Şehrinin Doğuşu", Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, IV/6, Balıkesir 2001, s. 78-87; Mustafa Demir, "Türk-İslâm Medeniyetinde Şehirleşme", İslâmî Araştırmalar, XVI/1, Ankara 2003, s. 156-165; Tarih Dostiyev, "Selçuklular Döneminde Müslüman Doğusunda Kentleşme Durumları ve Azerbaycan'da Şehir Kültürü", TTK Bildiriler, XIV (2005), I, 454-458; V. F. Büchner, "Şehir", İA, XI, 391-392; M. Yaşar Kandemir, "Fezâil", DİA, XII, 531.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

Osmanlılar'da.

XIII. yüzyıl sonlarında konar göçer bir Türkmen boyundan tarih sahnesine çıkan Osmanlılar, kısa sürede yerleşik hayata daha yakın siyasî bir teşekkül olarak dikkati çekmeye başladılar. Erken dönemlerden itibaren uygarlığın en temel değerlerinden biri sayılan şehire ve şehirleşmeye önem verdiler. Osmanlılar'ın taşradaki temel yönetim birimleri olan sancak, kaza ve nahiye merkezleri genellikle şehir ve bazan kasaba diye bilinir. Ancak bir merkezin şehir olarak nitelendirilmesiyle ilgili kesin bir kriter mevcut değildir. Söz konusu yönetim birimlerinin merkezi anlamındaki "nefs" kelimesi de tam bir ayırım ifade etmez. Bazan yirmi otuz hânelik köyler de nefs adı altında kaydedilir. Bu bakımdan bir şehrin tanımlanmasında başta nüfus olmak üzere idarî fonksiyon ve ekonomik özellik gibi kriterler göz önüne alınır. Bu durumda en az 400 vergi nüfusu bulunan, idarî yönden sancak merkezi ise sancak beyine, kaza merkezi statüsünde ise kadı ve subaşı ile ticaret ve sanat ehline sahip yerler şehir sayılabilir. Osmanlı belgelerinin dilinde şehir "cuma kılınır ve pazar durur yer" şeklinde tanımlanır. Buradan şehirlerin çekirdeğini cuma camisiyle haftanın belirli günlerinde kurulan pazarların oluşturduğu anlaşılır. Bu özelliği taşıyan camilerin Osmanlı arşiv kayıtlarında "câmi-i şerif, câmi-i kebîr, kadîm cami" gibi adlarla yer aldığı görülür. Anadolu ve Balkanlar'daki Osmanlı şehirlerinin merkezinde cuma camisi veya ulucami denen, bir veya iki minareli ve şerefeli cami varsa bir kale ve çevresinde mahallesi olan bir çarşı yer alır. Fakat bu oluşuma sahip yerleşim yerlerinin şehir diye görülebilmesi için toplumsal bir tabakalaşma ve esnaf zümresinin bulunması, tarım ürünlerinden ziyade yakın bölge ve ticaret yerleri için çeşitli hizmetler vermesi, eşyalar üretmesi ve pazarlaması, sakinlerini besleyecek genişlikte kırsal alanı olması gerekir. Ayrıca fiziksel bakımdan yerleşiklerin oturduğu mahallelere bölünme de şehirlerin önemli bir özelliğini oluşturur. Bu fonksiyonların yerine getirilmesinde şehirlerin topografik mevkilerini de göz önüne almak icap eder.

Anadolu ve Balkanlar'daki şehirlere bakıldığında kuruluşları Osmanlılar'dan önceki dönemlere dayanan şehirlerin bir hayli fazla olduğu dikkati çeker. Bu şehirlerden pek çoğunun özelliği hemen hepsinde bir kalenin yer almasıdır. Kaleler şehirlerin fiziksel görünümünde ve yapılanmasında belirleyici rol oynar. Anadolu Selçukluları ve Anadolu

Beylikleri zamanında yeni bir fiziksel yapılanma dönemine giren ve kısmen kale kent, kısmen de açık kent görünümünde olan bu gibi şehirlerin, Osmanlılar'ın erken dönemlerinden itibaren iskân alanlarının kaleden aşağıya doğru sarktığı ve artık kalenin savunmasına ihtiyaç duyulmayacak şekilde açık şehir konumuna dönüştüğü söylenebilir. Genellikle bir mahallenin yer aldığı iç kalede yönetim, askerî garnizon ve hapishane binaları ile beylerbeyi, sancak beyi, kadı ve dizdar gibi yöneticilerin oturduğu evler bulunurdu. İç kale dışında ticarî faaliyetler yapılır ve burada ileri gelen kesim otururdu. Kale dışında ise daha çok yeni yerleşim alanları vardı.

Bu dönemde Anadolu ve Balkanlar'daki bazı şehir merkezlerinin tarihî, kültürel ve coğrafî bakımdan farklılıklar göstermesine rağmen genellikle imaret, bedesten, kervansaray, pazar yeri, cuma camisi (ulucami) gibi içtimaî, ticarî ve dinî tesisler etrafında şekillendiği dikkati çeker. Ancak bu tesislerin tamamı herhangi bir şehirde mevcut olmayabilir ve bazı şehirler bunların bir veya birkaçına sahip olabilir. Meselâ

imaret, bedesten, kervansaray gibi tesisler daha ziyade ticarî ve ekonomik bakımdan gelişmiş ana yol üzerindeki şehirlerde görülür. Şehir merkezlerini fiziksel bakımdan şekillendiren söz konusu tesislerin zannedildiği gibi düzensiz ve karmaşık değil planlı bir şekilde kurulduğu söylenebilir. Osmanlı şehirlerinin genelde iki ana kısımdan meydana geldiğini belirtmek gerekir. Bunlardan biri şehrin içtimaî, sınaî ve ticarî faaliyetlerinin gerçekleştirildiği alanlar, diğeri ise şehir halkının umumiyetle ibadethaneler etrafında teşekkül eden ve ikamet yerleri olan mahallelerdir.

Osmanlı Devleti'nin erken devirlerinden itibaren mevcut şehirler geliştirilir, kasaba ve köyler şehre dönüştürülürken, bu arada yeni bir şehir kurulurken uygulanagelen önemli usullerden biri pek çoğu hükümdar, hükümdar oğulları, kızları, zevceleri ve devlet adamlarına ait olmak üzere vakıflar kurmak ve ardından vakfa ait ihtiyaç duyulan dinî, sosyal ve ticarî hizmet binalarının inşa edilmesi yoluna gitmekti. Bu bina veya tesislerin planlanmasının özünde İslâmî öğelerle Orta Asya Türk kültürünün özelliklerinin yer aldığı, Osmanlı şehri denebilecek bir terkip görülür. Bunun yanında doğrudan doğruya bu terkibin temel olduğu yeni kurulan şehir veya kasabalar da vardır. Vakıf tesisi diye kurulan bu binalar veya

külliyeler, görevli kadrosu ve bunların aileleriyle birlikte zamanla küçük bir yerleşim yeri oluşturmakta, böylece külliye etrafında tesis edilen veya gelişen mahalleler vasıtasıyla şehrin fiziksel yapısı şekillenmekte ve gelişimi sağlanmaktaydı. Bu durum Osmanlı şehirlerinin alt yapı finansmanının temin edilmesinde, kuruluşunda, imarında, iskânında ve gelişmesinde vakıfların önemli rol oynadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bu anlayışla Osmanlılar'ın daha kuruluş döneminde şehirleşmenin asıl nüvesini meydana getiren, vakıf yoluyla inşa edilen eserlerin tahmin edilenin üstünde olduğu görülür. Orhan Gazi, başta İznik ve Osmanlı Beyliği'nin merkezi Bursa olmak üzere birçok yerde vakıf eserler tesis ettirdi; 1339-1340'ta Bursa'da kalenin doğu tarafında cami (Orhan Camii), imaret, medrese, hamam ve kervansaraydan oluşan bir külliye yaptırdı. Bursa'nın çehresini değiştiren bu bina grupları şehrin merkezini teşkil etti. Alâeddin Bey, Çoban Bey, Hoca Nâib gibi adlar taşıyan yeni semtler bu devirde kuruldu. Bundan sonraki dönemlerde gelişmesi daha da hızlanan şehrin başka kesimlerinde padişahlar, hânedan mensupları ve diğer ileri gelenler sayesinde zengin vakıfların tahsis edildiği birçok ticarî ve dinî merkez oluşmaya başladı. Bunlar Yıldırım, Emîr Sultan, Sultan Mehmed (Yeşil) gibi yeni bölgelerin ve mahallelerin kurulmasını sağladı. Böylece Bursa, XVI. yüzyıl ortalarında 50.000'i aşan nüfusu ile Anadolu şehirleri arasında en fazla nüfusa sahip yer haline geldi. Osmanlılar'ın Bursa'yı başşehir yaptıktan sonra Çanakkale Boğazı'nı aşması, 1352'de Gelibolu yarımadasına yerleşmesi, 1361'de Edirne'nin fethi, fetihler ilerledikçe her biri Balkanlar'ın uç bölgelerinde yer alan Filibe, Eski Zağra, Tatar Pazarı, Sofya, Babadağı, Silistre, Vidin, Üsküp, Serez, Tırhala ve Eğri gibi merkezlerle çevresi Anadolu'dan gelen Türk göçmenlerinin ve kültürünün ağır bastığı şehirler haline geldi. Balkanlar'da pek çok yerleşim yeri, klasik Osmanlı şehircilik anlayışı çerçevesinde kısa sürede yapılan imar faaliyetleri sonucunda çarşı ve mahallelere bölünmüş şekilde bir gelişme göstermeye ve Osmanlı şehri özelliğini kazanmaya başladı.

Osmanlılar'ın vakıflar yoluyla şehirleşmeye yönelik imar faaliyetleri, özellikle İstanbul'un fethinin ardından Fâtih Sultan Mehmed döneminde başşehir İstanbul'da görülür. II. Bayezid ve Kanûnî Sultan Süleyman zamanında devam eden ve zirveye ulaşan bu faaliyetler neticesinde sadece

hükümdarlarca değil hükümdarların oğulları, kızları, zevceleri ve devlet adamları tarafından inşa edilen cami ve imaretlerin sayısının binleri aştığı dikkati çeker. Bu imar faaliyetlerine paralel şekilde İstanbul, Fâtih döneminde alınan tedbirler ve uygulanan iskân siyasetiyle daha sonraki dönemlerde gönüllü göçler neticesinde sadece Osmanlı Devleti'nin değil Avrupa'nın en büyük şehri haline geldi. Bu arada Osmanlı hânedanının temsilcileri olarak Anadolu'da daha ziyade eski beyliklerin merkezinde sancak beyi sıfatıyla görev yapan ve âdeta başşehir İstanbul'un ve sarayın minyatür bir yapısını bu sancaklara taşıyan şehzadeler, şehir merkezlerinin fiziksel görünümünü değiştirecek ölçüde imar faaliyetlerinde bulundular. Trabzon, Amasya ve Manisa gibi şehirlerde hânedan mensuplarının inşa ettirdikleri kamu binaları ve mâbedler söz konusu merkezlerin fiziksel ve kültürel, vakıflar vasıtasıyla da ekonomik gelişiminde önemli rol oynadı.

Vakıf olarak kurulan tesisler, bazan "vakıf şehir" denebilecek ölçüde yeni bir şehrin veya kasabanın asıl çekirdeğini teşkil etmiştir. Önemli bir stratejik mevkide bulunması dolayısıyla gelişmesi ve şehirleşmesi istenen yerlerde dinî, içtimaî ve ticarî yapılar grubu kurulur, bunlar vakıflarla desteklenirdi. Bazan merkezden mimarbaşının görevlendirdiği kimseler veya mimarlar yapılacak inşaata nezaret ederlerdi. İnşaat tamamlandıktan sonra en önemli mesele şehir veya kasabanın sakinlerini oluşturacak ahalinin yerleştirilmesidir.

Bunun için daha çok tesislerin kurulduğu yerlere yakın kırsal kesimden halkın iskânına çalışılırdı. Ayrıca yerleşmeyi teşvik etmek ve daha cazip hale getirmek amacıyla bölgeye gelip yerleşecek olanlardan bazı vergiler alınmazdı. Erken dönemlerde vakıf şehir özelliğinde kurulan yerlerin en tipik örneklerinden birini Balkanlar'daki Uzunköprü teşkil eder. Ergene nehri üzerinde Balkanlar'a doğru açılan bir geçit yerinde bulunmasına rağmen bataklık, ormanlık ve hırsız yatağı olan Uzunköprü mevkiine II. Murad kendi vakıf hayratı olarak 1427-1428 yıllarında bir köprü, pazar yeri, cami, hamam ve medrese yaptırmaya başladı. Yaklaşık on sekiz yıl sonra inşaatın tamamlanması ve çevre köylerden halkın yerleştirilmesiyle Uzunköprü (o dönemdeki adı Cisr-i Ergene) kasabası ortaya çıktı. Aynı şekilde birçok Bosna şehri önce bölgede sancak beyliği ve yüksek mevkilerde görevli kimseler, ardından zengin esnaf ve tüccarların yaptırdığı dinî ve sosyal tesislerle Osmanlı şehri haline gelmeye başladı. XV. yüzyıl

ortalarında Bosna'da etrafı dağlarla çevrili düz bir alanda pazar yeri olan Sarayova, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra vakıf şeklinde Gazi Hüsrev Bey adına yaptırılan cami, hamam ve medrese, XVI. yüzyıl ortalarından sonra inşa ettirilen Ali Paşa Camii gibi tesislerle yükselmeye başladı. Bu arada Foça'da Alaca Camii ve Banaluka'da Ferhad Paşa Camii, Bosna'daki şehirleri şekillendiren muhteşem mimarinin örneklerini teşkil etti. XVI. yüzyılda Balkanlar'da şehirleşmeye yönelik bu imar faaliyetleri, aynı yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da Karaman bölgesindeki Karapınar adlı bir yerde II. Selim'in vakıf hayratı olarak yaptırdığı külliye ile kendini gösterdi. Karapınar, Sultaniye adıyla külliyenin inşa edilmesinden sonra Aksaray, Niğde, Karaman bölgesinden getirilen yerleşik halk ile Varsaklar ve İlyaslar gibi konar göçer grupların yerleştirilmesiyle kısa sürede bir kasaba haline geldi. XVII. yüzyılda Celâlî isyanlarının sadece kırsal kesimi değil şehir ve kasabaları da olumsuz yönde etkilemesine rağmen vakıfların şehir ve şehirleşmedeki fonksiyonlarının devam ettiği söylenebilir. Bu fonksiyonların ana yolların üstündeki küçük yerleşim yerlerinde daha fazla olduğu görülür. Nitekim Malatya'nın kuzeybatısında yol üzerinde bulunan Hekimhan adlı konaklama yerine vakıflardan oluşan bir külliye inşa edildi ve burası zamanla bir kasaba hüviyeti kazandı. Ayrıca Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa doğum yeri olan Merzifon'a büyük bir cami yaptırdı.

Vakıfların küçük yerleşim yerlerinin şehre dönüşmesinde önemli rol oynamasıyla ilgili bir diğer örnek, Muşkara adıyla bilinen köyün XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Nevşehir'e dönüşümü sürecinde görülür. Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın doğduğu köy olan, Ürgüp kazasının Uçhisar nahiyesine bağlı Muşkara 1584'te 900 kişi civarında bir nüfusa sahipti. İbrâhim Paşa, sadrazam olduktan (1718) sonra önce buraya cami, medrese, çeşme, mektep, imaret, kütüphane, han, hamam, dükkân gibi tesisler yaptırdı ve Muşkara köyü bu tesislere vakfedildi. Köyün ahalisi avârız vergisinden muaf tutuldu; hatta bu muafiyet, köyün bir kasaba haline gelmesini sağlamak için etraftan buraya getirilip yerleştirilen göçebe gruplara da teşmil edildi. Böylece Muşkara köyü "yeni kurulan şehir" anlamında Nevşehir adıyla anılmaya başlandı.

Şehirlerin gelişmesinde ve yeni şehirlerin kurulmasında Osmanlı Devleti'ndeki yol şebekesinin etkisi de önemlidir. İstanbul'un fethinden sonra İstanbul ağırlıklı bir gelişme gösteren Osmanlı yol şebekesi

İstanbul'dan Balkanlar'a ve Anadolu'ya doğru sağ, orta ve sol olmak üzere üç ana kola ayrıldı. Bazı tâli yolların bağlandığı bu ana kollar üzerindeki şehir ve kasabaların özellikle nüfus ve ekonomik bakımdan gelişmeye daha açık olduğu söylenebilir. Bu durum, bilhassa XVII. yüzyıldan itibaren sahil kesimlerindeki şehir ve kasabaların gelişmesinde gözlemlenir. Ayrıca Osmanlı idaresindeki önemli Arap şehirleri Osmanlı sistemine uygun bir gelişme seyri izledi. Halep, Şam, Bağdat, Musul, Kudüs, Filistin'deki şehir ve kasabalar, Kahire gibi merkezler Memlük idaresi altındaki fiziksel yapılarından çok daha büyük bir alanı kaplar hale geldi. Yönetici olarak burada görev yapan devlet adamları inşa ettirdikleri vakıf eserler cami, imaret vb. kamu binalarının çevresinde yeni mahallelerin teşkiline ve şehirlerin fiziksel açıdan büyümesine yol açtı. Zira ekonomik destek bunların gelişiminde önemli bir faktördü.

Osmanlı döneminde şehirlerin fiziksel yapısını belirleyen en önemli etkenlerden biri mahalledir. Genelde yirmi ile kırk hâne arasında, bazan bu sayının altında veya üstünde hâne barındıran mahalleler çok defa bir mescid, cami, imaret, zâviye, kilise, havra gibi tesislerin etrafında yer alır ve genelde o tesisin adını taşır. Bunun yanında bazı mahallelerin adları kuruldukları yerin doğal özelliğini yansıtabilir. Bazıları ise mahalleyi tesis eden halkın dinî veya idarî bir liderinin yahut konar göçer bir grubun adını taşıyabilir. Ayrıca siyasal, sosyal ve ekonomik sebeplerle bir şehirden veya bölgeden göç ederek başka bir şehre yerleşen topluluklarca teşkil edilen mahalleler göç edilen şehrin veya bölgenin adını alabilir. Bazı mahalleler ise o mahallede mevcut sınaî bir tesisin veya mahalle halkının uzmanlaştığı bir mesleğin adıyla bilinir.

Mahallelerdeki evler daha çok o yörede bulunan malzemelerle tek katlı olarak inşa edilir, malzemeye göre kerpiçten ve ağaçtan yapılırdı. İşleme ve taşıma güçlüğünden ve çok masraflı olmasından dolayı taştan yapılan evler fazla değildi. Sokaklar ise genelde dardı ve bazan çıkmaz bir sokak da olurdu. XVII. yüzyılda Ankara gibi şehirlerde üst katı bulunan evlerin yapılmaya başlanması İstanbul merkezli ev yapımı şeklinin tesirini gösterir. Osmanlı mahallelerinin bu durumu şehir düzeni ve sistemini Doğu'ya has bir şekle koyar. Sokaklar belirli bir meydana açılmaz, bu da düzensiz bir yerleşimi düşündürür. Avrupa şehirleriyle yapılan karşılaştırmalarda Osmanlı şehirlerinin sistemli olmayışı daima öne çıkarılmıştır. Halbuki

burada esas olan husus insan faktörüdür ve onun şehir kavramını algılayış biçimidir. Dolayısıyla kuramsal düzeyde Weber'in ve haleflerinin çizdiği şehir modeline Doğu şehirlerinin uymaması şehircilik anlayışının bulunmadığı

anlamına gelmez. Yapılan çalışmalar şehir kavramını toplum, siyasal ve ekonomik yapı, fiziksel özellikler bütünü içerisinde ele almaktadır. Bu bakımdan Osmanlı şehirleri fiziksel özellikleri, ekonomik gelişmişliği ve fonksiyonel yapısıyla bir Osmanlı şehri kavramını çağrıştıracak bütünlük göstermektedir.

Osmanlı şehirlerinde mahalleler bazı istisnalarla müslüman, Ermeni, Rum, yahudi ve Çingene gibi aynı dine ve kökene mensup ailelerden meydana gelir. Bir mahallede birbirine komşu olan ailelerden çoğunun aynı zamanda akraba olduğu anlaşılır. Anadolu ve Balkanlar'da Osmanlı şehirlerindeki mahallelerde genellikle dinî ve etnik gruplar bir arada yaşamasına rağmen nâdir de olsa bazı şehirlerde müslümanlarla gayri müslimlerin aynı mahalle de oturdukları dikkati çeker. Söz konusu gruplar arasında çarşıda ve pazarda her zaman ticarî ve sosyal ilişkler görülmüştür. Bu hususlar çerçevesinde Osmanlılar'da mahalle birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirinin davranışından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan ailelerden meydana gelen bir topluluk ve hukukî birlik özelliği taşır. Bu bir bakıma mahallede işlenen suçların sorumluları bulunamazsa sakinlerinin tazminat ödemesi anlamına gelir. Bunun yanında mahalleler vergilerin tesbiti ve toplanması, asayişin sağlanması gibi yükümlülüklerin yerine getirilmesinde sorumlu birimlerdir. Bu sebeple mahalleler, şehirlerin sadece fiziksel yapısını belirleyen bir birim değil idarî ve sosyal bir ünite mahiyeti gösterir.

Anadolu ve Balkanlar'daki şehir ve şehirleşme anlayışının 1839'da Tanzimat'ın ilânına kadar devam ettiği söylenebilir. Tanzimat'ın ilânı ile birlikte bu şehirler hem idarî yönden hem de imar ve iskân bakımından yeni bir sürece girdi. 1863 yılında başta ulaşım, şehir ve kasabaların imarı, iskân ve asayiş durumu, ziraî ve sınaî faaliyetler olmak üzere çeşitli meseleleri yerinde incelemek, söz konusu meselelerin çözümü hususunda yerinde kararlar almak ve bu konularda merkeze gerekli raporları sunmak gibi geniş yetkilere sahip teftiş memurluklarının kurulmasına karar verildi. Bu karar doğrultusunda Bosna-Hersek yöresine Cevdet Efendi (Paşa), Anadolu'nun

sol koluna Rızâ Efendi, Rumeli'nin sol koluna Subhi Beyefendi ve Anadolu'nun sağ koluna Ahmed Vefik Efendi (Paşa) tayin edildi. Ahmed Vefik Efendi'nin 1864 tarihli tahriratından anlaşıldığı kadarıyla adı geçen teftiş memurları yerinde kararlar alıp uygulamaya girişmişler, şehir ve kasabaların plan ve imarı ile harap olan tarihî eser ve âbideleri tesbit ederek bunların onarımı yönündeki icraatlarını ve bu konularda alınması gereken tedbirleri içeren raporlarını merkeze göndermişlerdir. Bu durum devletin şehirlere yönelik köklü müdahalesi anlamına gelmektedir. Yeni şehirlerin klasik görüntüsü devlet eliyle düzeltilmeye başlandı. XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Anadolu ve Balkanlar'daki birçok şehri yeniden şekillendiren planlar bunun önemli göstergeleridir. Böylece yönetim ve eğitim binaları ile birçok şehri sembolize eden saat kuleleri ve açılan meydanlar fiziksel yapıyı belirledi; bu anlayış Cumhuriyet dönemine de intikal etti. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Cumhuriyet devrinde kurulan şehirlerde (Kırıkkale, Gölcük, Karabük, Tunceli ve Batman) eski dönemlerde tesis edilen şehirlerdeki şehircilik zevkini yakalamak mümkün değildir. Selçuklu ya da Osmanlı şehirlerinin kendilerine has birtakım özellikleri bulunduğu halde Cumhuriyet döneminde kurulan şehirlerin kendilerine has ortak bir karakteri olduğu söylenemez (Tuncel, Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, s. 309-350).

BİBLİYOGRAFYA

Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 216-217; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 309-350; a.mlf., "Türkiye'de Kent Yerleşmelerinin Tarihçesine Toplu Bir Bakış", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 23, İstanbul 1980, s. 123-160; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar (der. Salih Özbaran), İzmir 1984; Uğur Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci: 11.-15. yy, İstanbul 1987; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991; Suraiya Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993; A. Raymond, Osmanlı Döneminde Arap

Kentleri (trc. Ali Berktay), İstanbul 1995; Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri (ed. P. Dumont - F. Georgeon, trc. Ali Berktay), İstanbul 1996; M. Cerasi, Osmanlı Kenti: Osmanlı İmparatorluğunda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi (trc. Aslı Ataöv), İstanbul 1999; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600 (trc. Halil Berktay), İstanbul 2000, I, tür.yer.; Edhem Eldem v.dğr., Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti: Halep, İzmir ve İstanbul (trc. Sermet Yalçın), İstanbul 2003; İlhan Şahin, Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler, İstanbul 2006, s. 247-256; a.mlf., "Vakıf ve Şehirleşme", Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 1, İstanbul 1987, s. 23-24; Erol Özvar - Arif Bilgin, "Şehir Yönetimi ve Tarih Üzerine", Selçukludan Cumhuriyete Şehir Yönetimi (ed. Erol Özvar - Arif Bilgin), İstanbul 2008, s. 15-32; Özer Ergenç, "Osmanlı Şehir Tarihi Araştırmalarının Kuramsal Çerçevesi Nasıl Oluşturulabilir?", a.e., s. 49-60; Feridun M. Emecen, "Osmanlı Şehzadeleri ve Taşra İdaresi", a.e., s. 99-112; Tahsin Özcan, "Osmanlı Şehirciliği ve Vakıflar", a.e., s. 113-128; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", VD, sy. 2 (1942), s. 354-355; Doğan Kuban, "Anadolu Türk Şehri, Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", a.e., sy. 7 (1968), s. 53-73; Mehmet Öz, "Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/6, İstanbul 2005, s. 57-88.

İlhan Şahin

İslâm Şehri Kavramı.

İslâmî şehir teorisi, 1920-1950 yılları arasında Batı'daki şarkiyat çalışmaların bir parçası olarak geliştirilmiştir. Asıl amacı Arap dünyasındaki şehirlerin hangi kentsel tipe ait olduğunu tesbit etmek olan bu çalışmaları gerçekleştirenler genellikle Fransız araştırmacıları olmuştur (Humphreys, s. 228). İslâmî şehir kavramını ortaya ilk defa Cezayir (G. ve W. Marçais, R. Le Tourneau) ve Şam (J. Sauvaget, J. Weulersse) ekolleri koymuş, ancak buna son şeklini 1955'te yayımlanan "The Structure of the Muslim Town" adlı makalesiyle Gustave von Grunebaum vermiştir. İslâmî şehrin tanımı, antik şehre veya Ortaçağ'da Batı'daki şehirlere

kıyasla ve menfi bir bakış açısıyla yapılır. Buna göre İslâmî şehir düzenli bir yapı göstermemesi bakımından antik şehirden, şehir meclislerinin bulunmaması açısından Ortaçağ'a ait Batı şehirlerinden farklıdır. İslâmî şehir kendine özgü bir hukukî statü ve yönetim biçimine sahip olmadığı için kendi haline terkedilmiş, düzensiz, hatta anarşik bir yapı şeklinde tasvir edilir. Jean Sauvaget bu kavramsallaştırmanın genel hatlarını ortaya koymaktadır (Alep, s. 247-248). Sauvaget'ye göre İslâm'ın şehir anlayışı esasen menfidir. İslâmî şehir mahallelerin bir araya gelmesinden oluşan inorganik ve gevşek bir yapıdır, bu anlamda kentsel düzenin reddini ifade eder. Bu şehir türü her nevi tarihsel bağlamın dışında yer alır; klasik ve modern Osmanlı dönemini de kapsayan on üç asır boyunca niteliklerinde hiçbir değişim görülmez. İslâmî şehrin tanımında Fas'tan Çin'e, kutuplardan siyah Afrika'ya kadar uzanan ve büyük bir çeşitliliği barındıran İslâm dünyasına dair hiçbir coğrafî veya kültürel referans da yer almaz. Son yirmi beş yılda özellikle Osmanlı arşivlerine dayanarak yapılan araştırmalar, bu teorinin yerine tarihî ve coğrafî gerçekliği dikkate alan yeni bir analizin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu analiz, tarihsel kaynaklardan beslendiği kadar kalıntıları hâlâ ayakta duran şehirlerin incelenmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır.

İslâmî şehrin oldukça belirgin olan genel yapısını planlardan yola çıkarak tesbit etmek mümkündür. En dikkat çekici özelliği, iktisadî faaliyetlerin yürütüldüğü mekânlarla yerleşim mekânlarının ayrı olmasıdır. Büyük cami-medreselerin ve dinî yapıların etrafında toplanan çarşı ve kervansarayların şehrin merkezinde bulunması, modern Hanefî hukukçularının da belirttiği gibi bir kamusal merkezin varlığına işaret eder. Bu bölgenin, kendine has özellikleriyle şehrin diğer kısımlarından ayrıldığı için bazan ayrı bir isimle adlandırıldığı da olur. Halep'in "Medine"si yaklaşık 12 hektarlık bir alana yayılmakta ve şehirde bulunan elli altı çarşıdan otuz biri ve elli üç kervansaraydan on dokuzu şehrin bu kısmında yer almaktadır. Değerli ürünlerin satıldığı haller (kaysâriyye, bedesten), uluslararası ticaret mallarının (kumaş, baharat, kahve) ve değerli madenlerin satıldığı dükkânların (sâğa / kuyumcu) yer aldığı büyük çarşılar (sûk), büyük kervansaraylar, büyük ve toptan ticaretin yapıldığı mekânlar (funduk, han, vekâle, simsâre) genellikle şehrin merkezinde bulunur. Nitekim Kahire'de kahve ticaretinin yapıldığı altmış vekâlenin tamamı şehir merkezindeydi. Şehrin bu bölgesi nisbeten düz ve geniş sokaklarla örülü idi ve bunlar

ticaret trafiğinin gerektirdiği gibi şehrin farklı kapılarına çıkmaktaydı. Halep'in merkezinde bulunan geniş cadde antik dönemden kalmaydı. Kahire'de şehrin ortasından geçen 6 m. genişliğindeki cadde Fâtımîler'in eseriydi. Şehir merkezinin çevresinde meskûn mahaller vardı. Etrafında kapılar bulunan bu semtlerde (havme, hâre, mahalle) yer alan çıkmaz sokakların bir ucu ticaret yapılan şehir merkezine açılırdı. Şehir halkı ancak günlük ihtiyaçların dışındaki gereksinimleri için merkeze giderdi. Meskûn mahallerde özel hiçbir iktisadî faaliyet yürütülmüyordu. Buralarda sadece halkın gündelik ihtiyaçlarını karşılamak için kurulmuş olan çarşılar (süveyka) vardır. Şehirlerin dışında ise özel olmayan, fakat çevreyi kirleten (tabakhâneler, fırınlar) veya geniş alanlar gerektiren (sebze ve tahıl pazarları) faaliyetler yapılıyordu. Buna göre şehirler radyo-konsantrik prensibe göre örgütlenmişti. En önemli ve yüksek gelir getiren iktisadî faaliyetler şehir merkezinde yoğunlaşmış, daha az gelir getiren faaliyetler şehrin çevresinde toplanmıştı. Bu düzen aynı zamanda yerleşim yerleri için de geçerliydi. Tüccar burjuvalar ve şeyhler merkeze yakın mahallerle büyük çarşı ve cami-medreselere yakın yerlerde ikamet ederlerdi. Fakir kesim olumsuz şartların hüküm sürdüğü şehrin kenar semtlerinde yaşardı. J. Revault (Tunus), J.-Cl. David (Halep), N. Hanna (Kahire), C. Establet ve J.-P. Pascual'ın (Şam) yaptıkları çalışmalar büyük Arap şehirlerinde halkın bu şekilde ayrıştığını ortaya koymaktadır.

Modern Arap şehrinin mekânsal yapısı keskin toplumsal farklılıkların olduğunu da gösterir. Toplumun farklı kesimlerinin sahip bulunduğu zenginliğe göre şehir merkezinden kenar semtlere doğru iç içe geçmiş halkalar şeklinde ayrışması eşitliğe uymayan bir toplum yapısına işaret eder. Müminler arasında tam bir eşitliğin öngörüldüğü ümmet modelini temsil eden şehir toplumu Osmanlı döneminde dikkat çekici sosyal bir eşitsizlik arzediyordu. XVIII. yüzyılın sonunda Kahire'de mahkemelerin veraset belgelerinden yola çıkarak yapılan bir araştırmada incelenen kişilerin % 3'ü toplam zenginliğin % 50,1'ini paylaşırken % 49,9'u sadece % 4,3'ü ile yetinmekteydi. Nitekim Kahire'de (A. Raymond), Şam'da (C. Establet, J.-P. Pascual, B. Marino) ve Cezayir'de (T. Shuval) sosyal eşitsizliği ölçen Gini katsayısı oldukça yüksek çıkar. Şehirlerdeki ayırımcı uygulamalara özellikle dinî azınlıkların (hıristiyan ve yahudi zimmîler) yaşadığı mahallelerde rastlanır. Bu durum, bilhassa azınlıklara büyük hoşgörüyle yaklaşan ve onların dinî ve millî özerkliklerine saygı gösteren

Osmanlı Devleti döneminde daha da belirgin bir hal alır. XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Halep'te bir hıristiyan mahallesinin ortaya çıkması ve gelişmesi bu durumun sonucudur.

Şehrin bu şekilde düzenlenmiş olmasında bazı istisnalar mevcuttur. Bu istisnalar özellikle azınlıkların oturduğu mahallelerin konumuyla ilgilidir. Genel teamülün aksine Kahire'deki yahudi mahallesi fakir olmasına rağmen şehir merkezine yakın bir yerde bulunmaktaydı. Bunun sebebi muhtemelen yahudilerin çalıştığı kuyumcuların şehir merkezinde yer almasından kaynaklanıyordu. Halep'te zengin bir cemaat olan hıristiyanlar ise şehrin dışında kuzeyde bir bölgede yaşamaktaydı. Hâkim olan seçkinler yerli halktan uzak durmak ve özel bir alan bulabilmek amacıyla normal durumlarda fakir halkın yaşadığı şehrin dışındaki alanlara yerleşmekteydi. Kahire'de iki gösterişli mahalle olan Birketülfîl ve Birketülezbekiye bu duruma örnektir.

İslâmî şehir oryantalistlerin iddia ettikleri kadar zayıf bir yönetime sahip değildi. Merkezî Osmanlı yönetimi taşradaki büyük şehirlerin idaresinde önemli rol oynamaktaydı. Meselâ 1552'de sıhhî sebeplerden dolayı Kahire'deki tabakhânelerin taşınmasına karar verilmiş ve ilerleyen yıllarda bu karar uygulanmıştır. Ayrıca Halep'teki belge koleksiyonlarında şehir yönetimiyle ilgili buna benzer birçok müdahalenin izlerini bulmak mümkündür. Paşalar ve yerel memurlar (vali, muhtesip ve özellikle kadılar) şehir düzeniyle ilgili belli kuralların gözetilmesini denetlerdi. Meslek grupları (Kahire'de 250, Halep'te 160), mahalle örgütlenmeleri (Kahire'de 100'e yakın), dinî ve etnik cemaatler gibi belirli gruplar da (tavâif) yine benzeri bir işlev görmekteydi. Şehrin düzeni konusunda ayrıca dinî vakıflar (Mağrib'de habûs) önemli bir rol oynamış, bunlar şehircilik anlayışı içerisinde şehrin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Halep'te birbirini takip eden paşalar tarafından 1544-1583 yılları arasında kurulan dört büyük vakıf sayesinde şehir Osmanlı döneminin başında büyük bir ekonomik sıçrama yaparak iki kat büyümüştür.

Arap-İslâm şehri belirli bir tarihî döneme -Osmanlı devrine-ve belirli bir coğrafî bölgeye -Akdeniz'deki Arap ülkelerine-

gönderme yapar. Bu modern dönem çerçevesinde şüphesiz diğer bölgesel unsurlar, özellikle Anadolu ve İran-Afganistan coğrafyaları dikkate alınmalıdır. Fas'ta ve Afganistan'daki çarşıların merkezîliği ve mahallelerin yapısı, buralarda yaşayan müslümanların dinî ve kültürel gelenekleri vasıtasıyla şehirlerin organizasyonlarını nasıl derinden etkilediklerini gösterir. Bu şehirler, örgütlenme biçimleriyle değil ancak bu derin etki sebebiyle müslüman olarak nitelendirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Pirenne, Les villes du moyen âge, Bruxelles 1927; J. Sauvaget, Alep, Paris 1941; R. le Tourneau, Les villes musulmanes de l'Afrique du nord, Alger 1957; G. Marçais, "L'urbanisme musulman", Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman, Alger 1957, s. 219-231; W. Marçais, "L'islamisme et la vie urbaine", Articles et conférences, Paris 1961, s. 66-76; J. Revault, Palais et demeures de Tunis, Paris 1967-78, I-IV; A. Raymond, Artisans et commerçants au Caire, Damas 1974; a.mlf., Osmanlı Döneminde Arap Kentleri (trc. Ali Berktay), İstanbul 1995; a.mlf., "Ville musulmane, ville arabe", Panoramas urbains. Situation de l'histoire des villes (ed. J.-L. Biget - J. Cl. Hervé), Fontenay 1995, s. 309-336; a.mlf., La ville arabe, Alep, à l'époque ottomane, Damas 1998; N. Hanna, Habiter au Caire aux XVIIè et XVIIIè siècles, Le Caire 1991; R. Stephen Humphreys, Islamic History, Princeton 1991, s. 228; The Middle Eastern City and Islamic Urbanism, an Annotated Bibliography of Western Literature (ed. M. E. Bonine v.dğr.), Bonn 1994; C. Establet - J. P. Pascual, Familles et fortunes à Damas, Damas 1994; B. Marino, Le faubourg du Mīdān, Damas 1997; T. Shuval, La ville d'Alger vers la fin du XVIIIème siècle, Paris 1998; E. Wirth, Die Orientalische Stadt, Mainz 2000; J. Weulersse, "Antioche, essai de géographie urbaine", BEO, IV (1934), s. 49 vd.; G. von Grunebaum, "The structure of the Muslim Town", The American Anthropologist, LVII (1955), s. 141-158; J.-Cl. David, "Alep dégradation et tentativesactuelles de réadoptation des structures urbaines traditionnelles", BEO, XXVIII (1975), s. 19-50; B. Johansen, "The Allembracing Town and its Mosques al-Misr al-Ğami", Revue de l'occident musulman et de la

Méditerranée, XXXII/2, Aix-en-Provence 1981, s. 139-161; C. Establet v.dğr., “La mesure de l’inégalité dans la société ottomane”, JESHO, XXXVII (1994), s. 171-196.

André Raymond

ŞEHİR KETHÜDÂSI

Osmanlılar’da genellikle malî alanda devletle halk arasındaki münasebetleri sağlamakla görevli şehir yöneticisi.

Osmanlı Devleti’nde şehir veya kasaba diye adlandırılan kaza merkezi konumundaki yerleşim birimlerinde daha çok malî konularda devletle halk arasındaki ilişkileri sağlayıp vergilerin ve çeşitli harcamaların halka tevzi, ayrıca tahsil işlerini gören, genelde seçim yoluyla iş başına gelmiş yönetici olan şehir kethüdâları arşiv belgelerinde ve kadı sicil kayıtlarında “şehir kâhyası, kasaba kethüdâsı / kâhyası, falanca şehrin / kasabanın kethüdâsı, vilâyet kethüdâsı, şehir vekili” olarak da geçer. Konya’da bir dönem “şehir emini”, Urfa, Ergani gibi şehirlerde “melik”, Mısır bölgesinde “şeyhü’l-beled”, Tunus’ta “medine ve varoş şeyhleri”, Karaferye’de “varoş kethüdâsı” adlarıyla da anılmıştır. Şehir kethüdâları İstanbul şehremininden menşe, tayin ve yetki açısından farklı olduğu gibi Bağdat, Budin, Denizli, Edirne, Halep, Kahire ve Konya’daki eminliklerden de ayrı bir kurumdur. Bununla birlikte 1728 ve 1755-1756 yıllarında Manisa örneğinde görüldüğü gibi aynı kişinin iki görevi üstlendiği dikkati çeker.

Şehir kethüdâlığı görevine benzer memuriyetler daha önceki Türk ve İslâm devletlerinde de mevcuttur. Anadolu Selçukluları döneminde iğdişbaşılar (emîr-i iğdişân) XII ve XIII. yüzyıllarda özellikle büyük şehirlerdeki maliye memurlarını nitelemektedir. Devlet görevlilerinin yanı sıra şehir halkını da temsil eden iğdişbaşıların vergi yazma ve toplama başlıca görevleridir. Osmanlılar’da şehir kethüdâlığının ne zamandan beri var olduğu konusunda açık bilgiler yoktur. Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan beri mevcut bulunduğu birçok araştırmacı tarafından kabul edilmekle birlikte sınırlı ve yetersiz olan kuruluş dönemi kaynakları bunu doğrulamaktan uzaktır. Öte yandan bazı çalışmalarda bu görevin Kanûnî Sultan Süleyman döneminde başladığı ileri sürülür. Ancak 21 Ramazan 893 (29 Ağustos 1488) tarihli Gediz Şaphânesi Yasaknâmesi ile 906 (1501) tarihli Ahkâm Defteri’nde geçmesi bunun doğru olmadığını gösterir. Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarında ahî teşkilatının şehirlerde üretim, muhafaza ve yönetim gibi birçok alanda söz sahibi olduğu dikkate alınırsa şehir kethüdâlarının XIV.

yüzyılda Ahîliğin zayıflayıp etkinliğini kaybetmesiyle birlikte zamanla teşkilâtlandığı ve güçlendiği söylenebilir.

Şehir kethüdâları eşraf ve âyan denilen, devletle reâyâ arasında hem ahalinin temsilcisi, hem de padişah emirlerinin reâyâya ulaşmasında ve uygulanmasında resmî görevlilerin yardımcısı konumunda olan grup içerisinde yer almıştır. Şehrin ileri gelenleri diye tanımlanan bu grup aralarından birini şehir kethüdâsı seçer. Ehl-i örf zümresi içinde bulunan şehir kethüdâlarının ağa, çelebi, efendi, hacı, hoca, molla, beşe, seyyid, hâfız, şeyh gibi lakap ve unvanlar aldıklarına bakılırsa her meslek grubundan ve toplumun farklı kesimlerine mensup kişilerin şehir kethüdâlığı yaptığı ileri sürülebilir. Fakat daha çok ağa, çelebi gibi tüccar kökenlilerinin bu göreve getirildiği görülür. Bunlar, şehir ve kasabalarda halk ile devlet arasında aracı hizmeti gördüklerinden bir bakıma halkın vekili diye nitelendirilmişlerdir. Nitekim birçok berat kaydında şehir halkının ilgili kişiyi kendilerine vekil kıldığı belirtilmiştir. Seçimle iş başına geldikleri için bugünkü belediye başkanlarına benzetildikleri gibi şehir yöneticilerine yerellik kattıkları da iddia edilmiştir.

Şehir küthüdâlarının tayini için nasıl bir seçim yapıldığı bilinmemekle beraber daha çok şehir ileri gelenlerinin ve halkın isteği ön plandadır. Bu şekilde belirlenen kişinin resmen tayini kadının ve bazan sancak beyinin arzı üzerine merkezden berat alındıktan sonra gerçekleşirdi. Nâdiren hassa harç emini ya da voyvoda arzı ile de tayin edilirdi. Kethüdâlık için özel bir şartın aranmadığı anlaşılmaktadır. Şehir ileri gelenleriyle halkın onu istemesi ve ondan memnun olması yeterlidir. Birçok tayin beratında şehir kethüdâsının “ehl-i vukūf ve müstakim ve dindar ve kethüdâlık uhdesinden gelir kimesne” olduğuna, halkın kendisinden “hoşnut ve razı ve şükranlığı”na ya da kısaca kethüdâlığa lâyık olduğuna vurgu yapılmıştır. İki kişinin şehir kethüdâlığına başvurması halinde eğer ortada yolsuzluk gibi bir suç yoksa daha önceki şehir kethüdâsının yerinde kalması, sebepsiz yere değişikliğe gidilmemesi öngörülmüştür. Ancak bunun uygulanması her zaman kolay olmamıştır. İki kişi arasındaki çekişme şehrin yönetici kesimini ve halkını ikiye bölüp sık sık yapılan şikâyetler sebebiyle biri diğeri lehine görevi bırakmak zorunda kalmıştır. Fakat sakin geçen mücadelede şehir halkının tercihi her zaman merkezce kabul görmüştür. Şehir kethüdâlarının görev süreleri konusunda herhangi bir sınırlama

yoktur. Hizmetlerinde ihmalin görülmesi, iş yapamayacak derecede yaşlanmaları, şehir âyan ve halkının istememesi, en önemlisi de yolsuzluğa karışmaları, şehir halkı ve ileri gelenlerinin talepleri doğrultusunda görevden alınmalarına yol açabilir. Şehir kethüdâlarının yaşlılıkları ya da ölümleri halinde görevlerinin çok defa oğullarına intikal ettiği, feragat halinde kardeşlerine de geçtiği belirtilir.

Şehir kethüdâları aslen vergi yükümlüsü halktan (reâyâ) olmakla birlikte resmî görevli haline geldikleri için hizmetlerinden dolayı kanunnâmelerde doğancı, derbend, köprücü, çeltikçi, tuzcu ve ortakçılar gibi askerî zümreden sayılır. Genellikle bu zümreler gibi avârız vergisinden muaf tutulmuşlar, görevden ayrılmaları durumunda yeniden avârız yükümlüsü olmuşlardır. XV ve XVI. yüzyıllarda şehir kethüdâsı tayinlerinde kethüdâların hizmetleri karşılığında hiçbir ücret almamaları gerektiği belirtilmiştir. Ancak daha sonraki dönemlerde bunlara aylık, altı aylık ve yıllık ücret ödendiği ve bunun tevzi defterlerine işlendiği görülür. Bu ücret şehirlere göre değişmektedir.

Her ne kadar şehir kethüdâlarının bütün şehirlerde var olduğu genel kabul görmüşse de bu yargıyı kesinleştirecek tutarlı kaynaklar bulunmaz. Ancak ticarî hacmi gelişmiş, vergilendirilebilir nüfusu artmış, buna bağlı olarak mükellefler arasında karışıklığın çıkması muhtemel kaza merkezlerinde şehir kethüdâlarının mevcut bulunduğu ileri sürülebilir. Bunun yanında te’dib seferleri ve teftişler dolayısıyla devlet görevlilerinin sıkça uğradığı, elçilerin geçtiği kaza merkezlerinde de şehir kethüdâlarının var olduğu görülür. XVII. yüzyıl ortalarına ait önemli bilgiler aktaran Evliya Çelebi uğradığı şehir ve kasabalardaki dizdar, subaşı, muhtesib, voyvoda, bâcdâr ve haraç emini gibi görevlileri sayarken birçok defa şehir kethüdâsını da belirtmiştir. İncelenen çok sayıdaki arşiv belgesi ve şer‘iyye sicilinde kaza merkezlerinde şehir kethüdâsı olarak bir kişinin görev yaptığı görülmektedir. Atina, Kayseri ve Mardin gibi bazı şehirlerde “kefere kethüdâsı” diye adlandırılan ve şehir kethüdâsı gibi görev yapan ikinci bir kethüdâya daha rastlanmaktadır. İki kethüdânın bulunduğu şehirlerdeki masraf defterlerinde giderler nüfusa taksim edilip ödeme yapılırken şehrin müslüman ve hıristiyan hissesi şeklinde iki eşit dilime bölünmüş, bunların ücretleri ayrı ayrı hesaplanıp ödenmiştir. Şehir kethüdâlarının bilinen yardımcıları yoktur. Kendileri, benzer görevleri mahallelerde yerine getiren

ve yine seçimle belirlenen mahalle kethüdâlarının başı konumunda olduklarından birçok defa onlarla ve mahalle imamlarıyla birlikte çalışırlardı. Bilhassa resmî görevlilerin ve konukların ağırlanmasında pazarcıbaşının çok yardımı olurdu. Bunların yanı sıra nâdir de olsa şehir kethüdâlarına bağlı olarak kolcuların varlığı dikkati çeker.

Şehir kethüdâlarının görev alanlarına gelince, XV ve XVI. yüzyıl arşiv kayıtlarından kethüdâların görev alanlarının şehir ve kasabalarla sınırlı olduğu, nahiye ve köylere karışmayacakları anlaşılmaktadır. Şehir kethüdâlarının ilk dönemden itibaren temel görevleri örfî vergilerin tahsilinde halk ile devlet arasında aracılık olduğundan hükümetin toptan istediği vergi şehir halkının servetlerine ve statülerine göre dağıtılıp toplanırdı. Şehir kethüdâları bu görevi kadı ve esnaf temsilcilerinden oluşan bir heyetle veya daha geniş katılımlarla yaptıkları gibi vergilerin esnafa ve mahallelere dağıtımını bizzat kendileri yapar, kimlerin vergiden muaf tutulacağını belirlerdi. Devlet tarafından talep edilen yükümlülüklerin şehirliye adaletli şekilde dağıtımının yanı sıra işlerin sıraya konması, bu yükümlülüklerle ilgili halkın dileklerinin merkeze iletilmesi, şehirde darlık ve sıkıntı çekilmemesi gibi görevler de şehir kethüdâsına ait görünmektedir.

Özellikle XVII. yüzyıldan itibaren ve ağırlıklı olarak XVIII. yüzyılda şehir kethüdâlarının vergi tevzi ve tahsilinin yanında başlıca görevleri ulak ve mübâşir gibi şehre uğrayan kamu görevleriyle sefere çıkan, eşkıya takibi yapan askerî birliklerin, göreve gidip gelen vali, mutasarrıf, mütesellim ve bunların kethüdâlarının barınma ve beslenmelerini sağlamak, menzil veya ulak beygiri tedarik etmek olmuştur. Şehirde mütesellimin ikamet ettiği sarayın bakım ve onarımı, mütesellimin çeşitli ihtiyaçlarının karşılanması ile şehirden geçen elçilerin ağırlanması da şehir kethüdâsının vazifesiydi. Kethüdâlar ağırladıkları görevlilere yapacakları harcamaları ya kendi keselerinden hemen öder ve daha sonra bu meblağı taksitle halktan alırlar ya da bakkal ve kasap gibi esnafa borçlanırlardı. Kethüdâların masrafların defterini tutup bunları kadı sicillerine kaydettirmeleri gerekirdi. Altı aylık sancak giderleri belirlenirken kadı önünde şehir kethüdâsının karşıladığı masraflar yeniden gözden geçirilerek vergi dağıtım defterlerine eklenirdi.

Şehir kethüdâları asıl görevleri dışında başka işler de yaparlardı. 21 Ramazan 893 (29 Ağustos 1488) tarihli Gediz Şaphânesi Yasaknâmesi’nde

kadı nezâretinde Bursa şehir kethüdâsının muhtesible birlikte Bursa'ya gelen Gediz ve Karahisar şapının satış yasağını denetlediği görülür. Bu yasaknâme, şer'iyye siciline yazıldıktan sonra onunla muamele etmesi için şehir kethüdâsının elinde bırakılmıştır. XVI. yüzyılın ortalarında Antalya İskelesi emininin Antalya şehir kethüdâsı olduğu ve kendisine iskele gelirlerini bir kâtiple defterlere kaydettirip toplanan paraları gönderme görevi verildiği dikkati çeker. Devlet iltizama veremediği iskele mukātaasını emin olarak şehir kethüdâsı mârifetiyle işletmektedir. Şehir kethüdâları, zorunlu durumlarda şehir halkını ilgilendiren meseleleri merkeze bildirdikleri gibi asayişin sağlanmasında da görev üstlenmişlerdir. Bunların yanı sıra daha erken dönemden itibaren esnafla ilgili görevlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca şehirdeki üretim ve ticaret mallarının fiyatlandırılmasında söz sahibiydiler. Yılda iki defa yapılan, ürün ve mal fiyatlarının belirlendiği, kadı huzurunda esnaf kethüdâları, muhtesib ve âyanla şehrin ileri gelenlerinin hazır bulunduğu toplantılara katılır, narhın belirlenmesinde yardımcı olurlardı.

Kaza merkezlerinde kadı, mütesellim, esnaf temsilcileri ve ileri gelenlerin toplanarak şehrin sorunlarını görüşüp kararlar aldıkları meclislerde şehir kethüdâları da bulunur ve aktif görev alırlardı. Mahkemelerde sık sık şehir kethüdâlarının bilgisine ve şahitliğine başvurulurdu. Diğer âyan ve eşrafla birlikte şehir kethüdâlarının isimlerine şer'iyye sicillerindeki tutanakların altında, "şühûdü'l-hâl" kısmında sıkça yer verilmiştir. XVII. yüzyıl Ankara'sına ait üç şer'iyye sicili üzerinde şehir görevlilerinin belgelerde yer alma sıklığıyla ilgili yapılan bir araştırmada şehir kethüdâsı 124 kayıtla subaşı, dizdar, muhtesib, kethüdâ yeri, voyvoda ve çeşitli mukātaa mültezimleri arasında birinci sırada yer almıştır. Şehir kethüdâlarının âyan sıfatıyla vazife yaptıkları 1785-1790 yılları arasında en önemli görevleri topladıkları askerlerle sefere katılıp kale savunmalarında bulunmaktı. Teçhiz etmek zorunda oldukları asker sayısı 250 ile 500 arasında değişiyordu. Kethüdâlar beldenin tanınmış varlıklı ailelerinden oldukları için şehirdeki ekonomik faaliyetlerden de uzak kalmamışlardır.

Şehir kethüdâları, XVII. yüzyıl sonlarından itibaren âyanların hızlı bir şekilde güç kazanmasına paralel şekilde etkinliklerini kaybetmişlerdir. XVIII. yüzyıl boyunca bazı şehirlerde resmî âyanların nüfuzu altına girmişler ve onlar tarafından seçilir olmuşlardır. Halkı âyanların

baskısından kurtarmak isteyen I. Abdülhamid gücü iyice azalan şehir kethüdâlarını âyan olarak görevlendirmeye çalışmıştır. 1786'da yayımlanan fermanla, âyanlık lafzını kaldırıp vilâyet işlerinin görülmesiyle vergi tevzii ve tahsilinde halk tarafından seçilecek şehir

kethüdâlarının görevlendirileceği, seçilecek kethüdâların herhangi bir belgeye ihtiyaç duymadıkları, kendileri için halktan hiçbir ücret almamaları gerektiği bildirilmiştir. Böylece âyanların yaptığı işler şehir kethüdâlarına havale edilmiştir. Ancak şehir kethüdâları halk üzerinde hükümlerini icra edebilecek güce sahip olmadıkları ve âyanlar hâlâ varlıklarını sürdürdükleri için bundan bir sonuç çıkmamış, 1790'da işler yerine getirilemediğinden tekrar eski düzene geçilmiştir. Bazı kethüdâlar, Gelibolu ve Petric gibi kaza merkezlerinde olduğu gibi bu değişikliği kabullenmeyip asker toplamış ve isyan etmişlerdir. Fakat genel olarak hem âyan hem şehir kethüdâları bu tarihten sonra da şehir ve kasabalarda birlikte görev yapmayı sürdürmüşlerdir.

Bu görevin ne zaman ortadan kalktığı konusunda kesin bilgi yoktur. XIX. yüzyıl ortalarına kadar az da olsa şehir kethüdâlarına rastlanmaktadır. 1813-1822, 1824, 1828, 1833, 1840, 1844, 1846, 1852, 1854 yıllarında imparatorluğun değişik yerlerinde birçok şehir kethüdâsının hâlâ görev yaptığı kaynaklardan tesbit edilmektedir. Bulunan en geç tarihli kayıtlar 1859 ve 1866 yıllarına aittir. Esasen XIX. yüzyıl ortalarına gelindiğinde şehir kethüdâlarının görevlerinin önemli bir kısmı ellerinden alınmıştı. 1826'da ihtisap nâzırlıklarının, 1836'da Evkaf Nezâreti'nin kurulmasıyla kaza merkezlerinde birçok yeni idareci ortaya çıkmış, vergilerin toplanması doğrudan kaza müdürlüklerine bırakılmıştır. İstanbul dışında Batılı anlamda belediye teşkilâtının kurulmasına 1870'ten sonra başlanmıştır. Şehir kethüdâları, Tanzimat öncesinde başlayan ve 1870'lere gelen bu süreç içerisinde fonksiyonlarını aşamalı olarak kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Adliye, nr. 607, 1201, 1626, 2663, 4823, 5133; BA, Cevdet-Askerî, nr. 5014, 7130, 7747, 13860, 14336, 16076, 20624, 24233, 25714, 29118, 42349, 49106, 52868, 52876; BA, Cevdet-Belediye, nr. 346, 2215, 2479; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1409, 1894, 3661, 4211, 4761, 11320, 12370, 13188, 13825, 15496, 16093; BA, Cevdet-Maliye, nr. 17850, 18593, 25163; BA, Cevdet-Nâfia, nr. 1485; BA, Cevdet-Zaptiye, nr. 887, 1293, 2402, 3316; BA, HAT, nr. 702, 13018; BA, İE-Dahiliye, nr. 20; BA, KK, nr. 63, s. 398; nr. 79, s. 468, 471, 473; nr. 88, s. 253; nr. 208, s. 179; nr. 209, s. 12, 17, 36, 74, 78; nr. 213, s. 230; nr. 215, s. 157; nr. 220, s. 7; nr. 224, s. 120, 123; nr. 2475, s. 104; BA, MAD, nr. 2775, s. 23, 228, 277, 426; nr. 2933, s. 49; nr. 3241, s. 101; nr. 7534, s. 188; BA, MD, nr. 1, s. 290, hk. 1644; nr. 41, s. 234, hk. 516; nr. 45, s. 28, hk. 338, s. 344, hk. 4141; nr. 87, s. 70, hk. 173; nr. 111, s. 207, hk. 321; II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 18, 114; Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2002, s. 78, 394; Kanunnâme Mecmûası, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970, vr. 117b, 120b; M. Çağatay Uluçay, 17. Yüzyılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilâtı, İstanbul 1942, s. 183; a.mlf., 18 ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul 1955, s. 33-34, 198, 252, 382; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974-79, I, 22-24, 408; II, 28; Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları: Nizam-ı Cedit, 1789-1807, Ankara 1988, s. 111-115; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-92, II, 252-253; IV, 675; Tuncer Baykara, Osmanlı Taşra Teşkilatında XVIII. Yüzyılda Görev ve Görevliler (Anadolu), Ankara 1990, s. 219, 268; R. Mantran, 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmet Ali Kılıçbay - Enver Özcan), Ankara 1990, I, 153-154; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 20, 41-44, 107, 126, 128-149, 165-166; Bilal Eryılmaz, Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme, İstanbul 1992, s. 211-212; Chirstoph K. Neumann, "18. Yüzyıl Osmanlı Taşra Kentlerini Kent Yapan Unsurlar Hakkında Bazı Spekülasyonlar", Kent Tarihçiliği (haz. Ferzan Bayramoğlu Yıldırım), İstanbul 1994, s. 93; Vehbi Günay, "XVIII. Yüzyıl İzmir Tarihi Kaynağı Olarak Tevzî Defterleri ve 1776 Tarihli Tevzî Defteri", Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, s. 353; Arif Bilgin, Osmanlı Taşrasında Bir Maliye Kurumu: Bursa Hassa Harç Eminliği, İstanbul 2006, s. 11-16;

Halil İnalcık, “15. Asır Türkiye İktisadî ve İçtimaî Tarihi Kaynakları”, İFM, XV/1-4 (1955), s. 53; Özer Ergenç, “Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler”, TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1272-1273; a.mlf., “Osmanlı Klasik Dönemindeki ‘Eşraf ve A‘yan’ Üzerine Bazı Bilgiler”, Osm.Ar., III (1982), s. 107-108; Yusuf Oğuzoğlu, “Osmanlı Şehirlerindeki Halkın Vergi Yükü Üzerine Bir Araştırma (1680-1700)”, a.e., XV (1995), s. 166-167.

Şenol Çelik

ŞEHİR MÜZESİ

İstanbul'la ilgili sanat ve etnografya müzesi.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı olup Yıldız Sarayı kompleksine dahil marangozhane, resimhane ve kütüphane gibi birimlerin içinde yer aldığı güzel sanatlar binasında faaliyet göstermektedir. Ekim 1988'de ziyarete açılan müze, 1945 yılında Gazanfer Ağa Medresesi'nde kurulan ve çeşitli bağışlarla zenginleşen Belediye Müzesi'nin devamıdır. Binanın alt ve üst katlarında iki uzun salondan oluşan müzeye bir holden girilir. Üst kat çıkışı ile bir büronun yer aldığı bu holde zaman zaman müze koleksiyonlarından derlenen eserler sergilenmektedir. Buradan geçilen salonun üç bölümlü tavanı, dekoratif çerçevelerin ayırdığı kartuşlar içine yerleştirilmiş manzara ve çiçek desenleri içeren bir bezemeye sahiptir.

Girişin sağındaki duvara çağdaş Türk ressamları ile yabancı ressamlara ait tablolar asılmıştır; sanatçılar ve eserleri sırasıyla şunlardır: Mustafa Kulları (Karaköy Köprüsü), Anonim (Yandan Çarklı Vapur), Civanyan (Fırtınada Vapur), Henri Malla (Otakçılar'da Evler), Prieur Bardin (Haliç'te Kayıklar), Mesrur İzzet (Kanlıca'da Bir Kış, Kafesli Evler), Şerif Ferit (Taşkasap Camii), Şevket Dağ (Kızlar Ağası, Başaklar Arasında Kuşlar, Topkapı Altıyol), Halil Paşa (Göl ve Hurma Ağaçları), Sami Boyar (Ayasofya, Yenikapı), Ziya Keseroğlu (Takalar), Vecihi Bereketoğlu (Peyzaj), İbrahim Çallı (Bebek Koyu), Hikmet Onat (Salacak İskelesi, Kabataş), Feyhaman Duran (Peyzaj, Büyükada'dan Heybeli'ye Bakış), Kemal Zeren (Sokak Satıcısı), Zeki Kocamemi (Fâtih'in Türbesi), Elif Naci (Süleymaniye), Ferruh Başağa (Fıskıyeli Havuz), Hamit Görele (Şemsiyeli Kadınlar, Peyzaj), Hakkı Anlı (Peyzaj), Şefik Bursalı (Topkapı Sarayı Orta Kapıdan Görünüş, Süleyman Çelebi Türbesi), Bedri Rahmi Eyüboğlu (Kariye). Girişin solundaki duvarda ise XIX. yüzyılda Yıldız Porselen Fabrikası'nda üretilmiş tezhip, manzara ve meyve desenleri içeren porselen tabaklar, "eser-i İstanbul" damgalı çini soba parçaları ve insan, kuş, aslan şeklinde istif edilmiş "yazı resimler" yer almaktadır. Girişin sağında iki vitrinde XIX. yüzyıla ait ayna, tarak, sürmedan, tepelik, muskalık, yüksüklük, sigara ağızlığı ve tabakası gibi gümüş eşya ile fildişi kutular, taraklar; soldaki

birinci vitrinde yine XIX. yüzyıla ait tatlı kabı, gülâbdan, baston ve çubuk gibi Beykoz camları; ikinci vitrinde aynı yüzyıla ait eser-i İstanbul damgalı düz beyaz renkte porselen tabaklar ve kapaklı kaplar; ortadaki on sekiz adet küçük vitrinde yine Beykoz işi renkli cam ve opalin gülâbdanlar, vazolar, karlıklar, süs askıları, bilezikler, çeşm-i bülbül sürahi ve kâseler, eser-i İstanbul damgalı porselen sürahi, aşurelik ve kapaklı kaplar, Yıldız Porselen Fabrikası yapımı çiçek desenli ve tezhipli vazolar; son bölümde bulunan büyük vitrinlerden sağdaki üçünde ölçü aletleri, dirhem ve ağırlıklar, altın ölçek ve terazileri, sarraf takımları, tesbihler ve tesbih yapımında kullanılan aletler, pirinç leğen-ibrik ve buhurdanlıklar; soldaki üçünde XVIII-XIX. yüzyıllara ait Tophane işi tas, fincan ve çeşitli boylarda lüleler; XVI. yüzyıla ait renkli sır tekniğinde yapılmış bir cami kandili, cam nargileler, marpuçlar ve maşalar sergilenmektedir.

Üst kata çıkan merdivenin başında Haşmet Akal imzalı bir resimle pirinç şamdanlar görülür. Kazasker Mustafa İzzet Efendi'ye ait sülüs, nesih tezhipli iki hilye, Sultan Abdülmecid imzalı celî sülüs bir levha, Hamid Aytaç ketebeli nesta'lik mâil kıta ve celî sülüs, celî divanî levha, Sâmi Efendi hattıyla celî zerendûd nesta'lik levha. Fâtih Sultan Mehmed tuğralı bir ferman ve Çanakkale işi yeşil sırlı bir mangalın bulunduğu üst katın giriş bölümünden alttakinin bir benzeri olan salona geçilir. Sağ duvarda III. Osman tuğralı bir fermanla ta'lik, celî sülüs levhalar ve XVII, XVIII, XIX. yüzyıllara ait çatma kumaş ve yastıklarla selîmî ipek kumaşlar; sol duvarda I. Mahmud tuğralı bir fermanla sülüs, celî kûfî yazı resimler ve yine Selimiye işi kumaşlar görülmektedir. Girişin sağında iki vitrinde divit, kalem, hokka takımı, rıh kabı, makta', hilâl, mühre ve makas gibi yazı malzemesi; solda iki vitrinde XIX-XX. yüzyıllara ait madenî cilt kalıpları ve çeşitli maden ve taşlardan yapılmış mühürler; ortadaki küçük vitrinlerde tarikat alemleriyle dervişlere ait müttekâ, teber ve kaşağı gibi malzeme; son bölümde yer alan vitrinlerin sağdaki beşinde tahta, kemik, maden, bağa ve fildişinden yapılmış kaşıklar; pirinç şamdan, kandil ve fenerler; kepçe, kevgir, masat, mala gibi mutfak gereçleri; kahve kutusu, değirmen ve fincan gibi kahve takımları; madenî ve seramik tıraş tası, ustura ve makas gibi tıraş takımları; soldaki beşinde bakır mutfak kapları ve ibrikler; Tepedelenli Ali Paşa'ya ait Süleymaniye işi bakır sahanlar; porselen kahve fincanlarıyla gümüş ve ahşap fincan zarfları; kahve fincanlarıyla tombak zarf, tepsi ve ibrikler; Pertevniyal Vâlide Sultan tarafından Kışla-i Hümâyun'da

okunacak mevlidler için vakfedilmiş şerbet güğümü ile tasları ve Bektaşî kavuğu biçiminde bir buhurdan sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Önder, Türkiye Müzeleri, Ankara 1977, s. 113; İstanbul Şehir Müzesi'ne Doğru (İstanbul Belediye Başkanlığı Yayını), İstanbul 1988; "Belediye Müzesi", İst.A, V, 2462-2465; "Şehir Müzesi", Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, İstanbul 1986, XVIII, 11030; Yaşar Çoruhlu, "Şehir Müzesi", DBİst.A, VII, 143.

Nazan Atasoy

ŞEHİRKÖY

Sırbistan’da Pirot kasabasının Osmanlı dönemindeki adı.

Osmanlı kaynaklarında Şarköy olarak da geçer. Belgrad-Sofya-İstanbul kara ve demiryolu üzerinde önemli bir bağlantı noktasıdır. Bugün küçük bir sanayi şehri durumunda olup Ortaçağ’dan kalma ufak bir kalenin çevresinde gelişmiş ve Osmanlı devrinde paşa livâsında uzun süre kadılık merkezi olmuştur. Şehirköy’ün Roma dönemindeki ilk izlerine III. yüzyılda Tabula Peutingeriana’da rastlanır. Burada Niş-Sofya yolunda Turres diye işaretlenen bir gözetleme kulesi görülür. Bu kule 600’lü yıllarda Slav istilâsı sırasında yok edilmiştir. Bulgaristan, Sırbistan ve Bizans sınırında hassas bir bölgede yer alan şehir tarihte birçok defa el değiştirmiştir. Kalenin kimin tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmemekle beraber X. yüzyılın ikinci yarısında Bizanslılar’ca inşa edilmiş olması muhtemeldir. Kale üç tarafı Nišava nehri ve bu nehre karışan Rasnička Reka ırmağı tarafından çevrelenmiş kayalık bir zeminde kurulmuştur. Bu iki nehrin kıyısında bulunan geniş çayırlık alanlar sürekli biçimde sular altında kaldığından bataklık haline gelmekteydi. Roma kalesinin temellerinin de bu bataklık alandaki sağlam bir noktaya atıldığı sanılmaktadır. Kale ilk defa 1163’te Şerîf el-İdrîsî tarafından Aturuni (kule) diye zikredilmiş ve bu adlandırma söz konusu yere şimdiki isminin verildiği XV. yüzyıla kadar kullanılmıştır.

Osmanlılar’ın I. Murad devrinde Balkanlar’da ilerledikleri, Sofya ve Niş’e (1386) hâkim oldukları sırada ana yol üzerinde ve nehrin kıyısında olan kaleyi de ele geçirdikleri tahmin edilmektedir. Niş’in kuşatılma ve fethinin 777’de (1375) gerçekleştirildiğini yazan eski Osmanlı tarihçileri Şehirköy’ün fethinden bahsetmez. Müslümanların 1386’dan sonra Şehirköy’e yerleştikleri ve burada bir cami inşa ettikleri bilinmemektedir. Kosova savaşından (1389) hemen önce Sırp kumandanı Dimitri Vojinovic, Kral Lazar’ın emriyle kaleyi geri aldı. Tarihçi Neşrî’nin naklettiğine göre I. Murad bunu öğrenince Yahşi Bey, subaşı Eyne Bey ve Sarıca Paşa önderliğinde 10.000 kişilik bir kuvveti buraya sevketti ve etrafını yağmalatıp yaktırdı. Sırp Kralı Lazar haberi aldığında yeğenini büyük bir kuvvetle Şehirköy’e yolladı. I. Murad buna karşılık Yahşi Bey’i gönderdi.

Sırp kuvvetleri onun yaklaşması üzerine kaleyi boşalttı ve yaktı, halkını da buradan çıkarttı (Neşrî, I, 263). Kale kısa süre sonra yeniden inşa ettirildi. 1412'de Sırp Despotu Stefan Lazareviç tarafından alındı ve Mûsâ Çelebi'nin saldırısına karşı savunuldu. Ertesi yıl Mûsâ Çelebi'nin ölümüyle Çelebi Sultan Mehmed kaleyi resmen vasalı Stefan Lazareviç'e iade etti. 1428'de Lazareviç'in ölümünden sonra Osmanlılar kaleyi geri aldı. 1433'te Bertrandon de la Broquière burayı Pirotte adıyla anar ve Nissave nehri yakınlarında kayalık bir arazi üstünde inşa edilmiş bir kalesi olan, çevresi geniş bataklıklarla kaplı açık bir yerleşim yeri diye niteler. Ayrıca az sayıda Türk'ün yaşadığı, nisbeten küçük yer olduğunu ekler. 1443'te Kral Vladislav ve Sırp Despot Djurdje Brankovič liderliğindeki Haçlı ordusu Şehirköy'ü zaptetti. Segedin Antlaşması'nın (1444) ardından II. Murad tarafından tekrar Sırplar'a verildi, fakat 1456'da Djurdje Brankovič'in ölümünden sonra Osmanlılar'a geçti.

Osmanlılar'ın hâkimiyetinde bulunduğu devirde şehirle ilgili en eski bilgi 932 (1525-26) yılına ait Tahrir Defteri'ne dayanmaktadır (BA, TD, nr. 130, s. 112-114). Şehir o dönemde çok küçüktü ve bu durum muhtemelen Türkçe adını da (şehir-köy) belirlemişti. 937 (1530) yılına ait muhasebe defterinde de (BA, TD, nr. 370, s. 221, 233-234) aynı bilgiler yer almaktadır. O sırada Şehirköy beş mahalleden oluşmaktaydı: Sultan Mehmed Han Camii,

Halil Bey Mescidi, Öte Yaka ve Asıl Bey mahalleleriyle sakinlerinin yarısı müslüman, yarısı hıristiyanlardan ibaret Şehirli mahallesi. Kasabada toplam 162 müslüman ve yirmi üç hıristiyan hânesi mevcuttu. Bu bilgilerden Şehirköy'ün % 87'si müslüman yaklaşık 1000 nüfuslu bir yerleşim yeri olduğu anlaşılmaktadır. Müslüman nüfusun dörtte birini yerli mühtediler teşkil etmekteydi. 1525'te Şehirköy'de bir cami, dört mescid, bir hamam ve birkaç okul vardı. 1544 tarihli kayıtlara bakıldığında (BA, TD, nr. 236, s. 237-240) yirmi yılda şehrin pek fazla gelişmediği, ancak Şeyh Bâlî Halife Mescidi ve Zâviyesi çevresinde aynı adla anılan yeni bir mahallenin kurulduğu, şehrin nüfusuna otuz beş akıncıdan oluşan bir askerî grubun eklendiği görülür. 1570 tarihli kayıtlarda ise (BA, TD, nr. 492, s. 228-231), şehirdeki hâne sayısının 180'i müslüman toplam 215'e ulaştığı dikkati çeker. Ayrıca İskender Bey b. İbrâhim Camii adıyla yeni bir mahallenin oluştuğu da anlaşılır. Buna paralel şekilde kasabadaki pazar da önemli ölçüde gelişti.

Alman din adamı ve seyyah Stephan Gerlach 1573 yılı Temmuz ayında Şehirköy'e (Zscharakyn) uğramış ve burası hakkında, "Kalesi olan büyük ve hoş bir yerleşim yeridir" demiştir. 1576'da Salomon Schweigger, "Scherdiu" diye adlandırdığı kasabayı "sağlam beş kulesi olan, eski ve güzel bir kalenin olduğu köy" diye tarif etmiştir. 993 (1585) yılına ait Tahrir Defteri'nden (TK, TD, nr. 61, vr. 112b-114b) kasabanın az da olsa büyüdüğü ve nüfusunun 254 hâneye (tah. 1500 kişi) ulaştığı anlaşılır. Bu arada müslüman nüfus giderek azalırken (1525'te % 87'den 1570'te ve 1580'de % 70'e) hıristiyanların sayısı nisbeten artış gösterdi. Yerli hıristiyanların zamanla artan oranda İslâmlaşma süreci de başladı. 1585'te müslüman nüfusun % 24'ünü ihtidâ eden yerli hıristiyanlar oluşturuyordu. Aynı yıla ait vakıflarla ilgili belgeler Şehirköy'deki İslâmî yapılar ve kurucuları hakkında bilgi içermektedir. Bir mescid, bir hamam ve bir hanın bânisi olan Halil Bey (1525 tarihli Tahrir Defteri'nde zikredilir) kilercibaşı idi. Fâtih Sultan Mehmed Camii bir yangında yok olmuş ve II. Bayezid tarafından yeniden inşa edilmişti. 1585'e ait belgelerden edinilen bilgiler şehrin ekonomisinin daha da geliştiğini gösterir. Bu belgelerde yılda bir kurulan büyük pazardan (panayır) bahsedilir.

XVI ve XVII. yüzyıllarda Şehirköy'ün varoşu Nišava'nın sol (güney) kıyısına kadar uzanmaktaydı. 1616 yılı Temmuz ayında Adam Wenner "Scharckoi" diye andığı kasabaya uğradı ve burada sağlam bir şekilde inşa edilmiş, iyi durumda olan, içinde ikamet edilen bir kale gördüğünü yazdı. 1659'da Evliya Çelebi kalenin boş olduğunu ve kullanılmadığını, fakat iyi durumda bulunduğunu belirtir. Varoşta ise 1000 ev, birkaç cami, yedi mektep, bir han, iki hamam ve 200 dükkândan meydana gelen bir çarşı bulunmaktadır. XVII. yüzyılın son çeyreğindeki geniş cepheli savaşlar sırasında 1689'da şehir müttefik hıristiyan kuvvetlerince zaptedildi. Varoş kısmı yakılarak tahribata uğradı. Ertesi yılın eylülünde Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa kasabayı üç gün süren mücadelenin ardından geri aldı. 1103 (1692) yılına ait bir cizye defterinde kasabadaki hıristiyan nüfusun 136 nefer olduğu ve bunun altmışının civardan gelen yeni göçmenlerden oluştuğu belirtilir. 1737'de Osmanlı-Avusturya savaşı sırasında yine kısa bir süre için Avusturya ordusu tarafından işgal edildi. Avusturyalılar o tarihte kalenin çok eski ve harap durumda bulunduğunu yazar.

XVIII. yüzyıl boyunca kasabaya Yunan ve Ermeni tüccarları da yerleşti. XVIII ve XIX. yüzyıllarda hıristiyan nüfus ağırlık kazandı. Şehirköy giderek önemli bir ticaret ve zanaat merkezi haline geldi. Sırbistan'ın en zengin bölgelerinden biri olan Şehirköy koyun yetiştiriciliği, peyniri ve özellikle Şarköy kilimleriyle meşhurdu. Kilimlerde Batı Anadolu (Uşak) motifleri göze çarpar. Bu motifler şehrin ilk yerleşenlerinin kökenleri hakkında bir ipucu verir. Kilim dokumacılığında kullanılan terimlerin Türkçe olduğunu da belirtmek gerekir. XIX. yüzyılda Nišava nehrinin sağ yakasında Sırplar'ın yaşadığı Tiya Bara adında yeni bir varoş oluştu. Müslümanların önemli bir kısmı kalenin karşısında yer alan Galata mahallesinde yaşıyordu.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında ve özellikle XIX. yüzyılda Şehirköy hızlı bir gelişmeye sahne oldu. 1291 (1874) tarihli Prizren Vilâyeti Salnâmesi'ne göre (s. 104-105) şehirde 1853 ev, dokuz cami, üç tekke, üç okul, iki hamam ve yirmi iki han bulunuyordu. Ayrıca iki kilise ve bir sinagogun yanı sıra hıristiyanlar ve yahudilere ait üç okul vardı. 1873 tarihli Mostras'ın coğrafî sözlüğü Niş eyaleti ve livâsına bağlı Schehrkieuï'ün nüfusunun 7000 olduğunu kaydeder. Aubaret ise 1876'da şehrin nüfusunu 8000 diye hesaplar. Geniş Şehirköy kazası 219 köy ve % 16'sı müslüman toplam 35.513 erkek nüfusa sahipti. 1878'de Doksanüç Harbi esnasında şehir Sırp ordusu tarafından zaptedildi. Evleri imha edilen müslümanlar bir daha geri dönmemek üzere şehri terketti ve bunların yerini dağ köylerinden gelen Sırplar aldı.

1878'den sonra Şehirköy (Pirot) derin bir çöküş yaşadı. Bunun bir sebebi nüfusunun önemli bir kısmını kaybetmesi, diğer sebebi de civarındaki birçok köyün yeni kurulan Bulgar Devleti sınırları içinde kalmasıdır. 1885'te kısa süren Sırp-Bulgar savaşı sırasında kalede mevcut mühimmat infilâk etti ve daha sonra onarılmayan büyük bir hasara sebep oldu. 1895'te 9896 nüfuslu şehirde 1988 ev yer almaktaydı. Bu rakamlar nüfusun 11.896'ya, hâne sayısının 3182'ye ulaştığı 1948'e kadar fazla bir değişiklik göstermedi. 1950'ler ve 1960'larda başlayan endüstri faaliyetleri (tekstil, doğramacılık, şarap üretimi) neticesinde şehir gelişmesini sürdürdü, böylece Doğulu kimliğinin son izlerini de yitirdi. Hiçbir Osmanlı yapısı korunmadı. Bugün sadece Ortaçağ'dan kalan ve 1737'de Avusturyalılar tarafından

zaptedildikten sonra Osmanlılar’ın genişletip güçlendirdiği kale ayaktadır. Günümüzde yeniden restore

edilen bu kale iyi durumdadır. Şehirde 1960’larda kilim dokumacılığı ile uğraşan 1800 kişi bulunmaktaydı. Yeni açılan kilim müzesi bu zanaatın önemini göstermektedir. Kasabanın tarihî müzesi Sırbistan’ın en güzel geç Osmanlı konaklarından birindedir. Bu konak 1848’de zengin bir Sırp tâciri olan Hrista Jovanović tarafından yaptırılmış olup müzede küçük bir Osmanlı mezar taşı ve kitâbe koleksiyonu da vardır. Şehirköy, Osmanlı idaresi altında bir kaza merkezi iken XIX. yüzyılın ikinci yarısında Prizren vilâyetine bağlandı. Osmanlılar’ın son dönemlerinde ise İznebol (Snepolye) ve Priznik’i (Breznik) bünyesinde barındıran vilâyetin sancak merkezi oldu. Günümüzde Pirot şehrinin nüfusu 44.000’dir. Pirot civarında, XV-XVII. yüzyıllardan kalan, bazılarının duvarlarında iyi korunmuş zengin fresklerin bulunduğu (Poganova, Temska, Planinitsa vb.) çok sayıda köy kilisesi ve manastır mevcuttur. Bu eserlerin bugüne kadar ulaşması Osmanlı Devleti’nin söz konusu yıllarda nasıl bir kültür siyaseti takip ettiğinin göstergesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Bertrandon de la Broquière, Le voyage d’outremer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 203; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 260-263; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 8, 9, 15, 16, 25; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 366-367; A. Wenner, Tagebuch der kaiserlichen Gesandtschaft nach Konstantinopel 1616-1618 (ed. K. Nehring), München 1984, s. 30; C. Mostras, Dictionnaire géographique de l’empire ottoman, St-Pétersbourg 1873 → İstanbul 1995, s. 110-111; Prizren Vilâyeti Salnâmesi (1291/1874), s. 104-105; Klaus Böhnlein, “The Mystery of Şarköy-Background to a Kilim Attribution”, Oriental Carpet and Textile Studies (ed. R. Pinner - W. B. Denny), London 1985, s. 211-221; M. Petković - R. Vlatković, Pirotski ćilim, Beograd 1996; M. Vitković-Žikić, “Applied Art in the Balkans and Ottoman Influence-The Decoration of Pirot Kilims”,

Mélanges Prof. Machiel Kiel (ed. Abdeljelil Temimi), Zaghouan 1999, s. 579-588; a.mlf., Pirotski ćilimi / Les Kilims de Pirot, Beograd 2001; K. N. Kostić, “Pirot”, Glasnik Srpskog geografskog društva, sy. 1, Beograd 1912, s. 82-91; B. Hrabak, “Pirot i Dubočica u Dubrovačkim dokumentima od kraja XV do početka XVIII veka”, Istoriski Glasnik, sy. 1-2, Beograd 1951, s. 114 -118; N. Petrović, “Pirotski Grad (The Castle of Pirot)”, Starinar, V-VI, Beograd 1956, s. 294-304; O. Zirojević, “Carigradski Drum od Beograda do Sofije, (1459-1683)”, Zbornik Istorijskog Muzeja Srbije, sy. 7, Beograd 1970, s. 185-188; Radmila Tričković, “Manastiri u okolini Pirota krajem XVI veke”, Zograf, XII, Beograd 1981, s. 80-87.

Machıel Kıel

ŞEHLEVENDİM ABDULLAH AĞA

(bk. ABDULLAH AĞA, Şehlevendim).

ŞEHNÂME

(bk. ŞÂHNÂME).

ŞEHNÂMECİ

XVI. yüzyılda Osmanlı saray tarihçileri için kullanılan unvan.

Sözlükte “sultanın kitabını yazan kimse” anlamına gelen şehnâmeci Osmanlı literatüründe XVI. yüzyıl saray tarihçileri için kullanılmıştır. Kelimenin üç farklı türevi mevcuttur. Şehnâme-gûy: Aynı dönemde farklı bir kullanım şekli olup devrin başlarına ait resmî belgelerde ve Âşık Çelebi, Kınalızâde, Âlî Mustafa Efendi tarafından tercih edilmiştir. Şehnâme-nüvîs: Daha sık rastlanan “vak‘anüvis” kelimesine benzetilerek türetilmiştir ve nisbeten daha geç eserlerde geçer. Şehnâme-hân: XVI. yüzyıl müellifleri tarafından özellikle Firdevsî’nin Şâhnâme’sini ezbere okuyan ve saraydaki tarih yazıcılılığı göreviyle ilgisi olmayan kişileri ifade eder. Şehnâmecilik makamı Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 1550 yılı civarında kurulmuştur. Dâimî ve maaşlı bir memur olan şehnâmecinin başlıca görevi, o dönemi veya Osmanlı tarihinin yakın geçmişini edebî şekilde tasvir veya rapor etmektir. Elli yıl boyunca bu mevkiye getirilen beş müellif bilinir ve bu göreve dâimî surette tayin 1601’den sonra nihayete erer. Erken dönem saray tarihçisi olarak şehnâmeci vak‘anüvisten bir asırdan fazla bir süre önce ortaya çıkmıştır. Bu iki görev arasında açık bir bağ bulunmamaktadır.

Kanûnî Sultan Süleyman’ın resmî tarihçileri için şehnâmeci teriminin kullanılması, İran geleneğinin XV ve XVI. yüzyıllarda gelişen Osmanlı saray edebiyatı üzerindeki etkisini yansıtır. Aslında Osmanlılar’da şehnâme yazma işi, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinde görülür. Bu eserler, Osmanlı padişahlarının kahramanlıklarını Farsça olarak ve mesnevi tarzında Firdevsî’nin Şâhnâme’si gibi destansı bir üslûpla anlatır. Bu da İstanbul’a gelen ve padişahın himayesine girmek isteyen İranlı şairlerin getirdiği bir edebî tarzdır. Kâşifî’nin Fâtih Sultan Mehmed’in 1451’e kadar olan hayatını konu alan Gazânâme-i Rûm adlı eseri ve Meâlî’nin 1473’e kadar gelen daha geniş Hünkârnâme’si ilk örneklerdendir. Âşık Çelebi bir Türk şair olan Şehdî’nin bu dönemde kaleme aldığı, fakat tamamlayamadığı bir şehnâmeden bahseder. Kanûnî Sultan Süleyman muhtelif şairleri şehnâme tarzında çalışmalar yapmakla görevlendirmiştir. Dâimî şehnâmeci makamı ilk defa şair Ârifî Fethullah Çelebi için (ö. 969/1561-62 [?]) tesis

edilmiştir. Bunun aşamalı bir süreç sonunda gerçekleştiği görülmektedir. Ârifî'nin ilk şiirleri Kanûnî tarafından beğenilince kendisine günlük 25 akçe ödenmeye başlanmış, bunun üzerine Osmanlı hânedanının tarihini Şâhnâme'yi örnek alıp yazmakla görevlendirilmiştir. Padişahın eserini beğenmesiyle Ârifî'nin günlük ücreti giderek artmış ve 70 akçeyi bulmuştur. Ârifî'nin şehnâmesi 20.000 veya 30.000 beyte ulaştıktan sonra padişah, yazmanın resimlendirilmesi ve çoğaltılması amacıyla bir grup hattat ve ressamın görevlendirilmesini emretmiş, böylece şehnâmenin hazırlanmasında yeni bir görev ortaya çıkmıştır. Şehnâmeye yapılan harcamalar 963 (1556) tarihli bir listede özetlenir: Muharrem 960'tan (Aralık 1552) Zilkade 963'e (Eylül 1556) kadar olan dört yıl boyunca

kırktan fazla kâtip ve nakkaşın maaşları ile kâğıt ve boya satın alımı için toplam 21.056 akçe ödenmiştir (Barkan, IX/13 [1979], s. 69). Âşık Çelebi'ye göre şehnâmecinin yardımcıları Topkapı Sarayı'nda özel olarak inşa edilen binalarda oturuyordu.

Ârifî'nin ölümünden sonra 969'da (1561-62) yerine Eflâtûn-i Şirvânî'nin şehnâmeci tayin edilmesiyle şehnâmeciliğin dâimî bir müessese haline geldiği kabul edilir. Eflâtun hakkında Ahdî'nin tezkiresindeki kısa bilgi dışında mâlûmat yoktur ve Eflâtun hiçbir şehnâme çalışmasını tamamlayamamıştır. Üçüncü şehnâmeci Seyyid Lokmân, Eflâtun'un ölümünden (1569) azledildiği 1595 yılına kadar bu makamı işgal etmiştir. Azerbaycan'ın Urmiye şehrinde doğan ve eski bir kadı olan Lokmân'ın şehnâmecilik görevini elde etmesinde Sokullu Mehmed Paşa'nın himayesinde bulunması rol oynamıştır. Tayini karşılığında kendisine çoğu Urmiye ve Nusaybin'den sağlanan 30.000 akçe zeâmet bağlanmıştır (TSMA, nr. D 4367). 982'de (1575) divana başvurarak selefi Ârifî gibi aynı zamanda müteferrika olmak istediğini arzetmiştir (BA, KK, nr. 229, s. 22). Lokmân'ın geliri düzenli biçimde artmış, bunun yanında tamamladığı her eser karşılığında özel hediyeler almıştır. Şehnâmecinin dairesinde çalışan görevliler muhtemelen elde bulunan işin hacmine göre değişmekteydi. 997'de (1589) Hünernâme'nin II. cildi için çalışan ve Lokmân aracılığıyla ücret ve terfi alan sanatçı, hattat, müzehhip vb. kimselerin sayısının altmış dokuzu bulması faaliyetlerin seviyesi hakkında bilgi verir (BA, KK, nr. 252, s. 23-24). Aynı kayda göre Lokmân defterdar rütbesi almıştır.

Gelibolulu Mustafa Âlî'ye göre şehnâmeciliğinin son yılında Lokmân'ın iki yardımcısı vardı. Bunlardan biri Nutkî adında bir Acem Türkmeni idi. III. Murad'ın nedimlerinden bir kıssahan olan Nutkî muhtemelen Firdevsî'nin Şâhnâme'sini okuma konusunda uzmanlaşmıştı. Âlî hikâye anlatımı ile tarih yazıcılığının birbirine karıştırılmasına karşı çıkar. Ayrıca şehnâmeler için "büyük bir ressam ve yazıcı sürüsünün" seferber edilmesini gereksiz bulur. Dönemin diğer kaynaklarında Nutkî zikredilmez ve onun adıyla hazırlanmış bir şehnâme de bulunmaz. Lokmân'ın öteki yardımcısı Tâlikîzâde Mehmed Subhi, uzun süre Dîvân-ı Hümâyun üyeliği ve divan kâtipliği görevinde bulunmasının ardından şehnâmeciliğe getirilmiştir. Bir arşiv belgesine göre Türkçe vekāyi' yazması için vekāyinüvis tayin edilmesinden bir süre sonra 8 Zilkade 999'da (28 Ağustos 1591) Türkçe mensur şehnâme telif etmekle görevlendirilmiştir. Farsça şehnâme yazma görevini yürüten Lokmân'ın azli üzerine 15 Muharrem 1004'te (20 Eylül 1595) tek şehnâmeci olarak kalmıştır. Beşinci resmî şehnâmeci Hasan Hükmî, divan kâtipliği yaptıktan sonra 1010'da (1601) Tâlikîzâde Mehmed'in yerine tayin edilmiştir. Onun adıyla hazırlanmış bir şehnâme bilinmemektedir. Ardından şehnâmecilik önemini kaybetmeye başlamıştır. Fakat bu dönemde de padişahlar şehnâme türü eserler hazırlatmak için geçici komisyonlar oluşturulmasını emretmiştir. II. Osman'ın arzusu üzerine eski kazasker ve münşî Ganîzâde Mehmed Nâdirî, Türkçe manzum bir şehnâme kaleme almıştır. IV. Murad kendi hükümdarlığı hakkında şair İbrâhim Mülhemî'ye bir şehnâme hazırlanmasını emretmiş, ayrıca kadı ve münşî olan Nergisî'den Revan seferine dair bir eser yazmasını istemiştir. Ancak Nergisî, Revan'a yola çıkmaya hazırlanırken vefat etmiştir.

Ârifî, Lokmân ve Tâlikîzâde en az on beş eser yazmışlardır (resmî görevde bulunmadıkları süre içinde hazırladıkları eserler bu sayıya dahil değildir). Bu eserler şekil, tarz ve içerik bakımından farklılıklar arzetmektedir. En dikkat çekici iki gelişme, Lokmân'ın görevde olduğu müddet zarfında Farsça yerine Türkçe'nin kullanılması ve nazmın yerini giderek nesrin almasıdır. Lokmân, en önemli on şehnâmesinden beşini Farsça nazım, dördünü Türkçe nesir ve birini Türkçe nazım şeklinde yazmıştır. Aralarında kesin bir ayırım yapmak güç olsa da eserleri içerikleri bakımından iki gruba ayırmak mümkündür: Askerî ve siyasî olayları konu alanlar, kronolojik yapıyı muhafaza eden ve saraya dair hikâyelerden oluşanlar. Kitabın içeriğiyle kullanılan dil ve şekil arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Bunlar

daha çok yazıldıkları tarihe göre değişiklik gösterir. Lokmân'ın ilk şehnâmeleri genellikle Farsça'dır. 1583'ten itibaren Türkçe'nin ve şekil olarak nesrin tercih edilmeye başlandığı görülür. III. Mehmed'in Tâlikîzâde'ye Farsça değil Türkçe yazmasını emretmesinden böyle bir değişimin arzulandığı sonucu çıkarılabilir. Nitekim Tâlikîzâde'nin kaleme aldığı şehnâmelerin biri hariç (1596 Haçova seferine dair yazılıp 1598'de tamamlanan Eğri Fethi Tarihi) hepsi mensur olarak hazırlanmış ve Türkçe yazılmıştır.

Padişah için sipariş edilen şehnâmeler çok sayıda minyatürle bezenmiştir. Bu eserlerin resimlendirilmesi, III. Murad zamanında doruk noktasına ulaşan Osmanlı minyatür sanatının gelişimine önemli katkı sağlamıştır. Nakkaş Osman ve Nakkaş Hasan dahil olmak üzere ileri gelen saray ressamları şehnâmecilerle sıkı bir ilişki içerisinde çalışmıştır. Eğri Fethi Tarihi'nin son yaprağındaki minyatürde müellif Tâlikîzâde, Nakkaş Hasan ve isimsiz bir kopyalayıcı odada bir eser üzerine çalışırlarken gösterilmektedir. Lokmân'ın şehnâmesinde bulunan resimlerin bu sanat dalının en iyi örnekleri arasında yer aldığı kabul edilmektedir. Hünernâme'nin 992'de (1584) tamamlanan I. cildinde kırk beş, 996'da (1588) tamamlanan II. cildinde altmış beş minyatür, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman devirlerinin farklı yönlerini tasvir etmektedir. III. Murad'ın saltanat dönemine ayrılan, Farsça manzum olarak kaleme alınan ve üç ciltten oluşan (1581, 1592, 1596) Şehinşâhnâme'de 140'tan fazla minyatür vardır. III. Murad devrinde şehnâmeler içindeki resimlerin en az metin kadar önemli hale geldiği, hatta bazı durumlarda bir eserin derlenmesinde başlıca sebebin bu resimler olduğu anlaşılmaktadır. Lokmân'ın Kıyâfetü'l-insâniyye'si (987/1579) buna bir örnektir. Girişte eserin içinde yer verilen sultan portreleri hakkında açıklamaların gerekli olduğu belirtilmektedir. Bu tür eserler III. Murad'ın özel koleksiyonu içinde sanat zenginliğiyle ön plana çıkmaktadır.

Şehnâmecilerin asıl görevleri sultanın ve hânedanın özel tasvirini yapmaktır. Nazım veya nesir şeklinde kaleme alınmış, zengin biçimde resimlendirilmiş ve görkemli bir cilt içinde sunulan bu eserler XVI. yüzyıl sultanlarının ihtişamını yansıtır. Ayrıca sultanların bu tür eserlerin büyük masraflarını karşılamaya muktedir olduklarını gösterir. Bu bakımdan Şehnâmecilerin amaçları, sonraki yıllarda ortaya çıkan ve Naîmâ'ya göre

eserleri sadrazam ve ileri gelen devlet adamlarına ne yapmaları gerektiğini gösteren bir rehber niteliğindeki vak‘anüvislerden oldukça farklıdır. Şehnâmelerin maksadı ne gelecek için bir rehber olmak ne de hadiseleri olduğu gibi kaydetmektir. Bununla beraber şehnâmeler tarihî kaynak niteliği taşımaktadır. Zira ele aldıkları konu dönemin tarihiyle ilgilidir ve kişisel not yahut belgeler gibi birinci el bilgilere dayanır. Tâlikîzâde'nin iki şehnâmesi 1594 ve 1596'daki Macaristan seferleri hakkında ayrıntılı bilgiler aktarmaktadır. Bu bilgiler Peçevî örneğinde görüldüğü gibi bazı müellifler tarafından kullanılmıştır. Lokmân'ın Şehnâme-i Âl-i Osmân (1591) ve Zübdetü't-tevârih (1583)

adlı eserleri, yazıldıkları tarihten önceki iki üç yıla ait ayrıntılı rivayetler ve saray tarihine dair bilgilerle sona ermektedir. İlk şehnâmenin başında III. Murad'ın tahta çıkışıyla ilgili etraflı bilgiler mevcuttur. Bu durum, Lokmân'ın devletin bazı resmî kayıtlarına ulaşabildiğini veya ruznâmeleri ve arşiv kayıtlarını görebildiğini akla getirmektedir. Bizzat kendisinin yahut yanında çalışanlardan birinin bir tür resmî ruznâme tutmakla sorumlu olduğu da düşünülebilir ("Vekāyi‘ kâtibi Abbas", BA, KK, nr. 238, s. 117). Hasan Hükmî'nin 1601 tarihli tayin beratında adı geçen kişinin şehnâmecilik görevi için uygun özelliklere sahip olduğundan bahsedilirken vazifeşinas ve emin bir divan kâtibi olduğu belirtilir. Bu berattan şehnâmecinin divanda çalıştığı ve başşehirdeki olaylarla ilgili günlük kayıtlar tuttuğu sonucu çıkarılabilir.

1600 yılından itibaren şehnâmecilik edebî bir mevki olmaktan çıkmış, kâtiplik sınıfının bir unsuru haline gelmiştir. Bu iki faaliyet arasındaki farkın kaybolmasının sebeplerinden biri bu tarihten sonra şehnâmeciliğin eski önemini kaybetmeye başlamasıdır. Diğer faktörler arasında bu tür metinler üretmenin çok masraflı olması, I. Ahmed'in resimli tarih kitaplarına III. Mehmed ve özellikle III. Murad'dan daha az merak duyması sayılabilir. Şehnâmelerin çoğu tek nüsha halinde mevcuttur ve sonraki Osmanlı tarihçileri tarafından kaynak olarak kulanıldıklarına dair pek az işaret vardır. Sekiz nüshası bilinen ve tıpkıbasım halinde yayımlanan Seyyid Lokmân'ın Kıyâfetü'l-insâniyye'si bu konuda bir istisna teşkil etmektedir. Diğer birçok şehnâme henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 165a-166b, 253a-b; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2162, vr. 603a-605a; Lokmân b. Hüseyin, Kıyâfetü'l-insâniyye fî şemâili'l-Osmâniyye, İstanbul 1987; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, British Museum, Add., nr. 7876, vr. 121b-122b; Kınalızâde, Tezkire, II, 596; Sarı Abdullah Efendi, Düstûrü'l-inşâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3110, vr. 281b-282a; Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 163; I. Stchoukine, La peinture turque d'après les manuscrits illustrés, Ire partie: De Sulaymān Ire à 'Osmān II (1520-1622), Paris 1966, s. 66 vd.; Nurhan Atasoy - Filiz Çağman, Turkish Miniature Painting, İstanbul 1974, s. 28 vd.; Nurhan Atasoy, "Nakkaş Osman'ın Padişah Portreleri Albümü", Türkiyemiz, sy. 6, İstanbul 1972, s. 2-15; The Sultan's Portrait: Picturing the House of Osman (ed. Selmin Kangal), İstanbul 2000; Ahmed Tevhid, "Hünernâme", TOEM, I/2 (1326), s. 103-111; Necib Âsım, "Osmanlı Târihnüvisleri ve Müverrihleri: Şehnâmeciler", a.e., I/7 (1327), s. 425-435; I/8 (1327), s. 498-499; R. Anhegger, "Mu'alî'nin Hünkârnâmesi", TD, 1/1 (1949), s. 145-166; Ömer Lutfi Barkan, "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 69; C. Woodhead, "An Experiment in Official Historiography: The Post of Şehnameci in the Ottoman Empire, c. 1555-1605", WZKM, sy. 75 (1983), s. 157-182; Feridun M. Emecen, "Ali'nin Aynı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtib Rumuzları", TD, sy. 35 (1994), s. 139-141; Erhan Afyoncu, "Talikîzade Mehmed Subhî'nin Hayatı Hakkında Notlar", Osm.Ar., XXI (2001), s. 285-306; a.mlf., "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcih Kayıtları II", TTK Belgeler, XXVI/30 (2005), s. 97-110; Pakalın, III, 318-319.

Chrıstıne Woodhead

ŞEHNAZ

(شهناز)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Seydî ve Kantemiroğlu'nun âvâzeler, Abdülbâki Nâsır Dede'nin terkipler arasında zikrettiği şehnaz, dügâh perdesinde karar eden birleşik makamlar sınıfına dahil olup Türk mûsikisinin eski ve çok sevilmiş makamlarından biridir. İnici bir seyir karakterine sahip olan makam hüseynî perdesindeki hümâyun dizisine yerinde (dügâh perdesinde), inici olmak kaydıyla hümâyun, hicaz, uzzâl ve zirgüleli hicaz dizilerinin katılmasıyla meydana gelmiştir. Ancak zirgüleli hicaz dizisi şehnaz makamında daha az kullanılmıştır.

İnici seyir karakterinde olması sebebiyle makamın seyrine tiz seslerden başlanacağından makamı teşkil eden dizilerden birincisi olan, hüseynîdeki hümâyun dizisinin güçlüsü muhayyer perdesi makamın birinci mertebe güçlüsüdür ve bu perde aynı zamanda tiz duraktır. Bu perdede bûselik çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. Bu sırada bakiye diyezli sol (nîm-şehnaz) perdesi de yeden olarak kullanılır. Makamın ikinci mertebe güçlüsü hüseynî perdesidir. Bu perde hüseynî üzerindeki hümâyun dizisinin de karar perdesidir. Bu sebeple perdede hicaz çeşnisiyle asma karar yapılır. Bazı eserlerde hüseynînin birinci mertebe güçlü olarak kullanıldığı görülürse de buna çok az rastlanır.

Şehnaz makamı asma kararlar bakımından zengindir, zira beş dizinin birleşiminden meydana gelmiştir. Hüseynîdeki hicazlı asma karardan sonra nevâ perdesine düşülürse bu perdede nikriz çeşnili asma karar yapılmış olur. Daha sonra hicaz ailesi dizilerine geçilir. Bu aileyi oluşturan dizilerin ek yerlerinde bulunan ve o dizilerin güçlüsü durumunda olan perdeler de şehnaz makamı için birer asma karar perdesidir. Bunlar şöylece sıralanabilir: 1. Hüseynîde hicazlı asma karar (hüseynîdeki hümâyun dizisinin karar perdesi sebebiyle); 2. Hüseynîde uşşaklı asma karar (yerindeki uzzâl dizisinin üst bölgesi olması sebebiyle, ancak az kullanılır);

3. Nevâda nikrizli asma karar (hüseynîdeki hicazlı asma karardan sonra nevâya düşülerek);

4. Nevâda bûselikli asma karar (yerindeki hümâyunun üst bölgesi);

5. Nevâda rastlı asma karar (yerindeki hicazın üst bölgesi);

6. Hicaz ailesine geçildiğinde bu ailenin bütün makamlarında olduğu gibi nîm-hicaz ve dik kürdî perdelerinde çeşnisiz, rast perdesinde nikrizli asma kararlar yapılır.

Şehnaz makamının yapısında hicaz ailesi makamlarının çok önemli yeri olduğundan donanımda bu ailenin donanımı kullanılır ve si için bakiye bemolü, do için bakiye diyezi yazılır. Geçkiler yapıldıkça gerekli değişiklikler eser içinde belirtilir. Bazı notalarda nîm-şehnaz perdesinin donanıma yazıldığı görülmekteyse de bu doğru değildir. Şehnaz makamını oluşturan dizilerdeki seslerle makamda kullanılan seslerin pestten tize doğru sıralanışı şöyledir: Yerindeki hicaz ailesi dizileri dügâh, dik kürdî, nîm-hicaz, nevâ, hüseynî, acem veya dik acem yahut eviç, gerdâniye, muhayyer. Hüseynîdeki hümâyun dizisinin sesleri hüseynî, dik acem, nîm-şehnaz, muhayyer, tiz bûselik, tiz çârgâh, tiz nevâ ve tiz hüseynîdir. Bütün bu sesler şehnaz makamının seyri sırasında kullanılır. Portenin ikinci çizgisindeki sol (rast) perdesine yeden olarak yer verilen şehnaz makamındaki bazı eserlerde bakiye diyezli sol perdesi yeden olarak kullanılmıştır.

Makamın seyrine hüseynî perdesi üzerindeki hümâyun dizisinin tiz seslerinden ve muhayyer perdesi civarından başlanır. Bu perdenin iki tarafındaki çeşnilerde karışık gezinildikten sonra muhayyer perdesinde bûselik çeşnisiyle ve nîm-şehnaz perdesi yeden olarak kullanılıp yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilerek ikinci mertebe güçlü olan hüseynî perdesinde hicaz çeşnili asma karar yapılarak bu perdedeki hümâyun dizisi sona erdirilir. Ardından yerindeki hicaz ailesi dizilerine geçilir. Bu dizilerde de gerekli yerlerde gerekli asma kararlar gösterilip karışık gezinildikten sonra dügâh perdesinde hicaz ailesi dizilerinden biriyle ve hicaz çeşnisiyle tam karar yapılır. Bu makamın sonuna bûselik beşlisi veya dizisi eklenip

bununla karar yapılırsa şehnaz bûselik makamı meydana gelir.

Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin zencir usulünde, "Açıldı lâle-izârın ciğerde dâğ-ı derûn", Seyyid Nuh'un çenber usulünde, "Bezm-i meyde sâkiyâ devr eylesin mül gül gibi" mısralarıyla başlayan besteleri; Nazîm'in sengîn semâi usulünde, "Dîdem yüzüne nâzır, nâzır yüzüne dîdem" mısraıyla başlayan ağır semâisi; Kara İsmâil Ağa'nın, "Dem-i visâlde o şûha itâbı n'eylersin" mısraıyla başlayan yürük semâisi; III. Selim'in aksak usulünde, "Bir nevcivâna dil müptelâdır", Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin aksak usulünde, "Gönül durmaz su gibi çağlar", Tanbûrî Cemil Bey'in sengin semâi-curcuna (değişmeli) usullerinde, "Feryâd ki feryâdıma imdâd edecek yok", Zeki Ârif Ataergin'in curcuna usulünde, "Beni âteşlere salan o kapkara siyah gözler" mısralarıyla başlayan şarkılarıyla Nevres Paşa'nın sofyan usulünde, "Vardım ki yurdundan ayâğ göçürmüş" mısraıyla başlayan divanı; Hacı Fâik Bey'in evsat usulünde, "Yüzün mir'ât-ı zât-ı kibriyâdır yâ Resûlellah", Şehzade Seyfeddin Efendi'nin düyek usulünde, "Nebîler serveridir Muhammed" mısralarıyla başlayan tevşîhleri; Muallim İsmâil Hakkı Bey'in devr-i hindî usulünde, "Hak cemâlin isteyip hayrân olan gelsin beri" mısraıyla başlayan ilâhisi bu makamın örneklerinden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla', TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 10b, 31b, 33a, 37b; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 76-78, 122-123, 146-147; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 55; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 32; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 98; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 164-165; IV, 253; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (nşr. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 239-240; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 358-363.

İsmail Hakkı Özkan

ŞEHRÂZÂD

(شهرآزاد)

Anlattığı ilginç masallarla Sâsânî Hükümdarı Şehriyâr'ı binbir gece oyalayan ve zekâsıyla öldürülmekten kurtulan vezir kızı

(bk. BİNBİR GECE).

ŞEHREDÂR b. ŞÎRÛYE

(bk. DEYLEMÎ, Şehredâr b. Şîrûye).

ŞEHREMANETİ

(bk. BELEDİYE; ŞEHREMİNİ).

ŞEHREMİNİ

Osmanlılar'da sarayların ihtiyaçlarıyla kamu binalarının tamir ve inşasına gereken malzemeyi temin eden görevli ve 1855'ten sonra belediye başkanı için kullanılan unvan.

Osmanlı saray teşkilâtında saray hizmetinde bulunan dört eminden biridir (diğerleri arpa, matbah-ı âmire, darphâne emini) ve Hâcegân zümresine mensuptur. Saraya ve kamuya ait binaların onarım ve inşa işleri için gerekli olan malzemeyi sağlamak, inşaatlara nezaret etmek, işçi ücretlerini ödemek, bunlarla ilgili hesapları tutmak, Galata Sarayı ve İbrâhim Paşa Sarayı'nın yiyecek ve giyecek giderlerini, Eski ve Yeni (Topkapı) saraylarla padişah hareminin maaş ve masraflarını karşılamak şehremininin başlıca görevleridir. Ayrıca surre alayı için gerekli eşyaları satın alır, sarayın nakliye ücretlerini öder, Enderun'un

ihtiyacı olan kap kacağı satın alır ve tamirleriyle ilgilenir, sarayların mühimmatını temin ederdi. Harc-ı Hâssa Kalemi'ndeki memurların terfileri de şehremininin arzı üzerine yapılırdı. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren yabancı ülke elçilerinin devlet merkezine kadar olan masraf ve harcamaları yine şehremini vasıtasıyla görülürdü. Evliya Çelebi şehremininin sahip olduğu bu geniş yetkileri, "Gökte uçan ve yerde gezen ve deryada yüzen cümle bu şehremini masârifiyle olur" ifadesiyle belirtir. Fransa'nın İstanbul'daki sefiri Kont Andreossy de şehreminini "sultan sarayının, İstanbul surlarının ve resmî binaların müfettişi" diye tanımlamıştır. Bu hizmet ve giderleri karşılayabilmesi için hazineden şehreminine tahsisat ayrılır, bu tahsisat dönemlere ve değişen şartlara göre farklılıklar gösterirdi. Saray görevlilerinin mevâciblerini ödedikten sonra fazlasını padişah namına muhafaza etmek üzere silâhdar ağaya verirdi.

Şehreminliğinin ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinden sonra surların tamirini İstanbul subaşısı olarak tayin ettiği Süleyman Bey vasıtasıyla yaptırması fetihten önce şehremininin görevinin subaşılar tarafından yerine getirildiğine işaret eder. Daha sonra kaleme alınan Fâtih Kanunnâmesi'nde şehremininin

maaşı, elkābı ve rütbesi söz konusu edilerek ulûfesinin 120 akçe olacağı belirtilir; teşrifatta defter emininin altında ve reîsülküttâbın üzerinde yer aldığı, terfi ettiğinde defterdar olduğu zikredilir. Kanunnâmede şehremininin elkābı "iftihârü'l-eâlî ve'l-eâzım, muhtârü'l-ahâlî ve'l-ekârim, el-muhtassu bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'd-dâim" şeklinde verilir. Hezarfen Hüseyin Efendi'nin 1086'da (1675-76) derlediği Telhîsü'l-beyân adlı kanun mecmuasında (s. 86) şehremininin teşrifattaki yerinin özengi ağası hükmünde olduğuna temas edilir. Ayrıca eminlerin en önde geleni sayıldığı, terfi ettiğinde yeniçeri ağalığına, defterdarlığa ve kapıcıbaşılığa getirildiği bildirilir. Padişahların taşraya ve özellikle Edirne'ye gidişlerinde şehremini de onlarla beraber bulunurdu; ancak padişah ordunun başında sefere çıkarsa şehremini İstanbul'da kalır ve burada sadâret kaymakamının topladığı divana katılırdı. Dîvân-ı Hümâyun toplantıları sırasında şehremini diğer eminlerle birlikte dışarıda durur, fikrine başvurulmak gerekirse içeri girip mütalaasını arzederdi.

Başına alt kısmı dar, üst tarafı geniş bir başlık olan kafesî destarlı kavuk giyen şehremini göreve geldiğinde sadrazamın huzurunda hil'at giyer, daha sonra bostancı karakulağı ile saraya gidip Dârüssaâde ağasının huzurunda tekrar hil'at giydikten sonra görevine başlardı. Bazan da yeni tayin edilen diğer makam sahipleriyle birlikte padişahın huzuruna çıkardı. Azlinde ise kendisinde bulunan mühür alınarak bir zarfta saklanırdı. Dairesi Bâb-ı Hümâyun ile orta kapı arasındaki meydanın solunda olup maiyetinde usta, kalfa, kâtip, halife ve rûznâmeci gibi görevliler vardı. Ayrıca erzak ve mühimmatın muhafaza edildiği şehremini ambarı mevcuttu. Bazı araştırmalarda başmimar ve mimarların şehremininin maiyetinde olduğu ifade edilirse de bunların tayin, azil ve terfi işlemlerine şehremininin müdahale ettiğine dair bir kayıt yoktur. Ancak görev alanlarının yakınlığı sebebiyle bazan mimarbaşının şehreminine vekâlet ettiği, bazan da şehremininin mimarbaşılığa getirildiği olurdu. Nitekim 1698 tarihli bir belgeden mimarbaşı Mehmed Ağa'nın şehreminine vekâlet ettiği anlaşılmaktadır. Bundan yaklaşık iki yıl sonra mimarbaşı olan Ömer Ağa bu göreve şehreminliğinden gelmişti. Şehremini mimarbaşı, su nâzırı, İstanbul ağası, kireççibaşı, ambar müdürü, ambar birinci kâtibi, ikinci mimar ve tamirat müdürünün hepsine tamirat ambarı takımı denirdi. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre Budapeşte, Saraybosna, Bağdat ve Kahire gibi merkezlerde de şehremini vardı. Ayrıca şehrin bütün işlerinin

şehremininden sorulduğu, şehreminiyle şehir kethüdâsının sözünün esnaf, tüccar, âyan ve eşrafa geçtiği ve devlete ait binaların şehreminleri vasıtasıyla yapıldığı şeklindeki sözleri şehreminlerinin taşrada İstanbul'da gördükleri işlerin dışında bazı yükümlülükler üstlendiğini göstermektedir.

Şehremini ile hassa mimarbaşının inşaatla ilgili görevleri birbirine yakın gibi görünürse de aralarında ciddi bir mahiyet farkı vardı. Zira şehremini kamu binalarının tamir ve inşası için gerekli olan malzemeyi sağlayıp işçi ücretlerini öderken hassa mimarbaşısı keşif, inşa ve onarım plan ve projelerinin hazırlanması gibi işin teknik yönlerinden sorumluydu. Ancak yetki ve faaliyet alanları arasındaki bu teorik ayırıma her zaman riayet edilmiyordu. XIX. yüzyılın başlarında hassa mimarbaşının alanına giren inşaatların kâgir olup olmaması ve yangınlara karşı alınabilecek tedbirler gibi bazı konuların şehremininden sorulduğu ve şehremininin bu tür teknik konulara daha fazla müdahale ettiği dikkati çeker.

Yeniçeriliğin ilgasından sonra merkezî idareye çekidüzen vermeye çalışan II. Mahmud, faaliyet alanları gittikçe birbirine karışan bu iki görevlinin durumunu, hastalığı sebebiyle görevini aksatan Şehremini Hayrullah Efendi'yi bahane ederek 1831'de ele almış ve şehreminliğiyle mimarbaşılığın birleştirilmesini istemiştir. Padişahın bu konudaki niyeti bir belgede "her umurun cihet-i vahdeti" (dağınık işlerin birleştirilmesi) şeklinde ifade edilir. Ayrıca şehremininin en önemli görevleri arasında yer alan Enderun mensuplarının maaşlarının bundan böyle ceyb-i hümâyundan ödenmesi kararlaştırılmış, bu görev şehremininden alınıp hazine kethüdâsına verilmiştir. Meşveret meclisinde şehreminlerin mimarlık bilmemesi sebebiyle bütün inşaat işlerinin mimarbaşı tarafından yürütüldüğü belirtilmiş ve iki memuriyetin Ebniye-i Hâssa Müdürlüğü adı altında birleştirilip Mimarbaşı Seyyid Abdülhalim Efendi'ye tevcihi kararlaştırılmış, taşrada bulunan kalelerin inşa, tamir ve bakımı da bu müdürlüğe bağlanmıştır.

Şehreminliğinin teşrifattaki yeri mimarbaşılığa göre çok yukarıda bulunduğu için yeni müdürlüğün konumu ikisinin arasında bir yer olarak belirlenmiştir. Hâcelik pâyesi verilen Abdülhalim Efendi'nin teşrifat ve tevcihattaki sırası Asâkir-i Mansûre kâtibinden sonra gelmekteydi. Asâkir-i Mansûre kışlalarının dışındaki devlet binalarıyla vakıf binalardan alınan %

5’lik mimarlık harcı ile yeni yapılan dükkânlardan ve gayri müslim evlerinden alınan vergilerden oluşan eski mimarbaşı gelirlerini muhafaza eden Ebniye-i Hâssa müdürüne ayrıca matbah-ı âmire tarafından şehreminine verilen tayinat yanında günlük et ve aylık odun tayinatı tahsis edilmiştir. Şehremininin günlük 100 akçe olan geliriyle üç ayda bir verilen 1100 kuruşluk maaşı bu düzenlemeyle birlikte hazinede kalmıştır (28 Cemâziyelevvel 1247 / 4 Kasım 1831).

Bu durumda artık görev alanı kalmayan şehreminliği unvanı lağvedilmiş ve yaklaşık yirmi dört yıl kullanılmamıştır. Unvanın tekrar ortaya çıkması 1853-1856 Kırım Savaşı sırasında olmuştur. Rusya’ya karşı Osmanlı Devleti’nin yanında savaşmak amacıyla İstanbul’a gelen İngiltere, Fransa ve Sardunya ordularının oluşturduğu büyük nüfus yoğunluğu dolayısıyla ortaya çıkan problemler, sokak kaldırımlarından temizliğe ve aydınlatmaya kadar şehrin mevcut sorunlarının daha belirgin biçimde ortaya çıkmasına yol açmıştır. Buna çare arayan Meclisi Âlî-i Tanzîmat’ın

yaptığı düzenleme teklifi üzerine çıkan 25 Temmuz 1855 tarihli bir iradeyle İhtisab Nezâreti lağvedilmiştir ve İstanbul’un belediye işleriyle daha etkin ve modern biçimde ilgilenmesi için şehremanetinin kurulması kararlaştırılmıştır. Hükümet tarafından tayin edilen ve Meclisi Vâlâ’nın tabii üyesi olan şehremininin maiyetinde iki yardımcı ile üyeleri halk, esnaf ve hükümet temsilcilerinden oluşan bir şehremaneti meclisi bulunuyordu. 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi’yle birlikte taşrada önemli merkezlerde belediyeler kurulmaya ve yaygınlaştırılmaya başlanmıştır. Şehremini unvanı Türkiye Cumhuriyeti’nde bir süre daha kullanılmış, 3 Nisan 1930 tarihinde çıkarılan belediye kanunuyla şehremini ve şehremanetinin yerini belediye ve belediye meclisi gibi unvanlar almıştır (bk. BELEDİYE).

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 10, 13, 24; Selânikî, Târih (İpşirli), I-II, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 259; IV, 249; V, 224; VII, 15, 17, 62, 151,

254; Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhîsü’l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 37, 75, 86, 97, 260, 265; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, IV, 1198-1199, 1232-1233; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 28, 37; Ahmed Vâsıf Efendi, Mehâsinü’l-âsâr ve hakāikü’l-ahbâr (haz. Mücteba İlgürel), Ankara 1994, s. 239-241; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 290; Lutfî, Târih, III, 165; Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediyye (İstanbul 1330-38), İstanbul 1995, III, 1257-1305; a.mlf., İstanbul Şehreminleri (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 1996, tür.yer.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 375-378; Fatma Afyoncu, XVII. Yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı, Ankara 2001, s. 8-10, 22; Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 2, İstanbul 7 Cemâziyelâhir 1247 (13 Kasım 1831), s. 1; Şerafettin Turan, “Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları”, TAD, I/1 (1963), s. 158-159, 178-179, 199-200; St. Yerasimos, “Shehir Emāneti”, EI[2] (İng.), IX, 413-414.

Ali Akyıldız

ŞEHRENGİZ

(شهرأنكيز)

Divan edebiyatında bir şehrin güzelleri ve güzellikleri hakkında yazılan manzum eserlerin ortak adı.

Farsça şehr ve engîz (harekete getiren, karıştıran) kelimelerinden oluşan şehr-engîz bir şehrin güzellerini, doğal ve tarihî güzellikleriyle sanat ve meslek dallarında ün yapmış kişileri ve onların sosyal durumlarını anlatır. Dihhudâ, Edward G. Browne ve Muhammed Ca‘fer Mahcûb gibi araştırmacılar türün kaynağının Fars edebiyatı olduğunu ve buradan Türkler’e geçtiğini ileri sürmüşlerse de E. J. W. Gibb ve Agâh Sırrı Levend şehrengizin gazavâtnâme, sûrnâme ve târifnâmeler gibi Osmanlı edebiyatında ortaya çıktığını belirtmişlerdir.

Kaside, gazel, kıta, rubâî, terkibibend gibi farklı nazım biçimlerinin kullanıldığı şehrengizlerde asıl konunun anlatımında mesnevi nazım şekli tercih edilmiş ve mürettep bir mesnevide bulunan bölümlere burada da yer verilmiştir. Giriş bölümünde tevhid ve na‘t yanında çoğunlukla klasik münâcâtlardan farklı olarak -güzellere tutkunluk sebebiyle bazı dinî görevler aksatıldığından-suçluluk ve pişmanlık duygusunun ifade edildiği, Allah’tan bağışlanma dileyen bir münâcât yer alır. Ardından mi‘râciyye vb. şiirlerle Hz. Peygamber’i, Hulefâ-yi Râşidîn’i, dönemin padişahını, sadrazam vb. ileri gelenleri öven methiyeler gelir. Bu arada müellif kendisi hakkında bilgi içeren, okuyucudan özür dileyen, kış, bahar, gece ve gündüz tasvirleri ihtiva eden manzumelere yer verebilir. “Sebeb-i nazm-ı şehrengîz / hasbihal” bölümünde padişahın şehri ziyareti, bir dostun ricada bulunması, görülen bir rüya gibi sebeplerden ötürü eserin yazıldığı açıklanır. “Âgāz-ı dâsitân” denilen, asıl konunun işlendiği bölümde şair önce söz konusu şehrin diğer şehirlere olan üstünlüklerini dile getirir. Şehrin çeşitli semtleri, bu semtlerin tabii güzellikleri, mimari eserlerin tanıtımı vb. hakkında bilgilerin aktarıldığı kısmın ardından şöhretlerine göre güzellerin anlatımına geçilir. Bunlar adlarına ya da sanatlarına uygun cinaslarla bir tablo halinde tasvir edilir. Bazan güzellerin özel ilişkilerine de yer verilir. Hâtimede şair

şehrin güzellerinin ve güzelliklerinin saymakla bitmeyeceğini, kendisinin ancak bu kadarını yazabildiğini ifade eder ve eserini güzellere duada bulunarak bitirir.

İçeriklerine ve yapılarına göre şehrengizler üç gruba ayrılabilir. 1. Tek bir güzele ait olup hasbihal veya sergüzeştnâme tarzında yazılan, bununla birlikte şehrin tasvirlerine de yer verenler; Çorlulu Kâtib'in İstanbul ile Vize hakkında 919'da (1513) kaleme aldığı şehrengizle Enderunlu Fâzıl'ın Defteri Aşk adlı eseri bunlardandır. 2. Bir yerin güzellerini, bazı kişilerini ya da sanat erbabı ile mesleklerini tasvir edenler; Mesîhî'nin Edirne şehrengizi, İsmâil Belîğ'in Bursa şehrengizi, Enderunlu Fâzıl'ın Çenginâme'si ile Zenannâme'si gibi. 3. Bir şehrin sadece gezip görülmeye değer doğal güzelliklerini, tarihî mekânlarını ve sosyal özelliklerini anlatanlar; Lâmiî Çelebi'nin Bursa şehrengizi ve Nâzikî'nin yine Bursa'yı öven manzumesi gibi.

Şehrengizlerde güzellik ve güzeller gibi iki temel unsura ağırlık verildiği görülür. Bununla birlikte gelişme döneminden sonra bu eserlerde daha çok cinsellik üzerinde durulmuş, bunun sonucunda şehrengizlerin başka türlerle birleşmesine, hatta yeni türlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlanmıştır. Fehîm-i Kadîm'in müstehcenliğin hâkim olduğu, tam bir hezeliyyâta dönüşen şehrengizi, Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin Hevesnâme'si, Enderunlu Fâzıl'ın Hûbânnâme, Zenannâme adlı mesnevileri böyle bir değişimin örnekleridir. Cinselliğe ağırlık verilen şehrengizler bazı araştırmacılar tarafından gayri ahlâkî diye nitelendirilmiştir. Bu yaklaşım şehrengizlere yönelik yanlış değerlendirmelere daha yazıldıkları dönemde yol açmış olmalı ki bazı şehrengiz yazarları, içeriğinde cinsellik bulunmamasına rağmen eserlerinin hâtimesinde yanlış anlaşılma konusunda endişelerini dile getirmiş ve mârifet ehli kişilerin anlayışlarına sığındıklarını belirtme ihtiyacını duymuştur.

Bu tür eserlerde güzeller için âfet, şuh, mehrû, işveger, mahbûb, dilber, hûbân, bütân vb. kadınlara mahsus nitelemeler kullanılmakla beraber söz konusu edilen kişiler büyük oranda erkektir ve bunlar bazan isimleriyle, bazan da meslek adlarıyla birlikte zikredilir. Bundan dolayı bazı araştırmacılar, şehrengizlerin erkek güzellerine ait sapık duyguları yansıttığını ve gayri ahlâkî olduğunu ileri sürmüştür. Anadolu sahasında

yazılmış şehrengizler içinde kadınlardan bahseden bir örnek Azîzî Mustafa'nın Dîvâne Meryem, Paşa Hatun, Küçük Kamer, Sülün Emine, Küçük Nisâ, Ak Güvercin gibi İstanbul'un meşhur güzellerini tasvir ettiği Nigârnâme-i Zevkâmiz der Üslûb-ı Şehrengîz adlı eseridir.

Yazıldıkları dönemin toplum hayatının birer tanığı olan şehrengizler tasvir edilen yerlerin doğal güzellikleri yanında eğlence mekânları, buralardaki yaşayış, gelenek, âdet ve inançlar bakımından Osmanlı kültür tarihi için önem taşır. Günümüzde mevcut olmayan meslekler hakkında bilgi verilmesi, bu mesleklerle ilgili geleneklerin aktarılması, tasvir edilen kişilerin mesleklerine ve sosyal durumlarına göre giyeceklerinden eğlence anlayışlarına kadar birçok mahallî renk ve motifin sunulması gibi özelliklerinden dolayı şehrengizler ayrıca bir tür belge niteliğindedir.

İçerdikleri mizahî unsurlarla orta tabaka insan tipinin eğlencelerine de ışık tutan şehrengizler bütün bunları bir divandan daha canlı şekilde yansıtmaktadır ve âdeta divan şiirinin dış dünyaya açılan pencereleridir. Şehrengizlerin dili ve üslûbu, şairlerin çoğunlukla sanat endişesini ön plana almadıkları ve duygularını olduğu gibi aktarmaya çalıştıkları için yalın sayılır. Öte yandan şair tavsif edeceği kişileri, sanat erbabını, kısaca şehrin sakinlerini geleneğin güçlü etkisiyle aşk, âşık ve mâşuk üçgeninde ele alarak onları mesleklerine, ad ve lakaplarına uygun cinas ve teşbihlerle anlatmaya çalışır.

Türk edebiyatında ilk şehrengizler XVI. yüzyıl başlarında görülmeye başlanmış ve kısa sürede yaygınlık kazanmıştır. Mesîhî'nin Edirne'ye dair şehrengizinin ilk, Zâtî'nin aynı şehir hakkında kaleme aldığı eserin ise ikinci şehrengiz olduğu sanılmaktadır. II. Bayezid dönemine ait oldukları bilinen bu eserlerden Mesîhî'ninki daha çok tanınmış ve esere birçok nazîre yazılmıştır. Türün adı da onun, "İlâhî buldurup sözüme rağbet / Bu şehrengîze ver şehr içre şöhret" beytiyle ortaya çıkmıştır. Haklarında en fazla şehrengiz yazılan yerler İstanbul, Bursa ve Edirne'dir. Birçoğu Osmanlı döneminde birer kültür merkezi olan Âmid (Diyarbekir), Antakya, Belgrad, Gelibolu, Keşan, Manisa, Mostar, Rize, Sinop, Siroz (Serez), Taşköprü, Vize, Yenice, Üsküp gibi şehirler için kaleme alınmış şehrengizler de vardır. Günümüze metinleri ulaşanlarla sadece adları bilinen toplam altmış sekiz şehrengiz tesbit edilmiştir. Bu sayı şehrengize yakın

kabul edilen eserlerle birlikte yetmiş sekize ulaşmaktadır. XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar şehrengiz yazan belli başlı şairlerden eserleri neşredilenler ya da üzerinde çalışma yapılanlar şunlardır: XVI. yüzyılda Âlî Mustafa Efendi, Câmiî, Çalıkzâde Mehmed Mânî, Derviş, Hâdî, Hayretî, İshak Çelebi, Lâmiî Çelebi, Mesîhî, Nüvîsî, Ravzî, Sânî, Taşlıcalı Yahyâ, Ulvî Çelebi, Usûlî; XVII. yüzyılda Dürrî, Nâzik Abdullah, Neşâtî; XVIII. yüzyılda Belîğ; XIX. yüzyılda Enderunlu Fâzıl (Karacasu, V/10 [2007], s. 305-307). Şehrengiz türü XVIII. yüzyılın sonlarında kendine has özelliklerini kaybetmeye başlamış ve klasik şekliyle ortadan kalkmıştır (daha geniş bilgi için bk. Karacasu, bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Gibb, HOP, II, 16-17; Browne, LHP, III, 237-238; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, İstanbul 1958; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi I, Ankara 1984, s. 163-164; Metin Akkuş, Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Bursa Şehrengizleri (yüksek lisans tezi, 1987), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Türk Edebiyatında Bursa Şehrengizleri: İshak Çelebi'nin Bursa Şehrengizi", Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları, Erzurum 2000, s. 69-76; a.mlf., "Şehrengiz", TDEA, VIII, 117-121; J. Stewart-Robinson, "A Neglected Ottoman Poem: The Şehrengiz", Studies in Near Eastern Culture and History in Memory of Ernst T. Abdel Massih (ed. J. A. Bellamy), Michigan 1990, s. 201-212; Mehmed Çavuşoğlu, "Taşlıcalı Dukakinzâde Yahya Bey'in İstanbul Şehr-engîzi", TDED, XVII (1969), s. 73-108; Vanço Boşkov, "Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Şehir Mersiyeleri I", EFAD, sy. 12 (1980), s. 69-76; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Şehrengizler Üzerine Düşünceler ve Beliğ'in Bursa Şehrengizi", TKA, XXV/2 (1987), s. 129-167; Halit Dursunoğlu, "Klasik Türk Edebiyatında Bir Şehrin Güzelleri ve Güzellikleri ile İlgili Eserler (Şehrengizler)", TDAY Belleten, 2003/II (2006), s. 57-74; M. Kappler, "The Geography of Beauty as a Metaphorical Device in Ottoman Sehr-Engiz Literature", Euroasian Studies, IV/2, Roma 2005, s. 205-214; Yakup Karasoy - Orhan Yavuz, "Nüvîsî ve Şehrengîz-i İstanbul'u", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 20, Konya 2006, s. 1-20;

Fatih Tığlı, “Klâsik Türk Edebiyatında Şehrengiz Çalışmaları Hakkında Bibliyografya Denemesi”, Turkish Studies, II/4 (2007), s. 763-770; Barış Karacasu, “Türk Edebiyatında Şehrengîzler”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, V/10, İstanbul 2007, s. 259-313; Dihhudâ, Luġatnâme, 18-B, s. 103-105; J. T. P. de Bruijn, “Shahrangīz”, EI^{2} (İng.), IX, 212; Talat Sait Halman, “Shahrangīz”, a.e., IX, 212-213.

Bayram Ali Kaya

ŞEHREZÛR

(bk. ŞEHRİZOR).

ŞEHREZÛRÎ, Muhammed b. Mahmûd

(محمّد بن محمود الشهرزوري)

Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288’den sonra)

İşrâkī felsefe ekolünün önde gelen filozof ve yorumcusu, felsefe tarihçisi.

Hayatına dair çok az bilgi vardır. Hemedan ile Erbil arasında bulunan, çok sayıda âlimin yetiştiği Şehrezûr’da (Şehrizor) doğdu. Resâʾilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye adlı eserinden Şehrezûrî’nin bu kitabı olgunluk döneminde yazdığı ve bir nüshasındaki ferağ kaydına göre 23 Zilhicce 680 (4 Nisan 1282) tarihinde tamamladığı anlaşılmaktadır. Şerḥu Ḥikmeti’l-işrâḳ’ın telifi de 20 Receb 685’te (11 Eylül 1286) tamamlanmıştır. Başta çağdaşı İbn Hallikân olmak üzere eserlerini Şehrezûrî’ye yakın zamanlarda kaleme alan biyografi yazarları kendisinden bahsetmemiştir. Şehrezûrî, eserlerine ait bir nüshada yer alan müstensihin notuna göre 687 (1288) yılında hayattaydı (Şehrezûrî, Târîḫu’l-ḥükemaʾ [nşr. Ebû Şüveyrib], neşredenin girişi, s. 18; EI² [İng.], IX, 219). Şehâbeddin Yahyâ es-Sühreverdî, Halep Kalesi’nde iken Şems adında bir öğrencisinin onunla birlikte bulunduğu bilinmektedir; ancak bunun Şehrezûrî olduğunu söylemek imkânsızdır. Çünkü 687’de (1288) hayatta bulunan Şehrezûrî’nin 587 (1191) yılında öldürülen Sühreverdî’ye öğrenci olması mümkün değildir. Bununla birlikte Şehrezûrî, Sühreverdî’nin Ḥikmetü’l-işrâḳ ve Kitâbü’t-Telvîḥât adlı eserlerine yazdığı şerhlerle İşrâkī felsefe geleneğinde önemli bir yer edinmiş, gerek şerhleri gerekse Resâʾilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye adlı eseriyle İbn Kemmûne ve Kutbüddîn-i Şîrâzî gibi Sühreverdî şârihlerini derinden etkilemiştir. Şehrezûrî, bütün şârihler arasında Sühreverdî’nin işrak felsefesine ve felsefî metodolojisine en sadık kalanıdır (Şehrezûrî, Resâʾilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye, neşredenin girişi, III, 24; Corbin, s. 214; Hüseyin Ziyâî, s. 125).

Felsefesi. İslâm felsefesi geleneği İbn Rüşd’ün ardından ciddi bir seviye kaybına uğrarken İslâm dünyasının doğusunda içinde İşrâkī okulun da

bulunduğu birtakım sentez çabaları başlamıştı. Hüseyin Ziyâî, Meşşâî felsefeden bağımsız bir ekol olarak değerlendirdiği İşrâkī felsefe geleneğinin iki akıma ayrıldığını, bir akımı İbn Kemmûne'nin, diğerini Şehrezûrî'nin temsil ettiğini belirtir. Şehrezûrî, gerek Sühreverdî'nin yukarıda belirtilen iki kitabına yazdığı şerhlerle gerekse diğer eserleriyle sadece İşrâkī felsefenin sembolik ve Meşşâîlik karşıtı unsurlarına vurgu yapmakla kalmamış, aynı zamanda bu felsefenin ilhamî, alegorik ve fantastik yapısını geliştirip daha ileri boyutlara taşımıştır. Bu akım İbn Kemmûne'nin temsil ettiği akıma göre felsefî bakımdan daha az öneme sahip ise de mistik ve dinî felsefeyle ilgili görüşleri oluşturmada daha fazla etkili olmuştur (Alper, Aklın Hazzı, s. 21; Hüseyin Ziyâî, s. 121-123). Şehrezûrî'nin samimi bir İşrâkī olduğunu belirten Corbin, daha önce Sühreverdî'nin İşrâkī topluluğun başında kitabın koruyucusu sıfatıyla (kayyim bi'l-kitâb) bir kişinin bulunacağına dair görüşünü hatırlatarak Şehrezûrî'nin kendini bu sıfata lâyık gördüğünü belirtir ve Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın koruyucusu adının, Şiîliğin zâhirî ve bâtınî bütünlüğünde imamların "kitabın (Kur'an) koruyucusu" olarak adlandırılmasıyla benzerliği

bulunduğuna işaret eder (İslam Felsefesi Tarihi, s. 214).

Temel bir epistemolojik ilke olan Aristo'nun terim mantığı (horos) kavramını reddeden Şehrezûrî bunun yerine kendisiyle derunî bilginin keşfedildiği, ruhun faaliyetlerine dayanan ve daha sonra kıyasa dayalı deliller inşa etmede ilk adım olan Eflâtuncu bilgi anlayışına öncelik vermiştir. Bilen öznenin derunî tabiatı tarafından keşfedilen bu bilgi, Şehrezûrî'nin düşüncesinde müteakip devirlerdeki bütün felsefî yapının temeli şeklinde işlev görür. Bilen özne zâhir olan nesne ile ilişkiye geçtiğinde nesneyi zamansızlık içindeki bir zamanda idrak eder. Dolayısıyla bir nesnenin cins ve ayırımına göre tanımlanması zorunluluk arzetmez. İşrâkīlik'te "huzurî bilgi" denilen bu bilginin zamansal bir uzantısı yoktur ve kazanılmış bilginin yerini alır (Hüseyin Ziyâî, s. 129).

Şehrezûrî düşüncesinin merkezini zevkî ve keşfî bilgi teşkil etmektedir. Bu bakımdan bir teosof diye tanımlanabilecek olan düşünürün varlık ve bilgi nazariyesi konusundaki teklifi keşf ve müşahedeye dayanan zevkî bilgiyi elde edebilme gayretidir. Bu hususta yaptığı bütün açıklamalar bu amaca yöneliktir. Ancak bu türden bir bilgi kazanma çabası gösterirken felsefî

bilgi yolu da ihmal edilmemelidir; hatta felsefî alt yapısı olmayan kişinin zevkî bilgi yoluna girmesi son derece sakıncalıdır (Altıparmak, s. 55). Tenâsüh, ruhun ölümsüzlüğü, gerçek ve dâimî bir âlem-i misâl olarak ayrı bir ideler âlemi inşa eden bir kozmoloji Şehrezûrî'nin düşüncesindeki evrenin temeli durumundadır. Hakiki mufârik formlar, Aristo'nun Analytica Posteriora'sının burhanı ile değil sezgi ve müşahede (işrâk) yoluyla bilinebilir. Felsefî sezgi terimi İşrâkī felsefenin kurucu metodolojisi için merkezî öneme sahiptir. Burada sezgi, öncelikle önermelerin doğruluğunun aracısız olarak bilindiği Aristocu keskin zekâ kavramına ya da yapılan bir kıyasın hemen ardından ulaşılan sonuca benzemekte veya tümeller ve duyulur nesneler aracılığıyla yeniden keşfetmeyi belirtmektedir (Hüseyin Ziyâî, s. 129).

İşrâkī düşünceyi mantıksal çıkarıma dayalı Meşşâî felsefeden (el-hikmetü'l-bahsiyye) ayırt etmek için Şehrezûrî "sezgi felsefesi" (el-hikmetü'z-zevkiyye) tabirini kullanır. Gerek Resâ˒ilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye gerekse Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ'ta cismanî olmayan bütün varlıklarla akıllı varlıkların meydana gelmesine felsefî bir açıklama getiren Şehrezûrî, ruh konusunun yoğun biçimde işlendiği İran ve Hint dünya görüşünün dinî felsefeye girmesini ve Şiî kelâmını etkilemesini sağlamıştır. Şehrezûrî, Resâ˒ilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye'nin "Metafizik İlimlere ve İlâhî Sırlara Dair" başlığını taşıyan beşinci bölümünde açık şekilde mahiyetin varlığa (vücûd) önceliğini ve üstünlüğünü savunur. Buna göre mahiyet öncelikli ve gerçek kabul edilirken vücut türetilmiş zihnî bir kavram olarak görülmektedir (a.g.e., s. 130-131). Metafizik felsefesi açısından önemli olan aynı eserin on, on bir ve on yedinci bölümlerinde Eflâtuncu formların hayal âlemini ve son olarak cinler, şeytanlar ve isyankâr melekler konusuyla İblîs'in aslını ve hallerini inceler. Şehrezûrî'ye göre bunlar gerçek rüyaların vuku bulduğu tahayyül âleminin sakinleridir. Burası hem peygamberlerin vahiy, velîlerin ilham aldıkları hem de büyücülerin güçlerini elde ettikleri yerdir. Bu alana hayalen seyahat eden kimse eğer bu zorlu yolculuğun büyük sıkıntılarına göğüs gerebilirse ilâhî güçlere benzeyen güçlere sahip olabilir. Bu güçlere sahip olanlardan az bir kısmı su üzerinde yürür, dünyayı bir uçtan bir uca dolaşır, geleceği önceden haber verme yeteneğine kavuşur ve unsurlardan oluşan evrenin ötesine uzanma gücünü elde eder (Resâ˒ilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye, III, 574-575, 577, 583-585).

Şehrezûrî metafizik felsefesini temellendirirken Meşşâî felsefenin geliştirdiği sisteme Yeni Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk ve eski İran geleneğinden birtakım unsurlar katıp bir metafizik âlemler zinciri oluşturmak ister ve Eflâtuncu ideler âlemini ele alarak işe başlar. Daha sonra Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye'nin beşinci bölümünde (III, 389-394) "Misâl Âlemi'nin Tahkikine Dair" adını verdiği bir başlık altında bu âlemin özelliklerinden bahsederken insan ruhunun -her ne kadar zaman, mekân, ilişki, nicelik ve nitelik gibi kategorik özelliklere sahip olsa da-varlıkların maddeden soyutlandığı ontolojik bir alan olduğunu vurgular. İslâm Meşşâî felsefesindeki akıl, ruh ve maddeden teşekkül eden âlem anlayışına Sühreverdî'nin eklediği formlar âlemini Şehrezûrî orta âlem diye anmakta ve deneysel görünüşlerle sınırlı olmayan bu alanı saf akledilir olanla saf duyulur olan arasında bulunan bir âlem diye tasavvur etmektedir. Bu orta âleme giden yol fiilî tahayyüldür. İşrâkī kozmosun dördüncü hâkimiyet âlemi olan bu formlar âlemi hem aydınlık (iyi) hem karanlık (kötü) formların bölgesini kapsar (Hüseyin Ziyâî, s. 132).

İşrâkī felsefedeki hayal âlemi, müslüman Meşşâîler'in şiddetle reddettikleri irrasyonel boyutları kabul etme imkânı getirmesi bakımından İslâm felsefesi tarihinde önemlidir. İster ışık olsun ister karanlık olsun bu âlemin yaratıkları, Şehrezûrî'ye göre rasyonel ispatın yanında münzevî eylemlerle sezgilerini kuvvetlendiren ve hayallerini tasfiye eden ilâhî filozofların sezgileri ve hayalleriyle ispatlanmıştır. Böylece Şehrezûrî tarafından dinî bağlamda yorumlanan İslâmî işrak felsefesi, Meşşâî felsefenin güç yetiremediği ölçüde vahiy ile onun bütün hayalî ve metafizik çağrışımları arasında bir uyum sağlayabilmiştir (a.g.e., s. 133-135).

Şehrezûrî, insanın ruh-beden yönünden mahiyetini incelerken insanî nur veya "isfehbed nur" denilen bir nurun varlığından bahsetmektedir ki bu da Meşşâî felsefedeki nefs-i nâtıkadır. İnsan bu saf nur sayesinde insan olma şerefine nâil olmuştur, aksi halde insan sadece bir heykelden ibaret kalır. İnsan bu nur (ruh) sayesinde yer, içer, gezer, eğlenir; yine bu nur sayesinde müteal varlığın bilgisine ulaşabilir; bedenle beraber zâhirî ve bâtınî uzuvları yöneten isfehbed nurla bir değer kazanır. Böylece insanı insan yapan en önemli güç Allah'ın nuru olan ilâhî nefhanın insanda bulunmasıdır, beden ise yalnız alet konumundadır.

Şehrezûrî'nin İşrâkī yönelimi ve düşüncesini remiz ve semboller aracılığıyla ifade etmeyi tercih etmesi onun toplumsal hayatı, ahlâkı ve siyaseti kendi sistemi içinde ele almasına engel olmamış, eserlerinde hem bireysel ahlâkın geliştirilip nefsin tezkiye edilmesi yönünü hem de toplum düzeyindeki ilişkiler boyutunu ve nihayet siyaset düşüncesinin unsurlarını ayrıntılı biçimde incelemiştir (Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye, II, 10-118). Şehrezûrî'nin ahlâk ve siyaset düşüncesinin ana teması adalettir. Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye'nin "Ahlâk ve Siyaset" başlıklı bölümünde öncelikle bu kavramın ferdî hayattaki önemi vurgulanır. Amelî hikmeti nazarî hikmete önceleyen Şehrezûrî, akledilenlerin idraki için bilhassa nefsin saflığı ve aydınlığının sağlanması gerektiğini, bunun da ahlâk ve siyasetin olgunlaştırılmasıyla mümkün olduğunu belirtir. Nefis, bedenden ayrı bir cevher olan nâtık nefsin yetkinliğine ancak adalet erdeminin yardımıyla ulaşabilir. Nefsin yetkinliğine ulaşması için nâtık nefsin aklî, şehvânî ve gazabî güçlerinin mutedil bir durumda bulunması gerekir. Adalet erdemi bu üç gücün aşırılıklarına müdahale eder ve onları

mutedil kılar. Eğer adalet nefsin bu kuvvetleri arasında etkin olursa aklî kuvvet hikmet erdemine, şehevî kuvvet iffet erdemine ve öfke kuvveti cesaret erdemine dönüşür. Bütün bu erdemler adalet erdemiyle birleşerek insanı yetkinliğe ulaştırır. Şu halde en üstün erdem adalettir.

Aristo'dan intikal eden felsefî gelenekte kabul edildiği üzere adalet tam ortadır. Nasıl ki birlik bütün çoklukların kendisine döndüğü ilkeyse adalet de erdemlerdeki birliğin bir yansımasıdır. Adalet aynı zamanda erdemlerin itidal halidir. Esasen kozmolojik yapıda da itidal hâkimdir. İtidal olmasaydı varlık dairesi tamamlanmazdı. Varlığın teşekkülü için gerekli karışımlar ancak belli oranlarda ve itidalle olursa varlık ortaya çıkar. Adalet erdemi bireysel ahlâkî yetkinlikte olduğu gibi toplumsal hayatın mükemmelleşmesi için de gereklidir. Adaletin kaynağını tek bir ilâhî kanunun teşkil etmesinden dolayı evrendeki diğer varlıkların oluşmasındaki itidal kanunu toplum hayatında da vazgeçilmezdir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde adalet erdeminin büyük rolü vardır. Aristocu anlayışa göre yaratılmışlar arasında adaletin sağlanması için ihtiyaç duyulan üç yolu Şehrezûrî de kabul eder. Bunlar ilâhî kanun (din), insanların kendi aralarından seçtikleri "konuşan adalet" denilen yönetici hâkim ve "sessiz adalet" denilen paradır. Şehrezûrî, Aristo'nun parayı "tedbir (yönetim) ve

siyaset" anlamına gelecek şekilde âdil kanun diye nitelendirdiğini ifade eder. Din Allah katından olup en büyük kanundur ve diğer iki kanunun rehberidir (a.g.e., II, 49-50). Şehrezûrî, siyasetin temel şartı olarak gördüğü adalet ilkesinin yönetenler tarafından düzgün bir şekilde uygulanması durumunda devletin ömrünün uzun olacağını, adalet ilkesinden uzaklaşılması durumunda ise toplumsal yapının bozulmasıyla birlikte devletin birliğini ve düzenini kaybederek çöküşe geçeceğini söyler (a.g.e., II, 96).

Etkisi. Şehrezûrî'nin Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ ve Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye adlı eserleri daha sonraki İşrâkī felsefe geleneği ve Şiî düşünürleri üzerinde derin etki bırakmıştır (örnek olarak Şiî düşünürü İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî'ye etkisi için bk. Schmidtke, s. 24-31). Kutbüddîn-i Şîrâzî, Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ ve Dürretü't-tâc adlı eserlerinde Şehrezûrî'nin şerhine çok sayıda atıf yapmıştır. Aynı şekilde Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye'ye yapılan birçok referans Mîr Dâmâd'ın başta Kitâbü'l-Ḳabesât'ı olmak üzere çeşitli eserlerinde, Sadreddîn-i Şîrâzî'nin el-Esfârü'l-erbaʿa'sında ve diğer eserlerinde görülür. Önemli bir Sühreverdî şârihi ve İşrâkī düşünürü olan İbn Kemmûne de Şehrezûrî'nin eserlerinden geniş ölçüde etkilenmiştir (Şehrezûrî, Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ, neşredenin girişi, s. XIV-XV; Schmidtke, s. 24). Şehrezûrî ayrıca Osmanlı düşüncesine de tesir etmiştir. İbn Sînâ felsefesini İşrâkī gnostisizmi ile karışık bir felsefe sistemi haline getirmeye çalışan Şehrezûrî'nin bu mistik yorumu bir yandan Sadreddîn-i Şîrâzî sonrası Şiî düşüncesi, diğer yandan Celâleddin ed-Devvânî aracılığı ile Sünnî düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Bu felsefe, duraklama döneminden itibaren Osmanlı düşüncesini etkilemede felsefe ve kelâmın yerini almıştır.

Eserleri. 1. Nüzhetü'l-ervâḥ ve ravżatü'l-efrâḥ (Târîḫu'l-ḥükemâʾ). Şehrezûrî'nin en çok bilinen eseri olup antik filozoflarla İslâm filozoflarının hayatından söz eden geniş fragmanlardan oluşur. Baş tarafında İslâm öncesindeki Yunan düşünürleriyle Mazdeizm'in belli başlı filozoflarının anlatıldığı ve İslâm filozoflarından Sühreverdî'ye kadar gelen filozofların ve felsefe akımlarının tanıtıldığı eserin giriş kısmında müellif felsefe faaliyetinin nasıl başladığından söz ederken ilk filozof olarak Hz. Âdem'i göstermektedir. Ardından Şît peygamber, "rabbânî hakîm" diye nitelendirdiği Empedocles, Hermes, Pisagor, Sokrat, Eflâtun, Aristo,

Hipokrat başta olmak üzere İskender Afrodisî ile İbnü't-Tayyib es-Serahsî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl ve Fahreddin er-Râzî gibi İslâm düşünürlerinden itibaren kendi dönemine kadar ulaşanları ele alır; "Âdâb ve Mevâiz" başlığı altında her düşünürün hikemiyatını, özel durumunu ve hayat hikâyesini aktarır. Bazıları hakkında daha ayrıntılı bilgi verir ve onların tam isimlerini, hangi ilim alanında tanındıklarını, hocalarını, öğrencilerini ve eserlerini bildirdikten sonra bu bilgileri aldığı kaynakları zikreder. Bununla birlikte her şahsiyet için aynı metodu takip etmez; bu da muhtemelen elindeki bilgilerin sınırlı oluşundan kaynaklanmıştır (Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥükemāʾ, nşr. Ebû Şüveyrib, neşredenin girişi, s. 20-21). Birkaç defa yayımlanan eseri (nşr. ve İng. trc. Hurşid Ahmed, I-II, Haydarâbâd 1396/1976; nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib, Trablus 1988; nşr. Muhammed Ali Ebû Reyyân, İskenderiye 1414/1993), Muhammed Takī Dânişpejûh ve Muhammed Servâr Mevlâî tahkik etmiş, Maksûd Ali Tebrîzî de Farsça'ya çevirmiştir (Tahran 1365 hş./1987). 2. Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye fî ʿulûmi'l-ḥaḳāʾiḳi'r-rabbâniyye. Müellif bu eserinde kendisinden önce gelenlerin öğretilerini özetlediğini ve bunları açıkladığını belirtir. Eserinde felsefe akımlarını ve filozoflardan kendisini etkileyenleri sayarken İhvân-ı Safâ, Câbir b. Hayyân, İbn Sînâ ve en çok Sühreverdî'yi anmaktadır. Geç dönem İslâm felsefesi ve Osmanlı düşüncesinin temel kaynakları arasında yer alan, felsefe ve ilâhiyat ansiklopedisi niteliğindeki bu hacimli eser beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm hikmet, felsefe, bilim ve bilimlerin tasnifiyle ilgilidir. Mantığın mahiyeti, gerekliliği ve konusuyla başlayan ikinci bölümde klasik mantık bahisleri incelenmiştir. Üçüncü bölüm ahlâk ve siyaset konularına, dördüncü bölüm tabiat felsefesine ayrılmıştır. Beşinci bölümde metafizik konuları ele alınır. İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve Sühreverdî'ye sıkça atıfların yer aldığı eserde felsefî problemler ve sorular filozoflarla kelâmcıların, irfan ehlinin ve sûfîlerin yaklaşımlarıyla sunulur. Şehrezûrî, bir problemi ele alırken farklı felsefe okullarının ve filozofların konuyla ilgili bakış açılarını aktarmaya ve karşılaştırmaya çalışır; bilhassa Eflâtun, Aristo, Fârâbî, İbn Sînâ ve Sühreverdî'ye vurgu yapar. Çoğunlukla İbn Sînâ'ya dayalı felsefî yorumlara Fahreddin er-Râzî'nin yönelttiği eleştirileri zikreder; bazan da Hasan-ı Basrî ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi kelâmcıların delillerini tartışır. Birçok felsefî meselede kendisinden "eş-şeyhu'l-ilâhî" diye bahsettiği Sühreverdî'nin görüşlerini diğerlerine tercih eder. Eser, genel yapısı içinde klasik modelden farklı açıklamalar

getirmemekle birlikte İbn Sînâ felsefesini İşrâkī gnostisizmiyle karışık bir tasavvufî sistem haline getirmeye çalışması bakımından önemlidir (Şehrezûrî, Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye, neşredenin girişi, III, 25). Necip Görgün tarafından bir doktora çalışması çerçevesinde tahkik edilerek üç cilt halinde yayımlanan eserin (bk. bibl.) dördüncü kitabı olan "Tabîiyyât" kısmını Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Semeretü'ş-Şecere adıyla Osmanlı Türkçesi'ne tercüme etmiştir. Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye'nin yeni bir neşrini Necef Kulı Habîbî gerçekleştirmiştir (I-III, Tahran 1383-1385 hş.). Eserin bazı nüshalarında 23 Zilhicce 680'de (4 Nisan 1282) tamamladığına dair müellifin notu yer alır. Hüseyin Ziyâî, Resâʾil'in içeriğinin ve üslûbunun olgun bir bilim adamı tarafından hazırlandığını ortaya koyduğunu, bütün felsefî alanları ve kavramları kapsadığını kaydederek müellifin bu eseri hayatının son dönemlerinde kaleme

almış olabileceğini belirtmektedir (Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ, neşredenen girişi, s. XIV-XVI). Celâleddin ed-Devvânî'nin elde edip faydalandığı eser onun aracılığıyla sonraki İşrâkī filozofları tarafından kullanılmıştır (Schmidtke, s. 78). Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye'nin Osmanlı düşünce hayatında daha popüler olduğu görülmektedir. Nitekim Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Semeretü'ş-Şecere'deki ifadeleri bu görüşü destekler. Kemalpaşazâde ve İsmâil Ankaravî gibi âlimler de eserden alıntılar yapmıştır (Alper, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 3 [1999], s. 235-269). 3. Kitâbü'r-Rumûz ve'l-ems̱âlü'l-lâhûtiyye fi'l-envâri'l-mücerredeti'l-melekiyye. Müellifin Yeni Pisagorcu bazı fikirlerle İşrâkī düşünceyi mezcetmeye çalıştığı bir tür semboller kitabıdır. Daha çok nefis-beden ilişkisi, nefsin mahiyeti, bedeni terkettikten sonraki durumu gibi konularla ilgili olan eser Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu izler taşımaktadır. Türkiye'de, Vatikan ve Escurial kütüphanelerinde bazı yazma nüshaları vardır (Altıparmak, s. 43). Şehrezûrî eserinde Sühreverdî'ye referans yapmadığı için Henry Corbin, Şehrezûrî'nin bu eserini erken bir dönemde Sühreverdî'nin eserlerini henüz tanımadan önce yazdığını ileri sürmektedir. Öte yandan bazı nüshaları başka yazarlara nisbet edildiği için eserin Şehrezûrî'ye aidiyeti konusunda tereddütler vardır. Michael Privot ve Haruo Kobayashi eseri birbirinden bağımsız şekilde neşre hazırlamaktadır (Pourjavady - Schmidtke, XLVI/1 [2006], s. 76). 4. Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ. Sühreverdî'nin eserine yazılan ilk şerh olup Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın bütün şerhleri buna dayanmaktadır. Eser, Sühreverdî düşüncesinin daha sonraki

nesillere aktarılması bakımından çok önemli bir işlev görmüştür (Nasr, s. 161; Hüseyin Ziyâî, s. 121). Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir nüshasında (Esad Efendi, nr. 1932) 20 Receb 685 (11 Eylül 1286) tarihinde tamamlandığı belirtilen bu şerhinde Şehrezûrî, Sühreverdî'nin eserlerinde özet halinde dile getirdiği Meşşâî karakterde olan ve olmayan felsefî görüşleri ayırt edebilmiştir. Bunun yanında Sühreverdî'nin özellikle el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât ile diğer eserlerinde dağınık şekilde bulunan İşrâkī görüşlerini bir araya getirmiştir. Şerhte ayrıca Pisagorcu ve Yeni Pisagorcu öğretilerden ve bazı Eflâtuncu metinlerden çıkarılan İşrâkī kavramlar kullanılmıştır. Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın üslûbundan dolayı İşrâkī felsefenin dikkat çekmeyen birçok önemli unsuru Şehrezûrî'nin bu şerhi sayesinde açıklığa kavuşmuştur (Şehrezûrî, Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ, neşredenin girişi, s. XXV-XXVI). Şerhin çeşitli yazmaları arasında tesbit edilebilen en eskisi Tahran Üniversitesi yazma koleksiyonundaki nüsha olup (nr. 2981) VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yıllarında istinsah edilmiştir. Ancak bu nüsha Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın sadece ikinci kısmını ve şerhini ihtiva etmektedir. Diğer bir nüsha Yale Üniversitesi'nde Landberk Collection içinde bulunmaktadır (nr. 7). Başka yazmalardan yararlanılarak 1879 yılında İran'da istinsah edilen bu nüsha tahkik mantığı ile hazırlanmıştır. Eserin İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (III. Ahmed, nr. 3230), II. Bayezid mühürlü güzel bir yazmasını Hellmut Ritter tanıtmış, Henry Corbin bunu Ḥikmetü'l-işrâḳ'ın neşrinde kullanmıştır (bu üç yazma Hüseyin Ziyâî tarafından Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ'ın yayımında esas alınmıştır, bk. neşredenin girişi, s. XXVII-XXIX). Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ Hüseyin Ziyâî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1372 hş./1993). Bu başarılı neşirde Şehrezûrî şerhinin üç nüshası yanında Sühreverdî'nin eserinin yazmaları ve neşirleri, ayrıca Sühreverdî'nin diğer şârihi Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin şerhinin yazmaları ve neşirleri kullanılmıştır. Nâşir aynı yayım içerisinde eserin Farsça tercümesini de yapmıştır. 5. et-Tenḳīḥât fî şerḥi't-Telvîḥât. Müellifin Sühreverdî'nin Kitâbü't-Telvîḥât'ına yazdığı şerh olup Köprülü Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (nr. 880). Bu şerh de diğeri gibi Sühreverdî'nin işrak felsefesinin açıklanmasına önemli katkıda bulunmuş, sonraki şârihleri muhteva ve metot açısından etkilemiştir; özellikle İbn Kemmûne'yi etkilediği bilinmektedir (Alper, Aklın Hazzı, s. 9; EI² [İng.], IX, 220). 6. Medînetü'l-ḥükemâʾ. Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir nüshası kayıtlıdır (Sözen, s. 6; Altıparmak, s. 44). Edward Granville Browne, Şehrezûrî'ye atfedilen biri Arapça, diğeri Farsça iki tıp eserinden

bahseder (Islamic Medicine, s. 100).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye fî ʿulûmi'l-ḥaḳāʾiḳi'r-rabbâniyye (nşr. M. Necip Görgün), İstanbul 2004, II, tür.yer.; III, 389-394, 574-603; ayrıca bk. neşredenin girişi, III, 11-82; a.mlf., Târîḫu'l-ḥükemâʾ (nşr. S. Hurşîd Ahmed), Haydarâbâd 1396/ 1976, II, neşredenin girişi, 20-21; a.e. (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, neşredenin girişi, s. 18-25; a.mlf., Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ (nşr. Hüseyin Ziyâî), Tahran 1372 hş./1993, neşredenin girişi, s. XIII-XXXII; Dâmâd Muhammed Bâkır, Kitâbü'l-Ḳabesât (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1977, s. 103, 163; H. Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 214; Kemal Sözen, Şehrezûrî'nin el-Şeceret el-İlâhiyye İsimli Eseri ve Türkçe Tercümesi Semeret el-Şecere (yüksek lisans tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2, 6; Seyyed Hossein Nasr, The Islamic Intellectual Tradition in Persia (ed. Mehdi Amin Razavi), Richmond 1996, s. 161;

S. Schmidtke, "The Influence of Sams al-Dīn Šahrazuri (7th/13th Century) on Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsaʾī (d. after 904/1499) - A Preliminary Note", Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of His 60th Birthday (ed. Lutz Edzard - Christian Szyska), Hildesheim 1997, s. 23-32, 78; Ömer Faruk Altıparmak, Şehrezûrî'de Tasavvuf Felsefe İlişkisi (doktora tezi, 1999), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 42-43, 44, 55; E. G. Browne, Islamic Medicine, New Delhi 2002, s. 100; Ömer Mahir Alper, Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi, İstanbul 2004, s. 9, 21; a.mlf., "İbn Kemâl'in Risâle fî Beyâni'l-Akl'ı", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 3, İstanbul 1999, s. 235-269; Hüseyin Ziyâî, "İşrakî Gelenek", İslâm Felsefesi Tarihi (ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, trc. Hasan Tuncay Başoğlu - Şamil Öçal), İstanbul 2007, s. 121-123, 125, 129, 130-131, 132, 133-135; Bekir Karlığa, "Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve 18. Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", Bilim

Felsefe Tarih, sy. 1, İstanbul 1991, s. 310-311; M. Privot, “Some Notes on the Typology of the Works of al-Shahrazūrī al-Ishrāqī”, Journal of Islamic Studies, XII/3, Oxford 2001, s. 312-321; R. D. Marcotte, “L’anthropologie philosophique de Shams al-Dīn Shahrazūrī et ses racines suhrawardiennes: Les facultés internes”, Quaderni di Studi Arabi, XIX, Venezia 2001, s. 135-146; R. Pourjavady - S. Schmidtke, “Some Notes on a New Edition of a Medieval Philosophical Text in Turkey: Shams al-Dīn al-Shahrazūrī’s Rasāil al-shajara al-ilāhiyya”, WI, XLVI/1 (2006), s. 76-85; P. Lory, “al-S̲h̲ahrazūrī”, EI² (İng.), IX, 219-220.

Burhan Köroğlu

ŞEHREZÛRÎ, Mübârek b. Hasan

(المبارك بن الحسن الشهرزوري)

Ebü'l-Kerem el-Mübârek b. el-Hasen b. Ahmed eş-Şehrezûrî el-Bağdâdî (ö. 550/1156)

Kıraat âlimi.

17 Rebîülâhir 462 (2 Şubat 1070) tarihinde, muhtemelen Musul ile Hemedan arasında bir yerleşim yeri olan (bugünkü Irak sınırları içinde) ve Zûr b. Dahhâk tarafından kurulduğu için Şehrezûr (Şehrizor) diye anılan beldede doğmuştur. Sem'ânî ve İbnü'l-Esîr kelimenin Şehruzûr şeklinde okunacağını söylerken Yâkūt Şehrezûr okunuşunu tercih etmektedir. Bağdat'ta Dârü'l-hilâfe'de ikamet ettiği belirtilen Şehrezûrî'nin tahsil ve tedrîs hayatının büyük bölümünü bu şehirde geçirdiği anlaşılmaktadır. Babasından ve Ebü'l-Fazl Ahmed b. Hasan b. Hayrûn, Ahmed b. Abdülkādir b. Muhammed, Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Ahmed b. Ali b. Bedrân el-Hulvânî ve İbn Sivâr gibi hocalardan kıraat öğrendi. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Hasan b. Hayrûn, Rızkullah et-Temîmî ve Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Mes'ade gibi birçok kişiden hadis dinledi. İbn Hezârmerd Abdullah b. Muhammed es-Sarîfînî, Ebü'l-Ganâim Abdüssamed b. Me'mûn'dan icâzet aldı. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin eserlerini rivayet etti. Kendisinden Muhammed b. Muhammed b. Hârûn el-Halebî, Ömer b. Bekrûn, Abdülvâhid b. Sultan, Hibetullah b. Yahyâ eş-Şîrâzî, Muhammed b. Yûsuf el-Gaznevî gibi şahsiyetler kıraat okurken Muhammed b. Ebü'l-Meâlî es-Sûfî, Es'ad b. Ali, Ali b. Su'lûk, Feth b. Abdüsselâm hadis rivayetinde bulundu. Bir ara Dımaşk'a giderek Hüseyin b. Ali er-Rehâvî, Ali b. Ferec ed-Dîneverî ve Ebü'l-Hattâb Ali b. Cerrâh'tan kıraat alanında faydalandı. 22 Zilhicce 550 (16 Şubat 1156) tarihinde Bağdat'ta vefat eden Şehrezûrî önce kendi medresesinde, ardından Nizâmiye Medresesi'nde kılınan cenaze namazından sonra Bâbülharb'de Hatîb el-Bağdâdî'nin kabri yanına defnedildi. Kıraat ilminde âlî isnada sahip olduğu belirtilen ve Sıbtu'l-Hayyât'tan sonra Irak'ta şeyhülkurrâ olan Şehrezûrî özellikle bu ilimdeki üstünlüğü ve kıraat ihtilâflarına vukufuyla, ayrıca faziletli ve dindar

kişiliğiyle tanınmıştır. Büyük miktardaki mal varlığını hangi yolla kazandığı kaynaklarda belirtilmemekle birlikte bunların tamamını hayır için infak ettiği zikredilmektedir (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, II, 984).

Eserleri. 1. el-Miṣbâḥu’ẓ-ẓâhir fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşri’l-bevâhir. İbnü’l-Cezerî’nin bu ilimde yazılanların en güzellerinden kabul ettiği ve en-Neşr’inin kaynakları arasında saydığı eserin yazma nüshaları Süleymaniye (Lâleli, nr. 67), Nuruosmaniye (nr. 92, 93) ve Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler (Haraççıoğlu, nr. 719) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Brockelmann ve Ferâmürz Hâc Menûçihrî, eserin başka nüshalarının Köprülü (nr. 21) ve Hindistan’da Âsafiye kütüphanelerinde olduğunu zikrediyorsa da yapılan araştırmada Köprülü Kütüphanesi’nde böyle bir esere rastlanmamıştır. 2. Sûreta’l-Fâtiḥa ve’l-Baḳara mine’l-Miṣbâḥi’z-zâhir fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşri’l-bevâhir. İbrâhim b. Saîd ed-Devserî tarafından Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye içinde neşredilmiştir (sy. 31, Riyad 1421, s. 13-211). Ali Rıza Karabulut, Şehrezûrî’nin Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde (nr. 94) el-Müfredât fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ adlı bir eserinin varlığından söz ediyorsa da yapılan incelemede 94 numarada kayıtlı eserin giriş kısmında zikredilen kaynaklardan bunun Şehrezûrî’den sonra yaşamış, bilinmeyen bir müellife ait olduğu anlaşılmıştır. Aynı yazar, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’nde (Haraççıoğlu, nr. 719) Şehrezûrî’nin el-İşârâtü’z-zâhire fi’l-ʿaşri’l-bâhire adlı bir eserinin bulunduğunu söylemektedir; ancak anılan kütüphanede Şehrezûrî’ye ait bu isimle kayıtlı bir kitap bulunmadığı gibi belirtilen numarada kayıtlı eser el-Miṣbâḥu’ẓ-ẓâhir’dir. Ferâmürz Hâc Menûçihrî, Keşfü’ẓ-ẓunûn’da (I, 822) ve Hediyyetü’l-ʿârifîn’de (II, 2) Şehrezûrî’ye nisbet edilen eẕ-Ẕeḫâʾir adlı kitabın Şehrezûrî’nin çağdaşı Mücellâ b. Cümey‘ el-Mahzûmî’ye ait olduğu belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 473-475; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 375-376; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 216; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II,

982-985; a.mlf., Târîẖu’l-İslâm: sene 541-550, s. 412-413; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî,

el-Müstefâd min Ẕeyli Târîẖi Baġdâd, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 222-223; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 38-40; a.mlf., en-Neşr, I, 90; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 822; II, 1706; Brockelmann, GAL, I, 408; Suppl., I, 723; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 2; Muʿcemü’l-maẖṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok]; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2888-2889; Ferâmürz Hâc Menûçihrî, “Ebü’l-Kerem Şehrezûrî”, DMBİ, VI, 197.

Tayyar Altıkulaç

ŞEHRİSTÂNÎ

(الشهرستاني)

Ebü’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153)

el-Milel ve’n-niḥal adlı eseriyle tanınan Ortaçağ İslâm dünyasının en meşhur dinler tarihçisi.

Horasan’ın kuzeybatısında Nesâ yakınında bugünkü Türkmenistan’ın Karakum çölü sınırında yer alan Şehristan’da dünyaya geldi. Doğum yılı hakkında farklı tarihler verilmiştir. Talebesi Abdülkerîm es-Sem‘ânî 469’da (1076) doğduğunu yazmaktadır (et-Taḥbîr, II, 162; el-Münteḫab, III, 1503). Zehebî bu tarihi Sem‘ânî’den naklen önce 467 şeklinde, ardından onun et-Taḥbîr’inden hareketle 469 olarak vermektedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 287; Târîḫu’l-İslâm, s. 328, 330). İbn Hallikân (Vefeyât, III, 403) ve Sübkî (Ṭabaḳāt, VI, 129) Sem‘ânî’nin Ẕeyl-i Târîḫ-i Baġdâd’ından, İbn Hacer (Lisânü’l-Mîzân, V, 264) ve Safedî de (el-Vâfî, III, 278) onlardan naklen 479 (1086) tarihini vermektedir. Fakat Sem‘ânî’nin zeyli günümüzde mevcut değildir ve muhtemelen yanlış nakil veya istinsah hatası söz konusudur. Doğum tarihi 470 olarak da gösterilmiştir (Ebü’l-Fidâ, III, 29).

Hayatının ilk dönemi hakkında fazla bilgi yoktur. Memleketinde çeşitli hocalardan Arap dili ve edebiyatı, matematik ve mantık gibi ilimleri öğrendi. Daha sonra Nîşâbur’a gitti, orada çoğu Cüveynî’nin talebesi olan hocalardan ders aldı. İmam Gazzâlî’nin ders arkadaşlarından, Tûs kadısı olan Şâfiî fakihi Ebü’l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed el-Hâfî ve Ebû Nasr Abdürrahîm b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî’den fıkıh ve usûl-i fıkıh, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Medînî’den (Medâinî) hadis, Ebü’l-Kāsım Selmân b. Nâsır en-Nîsâbûrî’den tefsir, Eş‘arî kelâmı, cedel usulü ve ilâhiyat felsefesi okudu. Nîsâbûrî’nin Şehristânî üzerinde büyük etkisi olmuştur. Şehristânî’nin Nîşâbur’da ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte onun ilmî seviyesinin kemal derecesine burada ulaştığı anlaşılmaktadır. Zira Nîşâbur’dan ayrıldıktan sonra gittiği Hârizm’de ders

okuttu. Aklî ve naklî ilimlerdeki derinliği, ayrıca ahlâkî üstünlüğü sebebiyle kendisine "Efdal" ve "İmam" lakapları verildi.

510 (1117) yılında hac farîzasını yerine getiren Şehristânî hac dönüşü Bağdat'a giderek eski dostu Es'ad b. Muhammed el-Meyhenî vasıtasıyla Nizâmiye Medresesi'nde ders vermeye başladı. Dersleri ve vaazlarıyla halk nezdinde itibar kazandı ve burada yaklaşık üç yıl kaldı. 514'lerde (1120) Horasan'a dönüp Selçuklu Sultanı Sencer'in veziri Ebü'l-Kāsım Nasîrüddin Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî'nin hizmetine girdi ve Dîvânü'r-resâil'de nâiblik görevine getirildi; aynı zamanda Sultan Sencer'in yakını ve sırdaşı oldu. el-Milel ve'n-niḥal'i Mervezî'ye ithaf ettiği anlaşılmaktadır. Şehristânî'nin Horasan'dan ne zaman ayrıldığı bilinmemekteyse de Mervezî'nin 526'da (1132) vezirliği sona erince buradan ayrılmış olmalıdır. Ardından Tirmiz'e gitti ve Nakîbüleşrâf Ebü'l-Kāsım Mecdüddin Ali b. Ca'fer b. Ali el-Mûsevî'nin hizmetinde çalıştı. Muṣâraʿatü'l-felâsife adlı eserini ona sunduğu gibi el-Milel ve'n-niḥal'in bir nüshasını kendisine takdim etti. Şehristânî'nin doğduğu şehre dönüş tarihi belirtilmemekle beraber ölümüne dair kayıtlar ömrünün son yıllarını Şehristan'da geçirdiğini göstermektedir. Talebesi Abdülkerîm es-Sem'ânî onun 548'de (1153), diğer kaynaklar 548 yılı Şâban ayının sonuna doğru (Kasım 1153) vefat ettiğini nakletmektedir (Ali b. Zeyd el-Beyhakī, s. 143; İbn Hallikân, III, 403; Zehebî, el-ʿİber, IV, 132). İlim dünyasındaki şöhretine rağmen öğrencilerinden sadece Abdülkerîm es-Sem'ânî ve Mücîrüddin el-Bağdâdî'nin isimleri bilinmektedir (Mv.AU, XV, 267).

Dinî ve İlmî Kişiliği. Şehristânî'nin dinî kişiliğiyle ilgili olarak daha sağlığında bazı tereddüt ve ithamlar dile getirilmiştir. Çağdaşı Ebû Muhammed el-Hârizmî, onun hakkında, "İtikaddaki bozukluğu ve inançsızlığa meyli olmasaydı imam olurdu" diye yazmakta, Zehebî de Bâtınî (İsmâilî) inancını benimsemekle suçlandığını söylemektedir. Sem'ânî'nin et-Taḥbîr'inde Şehristânî'nin İsmâilîler'e temayül göstermek, onların propagandasını yapmak ve kötü emellerini desteklemekle, ayrıca gulât-ı Şîa'dan olmakla suçlandığının kaydedildiğini belirten Tâceddin es-Sübkî, Sem'ânî'nin bunları nereden duyduğunu bilmediğini, zira Şehristânî'ye ait eserlerin bunun aksini gösterdiğini, bu görüşlerin et-Taḥbîr'e sonradan ilâve edilmiş olabileceğini söylemekte ve bu tür ithamların büyük bir kısmını reddetmektedir (Ṭabaḳāt, VI, 130).

Şehristânî’nin İsmâilî olduğuna dair rivayetler Sem‘ânî’nin et-Taḥbîr’i -Zehebî bunu Târîḫ’inde zikretmektedir-ve Hârizmî’nin Târîḫ’i -Yâkūt Muʿcemü’l-büldân’da ondan nakletmektedir-olmak üzere iki kaynaktan gelmektedir. Rekabetin yoğun olduğu ve rakipleri zayıflatmak için çeşitli isnatların yapıldığı bir ortamda ve özellikle Selçuklular döneminde bir kimseyi karalamanın en etkili yolu onun İsmâilî olduğunu iddia etmekti. Bağdat’ta zındıklık, Merv ve Nîşâbur’da İsmâilîlik iki önemli suçlama vasıtasıydı. Gerek Hârizmî gerekse Sem‘ânî’nin metinlerinin bu durumu yansıtmış olması muhtemeldir. Bununla birlikte Şehristânî’yi itham edenlerin bazı haklı gerekçeleri de olabilir. Çünkü Şehristânî’nin felsefeye düşkünlüğü bir kısım çevrelerde onun şeriatın nurundan uzaklaşıp felsefe karanlığına dalması şeklinde değerlendiriliyordu. Nitekim Hârizmî, Şehristânî’nin filozofların görüşlerini savunmasını eleştirmektedir (Yâkūt, III, 377). Buna karşılık modern araştırmacılar, Şehristânî’nin ilâhî vahiy ve felsefeye dayanan iki bilgi kaynağını birbirinin alternatifi şeklinde kabul etmediğini, onun felsefeye derin ilgi duyduğunu ve düşünce özgürlüğünden yana olduğunu, ancak bu durumun kendisinin İsmâilî olmasını gerektirmediğini ileri sürmektedir (Livre des religions, G. Monnot’nun yazısı, I, 9-10).

Öte yandan Şehristânî’nin el-Milel ve’n-niḥal’ini bilimsel tarzda objektif olarak yazması, döneminin diğer müellifleri gibi İslâmî ölçülere göre eleştiriye yer vermemesi benzer iddia ve tenkitlere yol açmıştır. İbn Teymiyye, Şehristânî’nin İmâmiyye’nin görüşlerine fazlaca temayül gösterdiğini, Bâtıniyye’nin sözlerini naklettiğini ve bunlara değer verdiğini, bazılarının onu bu fırkalardan olmakla itham ettiğini, aslında hitap ettiği kitlenin fikir ve mezhebine göre fikir ve mezhep değiştiren bir vâiz veya kelâmcı gibi davrandığını, bir taraftan Şiî, diğer taraftan Eş‘arî yanlısı göründüğünü kaydetmekte, el-Milel’de Şiîliğe meylettiği halde başka eserlerinde Şiîliğin aleyhinde bulunduğunu belirtmektedir (Minhâcü’s-sünne, III, 209). Nitekim Şehristânî, Hasan Sabbâh’ın Fuṣûlü’l-erbaʿa’sını Farsça’dan tercüme ederken kendisinin sadece bir mütercim olduğunu, söz konusu eserdeki görüşlerden sorumlu tutulamayacağını belirtmektedir. Şehristânî’nin eserlerini inceleyerek

Eş‘arîlik, İsmâilîlik ve İbn Sînâ taraftarlığı açısından değerlendiren Diane Steigerwald onun gizli fakat derin bir İsmâilî olduğunu ileri sürmektedir

(La pensée philosophique, s. 291). Son zamanlarda Nâînî tarafından bu tartışma tekrar gündeme getirilmiş ve Şehristânî'nin Mefâtîḥu'l-esrâr'daki görüşleri sebebiyle İsmâilî düşünceye sahip bulunduğu ileri sürülmüştür. Ancak Şehristânî'nin eserlerinde kendisini itham edenlerin iddialarını temellendirecek deliller bulmak zordur. Bu suçlamaların sebeplerini onun eserini yazarken takip ettiği usul ile felsefî ilimlere olan alâka ve derin vukufunda aramak daha doğrudur. Bütün ithamlara rağmen Şehristânî bir Sünnî olup Ebü'l-Hasan el-Eş'arî taraftarıdır. Nitekim çeşitli vesilelerle Eş'arî'den "üstadımız" diye bahsetmektedir (İA, XI, 395-396). Şehristânî fıkıh ve usûl-i fıkıh, kelâm, hadis ve tefsirdeki derin bilgisinin yanında filozof, vâiz ve Ortaçağ İslâm dünyasının en büyük dinler tarihçisidir. Şehristânî'nin felsefî terminolojiyi kullanmadaki maharetini herkes takdir etmiştir. Görüşlerini ifade ederken analitik bir düşünce sistemi ortaya koymuş ve sert eleştirilerden çekinmemiştir.

Eserleri. Şehristânî'nin çağdaşı Beyhâkī onun yirmiden fazla eserinden bahseder. Günümüz araştırmacıları da kısmî farklılıklara rağmen bu listeyi kabul etmektedir (M. Rızâ Celâlî Nâînî, s. 31-77; M. Takī Dânişpejûh, VII [1968], s. 72-80; VIII [1969], s. 61-65). Ayrıca Şehristânî'nin birçok eserinin zamanımıza ulaşmadığı belirtilmektedir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Milel ve'n-niḥal*. Dinler ve mezhepler tarihi alanında objektif şekilde yazılmış bir eser olup İslâmiyet'in dışındaki dinler hakkında verdiği bilgiler bakımından XVIII. yüzyıla kadar tek kaynak olma vasfını korumuştur. Günümüzde de dinler tarihi alanında en önemli eser olarak kabul edilmektedir (EI2 [Fr.], IX, 221). Kitabın çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. W. Cureton, I-II, London 1842-1846; Leipzig 1923; nşr. M. Seyyid Kîlânî, I-II, 1381/1961; nşr. Abdülazîz M. el-Vekîl, I-III, Kahire 1388/1968). 2. Nihâyetü'l-iḳdâm* fî ʿilmi'l-kelâm. Yirmi bölümden oluşan eser Alfred Guillaume tarafından İngilizce tercümesi ve indekslerle birlikte neşredilmiştir (Oxford-London 1934). 3. Muṣâraʿatü'l-felâsife. el-Milel'den sonra yazılmış ve Tirmiz'de Nakîbüleşrâf Ebü'l-Kāsım Mecdüddin Ali b. Ca'fer el-Mûsevî'ye ithaf edilmiştir. Eser İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ, en-Necât, et-Taʿlîḳāt ve el-İşârât'ında yer alan ilâhiyyât konularına dair fikirlerine reddiye mahiyetindedir. Şehristânî, burada ele aldığı yedi meselenin İbn Sînâ'ya ait yetmiş meseleden seçildiğini belirtmektedir. Kitabın beşinci meselesinin sonunda müellif dönemin karışıklıklarından bahsetmekte ve eserini süratle tamamladığını söylemektedir. Söz konusu karışıklıklar

muhtemelen Sencer'in 536'da (1141) Karahıtaylılar'a yenilmesiyle irtibatlıdır (nşr. Süheyr Muhammed Muhtâr, Kahire 1396/ 1976; Arapça metin ve İng. trc. W. Madelung - Toloy Mayer, London 2001). 4. Mefâtîḥu'l-esrâr ve meṣâbîḥu'l-ebrâr. Kur'an ilimlerine girişle ilk iki sûrenin tefsirini içermektedir. Eserde her âyet önce klasik tarzda tefsir edilmekte, ardından bâtınî açıklamalar yapılmaktadır. Şehristânî'nin bu eserinde ortaya koyduğu evren telakkisi ve varlık mertebeleriyle ilgili yorumlar bazılarınca İsmâilî doktrin olarak kabul edilmiştir. Eserin Tahran'da tıpkıbasımı yapılmıştır (1409/1989). 5. Meclisü'l-ḫalḳ ve'l-emr. Hârizm'de Farsça olarak kaleme alınmıştır. Nâînî eseri Şerḥ-i Ḥâl'in sonunda (Tahran 1343 hş./1964), ayrıca Meclisi Mektûb içinde (1378 hş.) neşretmiştir. Diane Steigerwald tarafından Majlis: Discours sur l'ordre et la création adıyla Fransızca'ya çevrilen eser metinle birlikte neşredilmiştir (Sainte-Foy - Québec 1998). 6. Mesʾele fî is̱bâti'l-cevheri'l-ferd. Kelâmcıların anlayışına göre maddenin bölünemeyen en küçük parçasıyla ilgili olan bu risâleyi Alfred Guillaume Nihâyetü'l-ikdâm'ın sonunda yayımlamıştır (Oxford-London 1934). Risâlenin bir diğer neşri Ahmed Saîd ed-Demürdâş tarafından gerçekleştirilmiştir (MMMA, XXV/1-2 [1979], s. 195-218). 7. Risâle ilâ Muḥammed el-Îlâḳī. Tabip-filozof olan Muhammed b. Yûsuf el-Îlâkī'ye (ö. 536/ 1141) hitaben yazılan eser Nâînî'nin Dû Mektûb'u içinde tıpkıbasım halinde neşredilmiştir. Diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Menâhic ve'l-âyât (Muṣâraʿatü'l-felâsife'den önce yazılan eserde İbn Sînâ'nın görüşleri tenkit edilmektedir); Tefsîru (Şerḥu) sûreti Yûsuf; Risâle ile'l-Ḳāḍî ʿÖmer b. Sehlân fi'r-red ʿalâ İbn Sînâ (Sâvî Ömer b. Sehlân buna Cevâb ʿale'ş-Şehristânî adıyla bir risâle yazmıştır); Risâle ilâ Muḥammed es-Sehlânî (Livre des religions, G. Monnot'un girişi, I, 7-8).

BİBLİYOGRAFYA

Şehristânî, Livre des religions et des sectes (trc. D. Gimaret - G. Monnot), Leuven 1986, G. Monnot'nun yazısı, I, 3-10; a.mlf., el-Cevherü'l-ferd (nşr. Ahmed Saîd ed-Demürdâş, MMMA [Kahire], XXV/1-2 [1979] içinde), s. 195-218; Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, et-Taḥbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, II, 160-162; a.mlf., el-

Münteḫab min muʿcemi şüyûḫ (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Riyad 1417/1996, III, 1503; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm: Tetimmetü Ṣıvâni'l-ḥikme, Dımaşk 1365, s. 143; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 377; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 403; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, Bulak 1321-22, III, 209; Ebü'l-Fidâ, Târîḫ, III, 29; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 286-288; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 541-550, s. 328, 330; a.mlf., el-ʿİber, Küveyt 1963, IV, 132; Safedî, el-Vâfî, III, 278-279; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VI, 128-130; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 263-264; M. Rızâ Celâlî Nâînî, Şerḥ-i Ḥâl ve Âs̱âr-ı Ḥüccetü'l-ḥaḳ Ebü'l-Fetḥ Muḥammed b. ʿAbdilkerîm b. Aḥmed Şehristânî, Tahran 1343 hş., s. 31-77; D. Steigerwald, La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī (m. 548/1153), Québec 1997; M. Takī Dânişpejûh, "Dâʿi'd-duʿât Tâcüddîn Şehristânî", Nâme-yi Âsitân-i Ḳuds, VII, Meşhed 1968, s. 72-80; VIII (1969), s. 61-71; G. Monnot, "Islam: Exégése coranique", Annuaire de l'école pratique des hautes études, XCII, Paris 1983-84, s. 305-315; XCV (1986-87), s. 253-259; XCVI (1987-88), s. 237-243; a.mlf., "al-Shahrastānī", EI^{2} (Fr.), IX, 220-222; J. Jolivet, "Al-Shahrastani critique d'Avicenne dans la lutte contre les philosophes", Arabic Sciences and Philosophy, X, Cambridge 2000, s. 275-292; C. de Vaux, "al-Shahrastānī", EI (Fr.), IV, 272-273; Muhammed Tancî, "Şehristânî", İA, XI, 393-396; B. B. Lawrence, "Shahrastānī", ER, XIII, 199-200; Abdullah Mahmûd Hüseyin, "eş-Şehristânî", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 809-810; Ahmet Özel - Mikdâd Arafe Mensiyye, "eş-Şehristânî", Mv.AU, XV, 266-270.

Ömer Faruk Harman

Kelâma Dair Görüşleri.

Eş'ariyye kelâmının Gazzâlî ile başlayan müteahhirîn döneminde bir taraftan İslâm Meşşâî filozofları eleştirilirken diğer taraftan Aristo mantığı İslâmî ilimlere dahil edilerek kullanılan metotların klasik mantık ilkelerine uyarlandığı bir sürece girilmiştir. Şehristânî, Fahreddin er-Râzî'de zirveye ulaşan, Seyfeddin el-Âmidî ve Beyzâvî ile devam eden bu süreçte itikadî meselelere felsefî açıdan bakış yapmayı başlatmıştır. Onun kelâma dair görüşleri daha çok Nihâyetü'l-iḳdâm ve Muṣâraʿatü'l-felâsife adlı eserlerinden hareketle şöylece özetlenebilir: Bilgi ve Varlık. Bilginin

kaynaklarını duyular, akıl ve haberden ibaret sayan Şehristânî, haberin kesin bilgi ifade edebilmesi için tevâtür yoluyla gelmesi veya doğruluğu mûcize ile kanıtlanmış bir peygamber tarafından bildirilmesi gerektiğini söylemiştir (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 446-450, 460-464, 473). Varlık anlayışını, Allah ve âlem arasındaki ontolojik zıtlığı ve âlemin yoktan yaratılmışlığı ilkesiyle

temellendirmiş, Allah'ın varlığını âlemin hudûsu ve cisimlerin zaman-mekân yönünden ezelî ve sınırsız olamayacağı deliline dayandırmış, filozofların bu konudaki görüşlerini eleştirmiştir (a.g.e., s. 5-53). İbn Sînâ'nın varlığı önce vâcip ve mümkün, vâcibi de "vâcib bi-zâtihî" ve "vâcib bi-gayrihî" şeklinde ikiye ayırdıktan sonra vâcibü'l-vücûdu vâcib bi-zâtihî diye belirlemesini, varlığı veya yokluğu gerektirici sebebe bağlı konumunda bulunan mümkünü başkası sebebiyle zorunlu (vâcib bi-gayrihî) saymasını eleştirmiş, yalnız vâcibü'l-vücûd için geçerli olan zorunluluk kavramını salt varlık düzleminde ortak kullandığını belirtmiştir (Muṣâraʿatü'l-felâsife, s. 38-57). Ancak İbn Sînâ'nın mümkün varlıklar için kastettiği zorunluluk vâcibü'l-vücûdun var olmalarını tercih etmesiyle alâkalıdır. Nitekim her iki âlim, Allah'ın vâcibü'l-vücûd oluşu hususunda O'na herhangi bir şeyin ortak olamayacağı görüşündedir (Akyol, s. 35-43). Şehristânî, Eş'arî geleneğine paralel şekilde kâinatın birbirine benzer cevherlerle değişik arazlardan meydana geldiği, kadîm ve aşkın bir yaratıcı (muhdis) tarafından yoktan var edildiği şeklindeki atomcu görüşü benimsemiştir. Cevher ve arazların mevcudiyetlerini sürdürmesini Allah'ın onları vasıtasız ve sürekli yaratmasıyla açıkladığından varlıkların vücut bulması ve devam etmesinde etkili olan zorunlu illiyyet ilkesini dışlamıştır (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 54-89; Muṣâraʿatü'l-felâsife, s. 20-22). İbn Sînâ'nın bölünemeyen ve nokta şeklinde tasavvur edilen atomların birbiriyle temas ederek cismi meydana getirmesinin mümkün olamayacağı şeklindeki görüşüyle (en-Necât, s. 102-104) atomculuğu reddetmesine, atomların uzayda yer kaplayan varlıklar olduğunu ve birbiriyle temas eden atomların sonsuz bir bölünmeye uğrayamayacağını belirterek karşı çıkmıştır. Şehristânî, filozofların cismin sonsuza kadar bölünebileceği şeklindeki görüşün gerçekle bağdaşmadığını, dış dünyada sınırlı olan bir cismi zihinde sonsuza kadar bölmenin ancak vehmin ürünü sayılabileceğini belirtmiştir (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 505-514). Bazı Mu'tezile âlimlerinin ma'dûmu "varlığı olmayan mâlûm" veya "bilginin objesi olarak zihnin dışında varlığı bulunan şey" diye tanımlamasını, ayrıca filozofların tabiatın yaratılışı için

temel madde kabul ettikleri ezelî heyûlâ telakkisini âlemin ezelîliği fikrine götüreceği için reddetmiştir (el-Milel, II, 126; Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 150-169).

Ulûhiyyet. Kelâmcıların mütekaddimîn döneminde isbât-ı vâcib için hudûs deliline ağırlık verilirken müteahhirîn döneminde filozofların önem verdiği imkân deliline de başvurulmuştur. Tesbit edilebildiği kadarıyla bu delili ilk defa kullanan âlim Şehristânî olmuştur (a.g.e., s. 11-13, 124-126). Allah'ın birliğini aklî ve naklî delillerle ispat eden Şehristânî başta düalist anlayış olmak üzere her türlü şirk telakkisini, Allah'ın zâtını veya sıfatlarını yaratılmışlara benzetmeyi ve kâinatı yaratıcıdan, Allah'ın zâtını sıfatlarından yahut sadece mâna sıfatlarından soyutlama gibi ta'tîl inançlarını reddetmiştir (a.g.e., s. 96-130). Vâcibü'l-vücûdun birliği konusunda kelâmcılarla filozoflar arasında ilke bakımından fikir ayrılığı bulunmasa da Şehristânî, tevhid inancı açısından İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesini vâcibü'l-vücûddan ilk aklın zorunlu biçimde çıkmasının O'nun mutlak iradesiyle uyuşmayacağı, âlemin ilk akıldan sudûrunun vâcibü'l-vücûdu ikinci planda tutacağı ve kâinattaki kesretin Allah'ın zâtından sâdır olduğunu kabul etmenin tevhid ilkesini ihlâl edeceği şeklindeki karşı görüşleriyle eleştirmiştir (Muṣâraʿatü'l-felâsife, s. 58-71). Kâinatın müşahede edilmesinden yaratıcının sübûtî sıfatlarını istidlâl etmiş, Allah'ın ezelî ilminin hâdis olan nesne ve olaylara taalluk ettiğini belirtmiş, O'na hâdis ilim nisbet ettikleri için Cehm b. Safvân ile Hişâm b. Hakem'i ve ilminin cüz'iyyâta taalluk etmediğini ileri süren filozofları tenkit etmiştir (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 131-149; Muṣâraʿatü'l-felâsife, s. 72-96). Şehristânî kelâm sıfatının ilâhî zâtta tekliği, tecellilerinin ve tesirlerinin çokluğu konusunu ele almış, Mu'tezile'nin semî' ve basîr sıfatlarını Allah'ın alîm sıfatına indirgemesini eleştirerek bunların müstakil sıfatlar olduğuna dikkat çekmiştir. Şehristânî naslarda zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen hay, âlim, semî' gibi mânevî sıfatların yanı sıra O'nun hayat, ilim, sem' gibi mâna sıfatlarının da bulunduğunu kabul etmiş, bu ikinci grup sıfatların birincilerin aslını teşkil ettiğini söylemiştir (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 127). Ancak bu teorinin ezelî varlıkların çoğalması (taaddüdü'l-kudemâ) ve tevhid ilkesinin zedelenmesi sonucuna götürdüğü yönündeki Mu'tezile âlimlerinin itirazlarından kurtulabilmek için özellikle Bâkıllânî ve Cüveynî'nin benimsediği ahvâl teorisine de karşı çıkmıştır. "Bir varlığın mevcut ve ma'dûm olmayan sıfatları" diye tanımlanan bu nazariye

(Tehânevî, II, 118-119) Şehristânî'ye göre sıfatları zihnî varlıklar haline getirir (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 131-149). Şehristânî, Eş'arî geleneğine uygun biçimde hüsün ve kubhun nakle bağlılığını kabul etmiş, ilâhî tebliğ olmadan kula mükellefiyetin yüklenemeyeceğini ifade etmiştir. Kullar hakkında en uygun olanı (aslah) yaratmayı Allah için vâcip telakki eden Mu'tezile'yi vücûb kavramının Allah'a nisbet edilemeyeceğini belirterek eleştirmiştir (a.g.e., s. 370-417). Allah'ın âhirette görülmesinin (rü'yetullah) naklî deliller yanında aklen de kanıtlanabileceğini savunan Eş'arî anlayışına rağmen Şehristânî rü'yetullahın sadece naklî delillerle ispat edilebileceği, bu husustaki aklî delilin karşı itirazları ortadan kaldıracak güçte olmadığı görüşündedir (a.g.e., s. 356-369). Allah'ın irade sıfatının kadîm olup bütün nesne ve olaylara taalluk ettiğini söyleyen Şehristânî O'nun, kulları hakkında önceden tayin ettiği değişmez bir kaderinin bulunduğu, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki Eş'arî telakkisini benimsemiştir (a.g.e., s. 238-267). Eş'ariyye'nin cebri andıran bu görüşüne karşı Cüveynî, fiillerin yaratma şeklinde olmamakla beraber gerçek mânada kula nisbet edilmesi gerektiğini ileri sürüp itiraz etmiş, ayrıca fiilin Allah tarafından yaratılmasının kulda mevcut çeşitli sebepler aracılığıyla gerçekleştiğini belirtmiştir. Şehristânî, onun bu görüşünü Allah'tan başka hakiki hiçbir sebebin bulunmadığı ilkesine aykırı bularak tenkit etmiştir (a.g.e., s. 73-78; el-Milel, I, 97-99).

Diğer Konular. Nübüvveti ispat etmek için en önemli delilin mûcize olduğunu söyleyen ve nübüvveti inkâr eden Berâhime ile Sâbiîler'in görüşlerini eleştiren Şehristânî, Mu'tezile'nin yanı sıra bazı Şiî gruplarının konuyla ilgili yanlış telakkilerine temas etmiştir (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 417-445). Ayrıca Hz. Muhammed'in nübüvvetini kanıtlayan en büyük delilin Kur'an olduğunu vurgulamıştır (a.g.e., s. 446-466). Şehristânî kabir suali ve azabı, haşrin cismanîliği, mîzan, havz-ı kevser ve şefaat konularıyla ilgili nasları te'vil etmeyip zâhirî mânalarıyla açıklamıştır. Onun, ruhu bedenden ayrı bir varlık olarak gördüğü ve ölümden sonra ruhun hayatiyetini sürdürdüğüne inandığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 467-470). İmanı "kalbin tasdiki" şeklinde tanımlamış, dille ikrarı kalbin tasdikine delil saymıştır. Küfür ve şirk dışında kalan büyük günahların kalben tasdik bulunduğu sürece imanı yok etmeyeceğini söylemiş, bu günahları işleyen müminin cehennemde ebedî kalmayacağı görüşünü benimsemiştir (a.g.e., s. 470-477). İmâmeti iman esaslarıyla alâkalandırmamakla

beraber Ehl-i sünnet'in, müslümanların din ve dünya işlerini yürütecek bir kimseyi devlet başkanlığına seçmelerinin farz olduğu şeklindeki görüşünü aktarmış, imâmetin şartları üzerinde durmuş, belirlenme şekli hakkındaki farklı görüşleri sıralayarak Şîa'nın imâmet telakkisini eleştirmiştir (a.g.e., s. 478-496).

Müteahhirîn dönemi Eş'ariyye'sinde Şehristânî, kelâm konularına felsefî yaklaşımlarıyla Gazzâlî'yi takip eden ilk kelâmcı diye görülmektedir (İzmirli, s. 213). Nihâyetü'l-iḳdâm adlı eserinde Sünnî kelâmının hemen bütün konularını Eş'ariyye mezhebine göre ortaya koymuş ve Eş'ariyye'yi diğer mezheplere karşı savunmuştur. Eş'arî için "şeyhimiz" ifadesini kullanmıştır (s. 11, 72). Muhammed Tancî, Şehristânî'nin bu eserinde Eş'arî'nin akîdesini esas almakla beraber yer yer onu eleştirdiğini ve felsefî telakkilere yer verdiğini kaydeder (İA, XI, 395). Mâcid Fahrî, Şehristânî'nin kelâmcılığının yeni bilgiler kazandırmaktan çok meseleleri sunmadaki kapsayıcılığı ve mantıkî tutarlılığında belirginleştiğine işaret eder (A History, s. 217). İbn Sînâ'yı mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât konularında yedi noktada eleştirdiği Muṣâraʿatü'l-felâsife'sinde üslûbu, analitik yaklaşımları ve kullandığı terimler, onun zamanının felsefî birikimine derin vukufunu göstermektedir (el-Muṣâraʿa: Struggling with The Philosopher, neşredenlerin girişi, s. 7-14). Şehristânî'nin özellikle el-Milel'de Şîa hakkında olumlu ifadeler kullanması, müsamahalı bir tavır takınması ve Ehl-i beyt'e sempati duyması kendi döneminden itibaren Şîa'ya, hatta İsmâiliyye'ye temayül ettiği şeklinde yorumlanmıştır (Steigerwald, s. 262-273; EI² [İng.], IX, 216). Ancak İbn Teymiyye onun eserlerinde bu iddiaları haklı çıkaracak bulgulara rastlanamadığını belirtmektedir (Minhâcü's-sünne, III, 209).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (nşr. Lutfî Abdülbedî'), Kahire 1382, II, 118-119; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 82-83, 94-95, 97-99; II, 126; a.mlf., Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, tür.yer.; a.mlf., Muṣâraʿatü'l-felâsife (Nasîrüddîn-i Tûsî, Muṣâriʿu'l-

muṣâriʿ [nşr. Hasan Muizzî] içinde), Kum 1405, s. 1-127, tür.yer.; a.mlf., el-Muṣâraʿa: Struggling with The Philosopher: A Refutation of Avicenna’s Metaphysics (nşr. ve trc. W. Madelung - T. Mayer), London-New York 2001, neşredenlerin girişi, s. 7-14; İbn Sînâ, en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 102-104; İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne, Bulak 1322, III, 209; Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, London 1983, s. 217; İsmail Hakkı İzmirli, İslâm’da Felsefe Akımları (haz. N. Ahmet Özalp), İstanbul 1995, s. 213; Aygün Akyol, Müsâraatü’l-Felâsife’ye Göre Şehristânî’nin Felsefî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 2003), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-10, 35-43, 92-96; D. Steigerwald, “Al-Shahrastani’s Contribution to Medieval Islamic Thought”, Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosoph and Mysticism in Muslim Thought: Essays in Honour of Hermann Landolt (ed. T. Lawson), London-New York 2005, s. 262-273; Muhammed Tanci, “Şehristânî”, İA, XI, 393-396; G. Monnot, “al-S̲h̲ahrastānī”, EI^2 (İng.), IX, 214-216.

Mustafa Sinanoğlu

ŞEHRİSTÂNÎ, Hibetüddin

(هبة الدين الشهرستاني)

Ebû Cevâd Hibetüddîn Seyyid Muhammed Alî b. Hüseyn el-Âbid b. Muhsin el-Hüseynî eş-Şehristânî (1884-1967)

Irak'ın Şiî müctehidlerinden, ıslahatçı, siyasetçi ve şair.

23 Receb 1301 (19 Mayıs 1884) tarihinde Sâmerrâ'da doğdu. Babası Hüseyin el-Âbid fıkıh âlimi, annesi Meryem eş-Şehristânî şairdi. Şehristânî nisbesi anne tarafından gelmektedir. Anne ve babasının nesebinin İmam Zeyd b. Ali vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaştığı belirtilmektedir. Hüseyin el-Âbid, hocası Mirza Muhammed Hasan eş-Şîrâzî'nin 1312 (1895) yılında vefatı üzerine Sâmerrâ'dan ayrılarak memleketi olan Kerbelâ'ya döndü. Şehristânî eğitimini babasından aldı. Babasının 1319'da (1901) ölümünden sonra Kerbelâ'dan Necef'e gitti. Burada müctehidlerden Muhammed el-Îrevânî, Habîbullah er-Reştî, Seyyid Muhammed Kâzım el-Yezdî, Şeyhüşşerîa Fethullah el-İsfahânî ve özellikle Ahund Molla diye bilinen Muhammed Kâzım el-Horasânî'nin derslerine katıldı; belâgat, mantık, felsefe, astronomi, usûlü'd-dîn ve fıkıh alanlarında birikim sahibi oldu ve müctehid (âyetullah) unvanını aldı. Tabiat bilimlerinde de kendini yetiştirdi ve modern bilimlerin en son verilerini dikkate alarak yorumlar yapmaya başladı. Bu sırada kaleme aldığı el-Hey᾿e ve'l-İslâm adlı eseri takdirle karşılandı.

Şehristânî 1911 yılında Necef'te el-ʿİlm adıyla ilk aylık dergiyi çıkarmaya başladı. İstibdadı eleştiren, meşveret prensibini ve fikir hürriyetini savunan dergi birçok düşüncenin tartışıldığı entelektüel bir ortam oluşturdu. Şehristânî ve arkadaşlarının yazıları sayesinde bid'atlarla mücadelenin ve ıslah çizgisindeki faaliyetlerin ortaya konulduğu bir yayın haline geldi. Ancak derginin neşir hayatı fazla sürmedi ve 21. sayıdan sonra kapandı. Şehristânî'nin bid'at diye nitelediği hususların başında çeşitli bölgelerden Necef ve Kerbelâ gibi kutsal mekânlara cenazelerin getirilip defnedilmesi ve 10 Muharrem'de Hz. Hüseyin'in şehâdeti dolayısıyla Şiîler'in yaptığı

matem merasimleri gelmekteydi. Şehristânî her iki uygulamanın da haram olduğunu açıkça belirtti ve bunlara şiddetle karşı çıktı. Ayrıca cuma namazının âdil bir imamın arkasında kılınmasının Şiîler için gerekli olduğunu belirterek buna uyulmamasını tenkit etti. İran'daki anayasa hareketlerinin ateşli bir taraftarı olarak Necef'te bu hareketle ilgili tartışmalara dergisinde yer verdi. 1912'de başlayıp iki yıldan fazla süren seyahatinde Suriye, Lübnan, Mısır, Mekke, Medine, Arabistan, Yemen ve Hindistan'ın bazı şehirlerini gezdi; oralardaki toplulukları ve ilmî çevreleri yakından tanıma fırsatı buldu. Necef'e döndüğünde müslüman toplumların durumu, ilmî faaliyetleri ve hürriyetlerini kazanma mücadeleleri gibi konularda öğrencilerini ve çevresini bilgilendirdi ve halkı bilinçlendirmeye çalıştı.

I. Dünya Savaşı'nda bazı âlimlerle birlikte Necef çevresindeki Irak aşiretlerini İngiliz işgaline karşı direnmeye teşvik eden Şehristânî, Şuaybe'de İngilizler'le mücadele eden kuvvetlerin arasına katıldı. Daha sonra bu mücadeleyi el-Ḫaybe fi'ş-Şuʿaybe adlı eserinde anlatacaktır. İngilizler'in 1917'de Bağdat'ı ele geçirmesinin ardından Kerbelâ'ya yerleşti ve mücadelesine burada devam etti. 1920'de Bağdat'ta İngiliz siyasî hâkimi Sir Wilson ile görüşerek ülkenin bağımsızlığa kavuşmasını isteyen Irak heyetinde yer aldı. Bu isteklere olumlu cevap verilmeyince halk İngilizler'e karşı Rümeyse'de ayaklandı; istilâcı kuvvetler Kerbelâ, Hille ve Necef'ten çıkarıldı. Ancak İngiliz güçleri Kerbelâ'yı tekrar ele geçirip buradaki mukavemeti idare eden Şehristânî'yi ve arkadaşlarını hapse attı. Hille'de dokuz ay hapiste kalan Şehristânî, tahliye edildikten sonra Kerbelâ'ya dönerek ilmî çalışmalarına ve siyasî faaliyetlerine devam etti. 1921 Ekiminde Abdurrahman en-Nakīb'in ikinci hükümetinde Maarif vekili oldu. Bu sırada İngilizler'i ve onlara taraftar olanları uzaklaştırmaya çalıştı. Ancak başmüsteşar Sâtı' el-Husrî ile gerginlikler yaşanması ve diğer bazı gerekçelerle 1922 yılı Ağustosunda istifa edip Kerbelâ'ya döndü. Şer'î mahkemelerin yeniden kurulmasıyla 1923-1934 yılları arasında Ca'ferî Temyiz Mahkemesi başkanlığına getirildi. Görevinin son zamanlarında gözlerini kaybetti. 1934-1935 yılllarında Bağdat milletvekili olarak Irak Parlamentosu'na girdi. Parlamentonun

dağılmasının ardından 1940'lı yıllarda Kâzımiye havze-i ilmiyyesine çekilip kendi kitaplarını vakfettiği Mektebetü'l-Cevâdeyn adıyla bir

kütüphane kurdu. 1955’te İran’ı ziyaret etti, ulemâ ve devlet adamlarından büyük ilgi gördü. 7 Şubat 1967 tarihinde Bağdat’ta vefat etti ve Mektebetü’l-Cevâdeyn’de defnedildi.

Eserleri. Şehristânî’nin çoğu Arapça, bir kısmı Farsça olan 350’ye yakın çalışmasından bazıları şunlardır: el-Muḥîṭ fî tefsîri’l-Ḳur᾿âni’l-Kerîm (yazma nüshasının ailesinde bulunduğu sanılmaktadır); Mevâhibü’l-meşâhid fî uṣûli’l-ʿaḳā᾿id (manzum bir risâledir [Tahran 1343]); Tevḥîdü ehli’t-tevḥîd fî cemîʿi kelimeti’l-müslimîn ʿalâ ʿaḳīdeh (Irak Maarif Vekâleti’nin okullarda okutulmasına karar verdiği bir çalışması olup [Bağdat 1343] Seyyid Sâdık Han tarafından Farsça’ya çevrilmiştir [baskı yeri yok, 1352]); el-Maʿârifü’l-ʿâliye (tevhid, dinin gerekliliği ve Kur’an’ın îcâzı hakkındadır [Bağdat 1935]); et-Tenebbüh fî ḥurmeti’t-teşebbüh (erkeklerle kadınların kıyafetleriyle birbirine benzemeye çalışmalarının sakıncalarına dairdir [Bağdat 1340]); Ḫaṭarü’l-efyûn (baskı yeri yok, 1324/1906); et-Teẕkire li-Âli Muḥammed el-ḫayyire (Bağdat 1340); Minhâcü’l-ḥâc (Ali b. Zeynelâbidîn’in hacdaki uygulamalarını anlatan rivayetine göre hazırlanmış bir rehberdir [Bağdat 1342]); el-Hey᾿e ve’l-İslâm (Bağdat 1910; Necef 1961; nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî [Necef 1965]); Feyżü’l-bârî (felsefenin esaslarıyla ilgili bir risâledir [Bağdad 1343]); Nehḍatü’l-Ḥüseyn (Beyrut, ts.; nşr. Ali el-Hâkānî, Kerbelâ 1388/1969). Şehristânî ayrıca Nadr b. Şümeyl’in Risâle fi’l-ḥurûfi’l-ʿArabiyye adlı eserini Kitâb fî teşrîḥi’l-ḥurûf adıyla neşretmiştir (el-ʿİlm, II/3 [Bağdat 1329], s. 128-133) (el-ʿİlm dergisinde çok sayıda makalesi bulunan Şehristânî’nin eserlerinin geniş bir listesi için bk. Mv.AU, XV, 264-266).

BİBLİYOGRAFYA

Hibetüddin eş-Şehristânî, el-Hey᾿e ve’l-İslâm, Necef 1965, Ahmed el-Hüseynî’nin girişi, s. 3-16; a.mlf., Nehḍatü’l-Ḥüseyn, Kerbelâ 1388/1969, Ali el-Hâkānî’nin girişi, s. 34-35; Serkîs, Muʿcem, II, 1154-1155; M. Mehdî es-Sebzevârî, Hibetüddîn eş-Şehristânî, Bağdad 1930; Molla Ali Vâiz-i Hıyâbânî, Kitâb-ı ʿUlemâ-yi Muʿâṣırîn, Tahran 1946, s. 201-211;

Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VI, 350-352; Ali el-Hâkānî, Şuʿarâʾü'l-Ġarî evi'n-Necefiyyât, Necef 1956, X, 65-94; Hânbâbâ Müşâr, Müʾellifîn-i Kütüb-i Çâpî-yi Fârsî ve ʿArabî, Tahran 1342 hş., IV, 282-285; Caʻfer el-Halîlî, Hâkeẕâ ʿaraftühüm, Bağdad 1968, II, 195-212; K. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969, III, 438-441; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 99, 214, 481; III, 130, 486; IV, 229; V, 8; VI, 378; VIII, 87; X, 44, 189; XVI, 105, 405; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa: Nuḳabâʾü'l-beşer fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, Meşhed 1404, IV, 1413-1418; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 261; M. Hâdî el-Emînî, Muʿcemü ricâli'l-fikr ve'l-edeb fi'n-Necef ḫilâle elf ʿâm, Necef 1413/1992, II, 761-762; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 502; Muʿcemü ṭabaḳāti'l-mütekellimîn, Kum 1426/1384, V, 330-331, 450-455; Nâsır Bâkırî, "Şerḥ-i Ḥâl ve Âşâr-i Âyetullāh el-ʿUẓmâ Seyyid Hibetü'd-dîn Ḥüseynî, Şehristânî", Mişkât, sy. 31, Meşhed 1991, s. 105-108; W. Ende, "al-S̲h̲ahrastānī, Sayyid Muḥammad", EI² (İng.), IX, 216-217; Ali el-Kāsımî, "eş-Şehristânî, Ebû Cevâd Muḥammed ʿAlî b. Ḥüseyin", Mv.AU, XV, 263-266.

Mustafa Öz

ŞEHRİYÂR, Mehemmed Hüseyin

(محمّد حسین شهریار)

(ö. 1988)

Azerbaycan ve Fars edebiyatı şairi.

Tebriz’de dünyaya geldi. Doğumuyla ilgili olarak 1905-1908 yılları arasında farklı tarihler verilir. Dava vekili olan babası İsmâil Mûsevî (Mirza Ağa Hoşginabî) güzel sanatlara meraklı kültürlü bir kimse idi. Mehemmed Hüseyin önceleri “Behcet”, daha sonra “Şehriyâr” mahlasını kullanmıştır. 1906’da başlayan İran Meşrutiyeti hareketinin Tebriz’de yol açtığı sosyal, siyasal ve ekonomik çalkantılar yüzünden ailesi 1909’da Hoşginab köyüne göç etti. İlk öğrenimine Hoşginab civarındaki Kayışkurşak köyünde Ahund Molla İbrâhim’in yanında aldığı Farsça dersleriyle başladı. 1912’de ailesi Tebriz’e dönünce tahsiline Medrese-i Müttehide ve Füyûzât gibi mekteplerde devam ederek Medrese-i Tâlibiyye’den mezun oldu. Bu okulda Farsça’sını geliştirdi; Arap dili ve edebiyatı okudu. Bir yandan da özel olarak Fransızca dersleri alıyordu. Farsça ilk şiirleri bu sırada Tebriz’de Muhammediye Mektebi’nin Edeb adlı dergisinde çıktı (1920). Lise tahsilini Tahran’da Dârülfünûn adlı okulda tamamlayarak (1921-1923) Tıp Fakültesi’ne girdi. Öğrenciliğinde şair Ferruh-i Yezdî’nin kıraathanesinde edebî muhit içinde yer edinmeye başladı. Farsça ilk şiir kitabı Ṣadâ-yı Ḫudâ 1929’da Tahran’da yayımlandı. Meliküşşuarâ Bahâr kitaba yazdığı önsözde -bazı edebiyatçılar abartılı bulsa da-onu sadece İran’ın değil bütün Şark’ın gelecekte övüneceği bir şair olarak takdim etti. Aynı yıl şarkıcı Muçul Pervâne’nin ölümü üzerine yazdığı “Mesnevî-i Rûh-i Pervâne” büyük ilgiyle karşılandı. Bu tarihten itibaren Farsça şiir kitapları ardarda basılmaya başladı.

Fakültede ders verdiği Süreyyâ adlı bir kızla yaşadığı aşk macerası yüzünden son sınıfta bitirme sınavlarına katılamadı. Aynı kıza tâlip olan, İran sarayına yakın bir aileye mensup Çırağ Ali Han Pehlevî ile Vezir Abdülhüseyin Timurtaş’ın müdahalesi yüzünden hapsedildikten sonra

Nîşâbur'a sürgün edildi (1929). 1932-1934 yıllarında Nîşâbur ve Horasan'ın bazı şehirlerinde noter idarelerinde görev yaptı. Ardından döndüğü Tahran'da çeşitli işlerde çalıştı; daha sonra bir bankada muhasebeci olarak yıllarca görev yaptı. 1935'te babasının vefatıyla kısa bir müddet için Tebriz'e döndü. 1942-1943 yıllarında ruhsal bunalım geçirmeye başlayan ve dört yıl kadar münzevî bir hayat yaşayan Şehriyâr 1946'da annesinin Tahran'a gelip kendisine destek vermesi sayesinde bunalımdan kurtuldu. Bu sırada annesinin, yazdığı şiirleri anlamadığını söylemesi üzerine Âzerî Türkçesi'yle şiir yazmaya başladı. "Heyder Baba'ya Salâm" adlı şiirini 1950'de kaleme aldı; şiir büyük ilgiyle karşılandığından 1951'de Tahran'da basıldı. 1952'de annesi vefat edince yeniden büyük sarsıntı geçirdi ve dostları onu Tebriz'e dönmesi için ikna etti. 1953'te halasının kızı Azîze ile evlendi. 1954-1969 yıllarında Tebriz'de yaşadı. Burada "Heyder Baba'ya Salâm"ın ikinci bölümünü 1967'de yayımladı.

1968'de bilhassa şair Bulud Karaçorlu Sehend'in ısrarlı davetiyle Tahran'a gitti. İran'da cereyan eden sosyal ve siyasal olaylarla ilgili şiirler yazmaya başladı. 1973'te Tahran'a yerleşti. 1977'de eşinin âniden vefatı şairi yeniden bunalıma sürükledi. 1979 İran İslâm Devrimi ve şahlığın yıkılması şairin ümitlerini canlandırdı; yeni dönemi heyecan ve sevinçle karşıladı. Azerbaycan Türkleri'nin Tahran'daki kültür hayatına önemli katkılarda bulundu. Doktor Cevad Hey'et ve arkadaşlarının çıkardığı Farsça-Türkçe Varlık (Varlıq) dergisinde yeni şiirleri çıktı; şiirleri ve sanatı hakkında birçok makale yayımlandı. Ömrünün son yıllarını hastalıklarla geçiren Şehriyâr 18 Eylül 1988'de Tahran'da vefat etti; vasiyeti gereği cenazesi Tebriz'e götürülerek Makberetüşşuarâ adlı eski bir mezarlıkta defnedildi. İran hükümeti Şehriyâr için anıtmezar ve şiir günlerinin düzenlendiği bir kültür sitesi yaptırdı.

Eserleri. 1. Heyder Baba'ya Salâm (Tahran 1369 hş.). Yayımında büyük ilgiyle karşılanan eser, şah rejiminin yok etmek istediği Azerbaycan Türklüğü'nün bilincini uyandırmış, var oluş mücadelesini yeniden başlatmıştır. Şehriyâr'a nazîreler yazılmış, cevaplar, manzum mektuplar gelmeye başlamış, çok geçmeden eser Türkiye'de, Irak'ta, Kuzey Azerbaycan'da neşredilmiş, şairi hakkında yüzlerce makale kaleme

alınmıştır. Böylece Şehriyâr Mektebi denilen bir ekol oluşmuştur. Şair için Bulud Karaçorlu Sehend'in yazdığı manzum mektup ve Şehriyâr'ın buna cevap olarak yazdığı "Sehendiyye", İran İslâm Devrimi'nden önce uygulanan yasak sebebiyle banda kaydedilerek halk arasında yayılmış ve büyük ilgi görmüştür. Heyder Baba'ya Salâm'dan Türkiye'de ilk defa Mehmed Emin Resulzâde söz etmiş ("Edebî Bir Hadise", Türk Yurdu, sy. 241 [1955], s. 607-613), Ahmet Ateş ilk ilmî neşrini gerçekleştirmiş (Şehriyâr ve Haydar Baba'ya Selâm, Ankara 1964), Muharrem Ergin metin neşri yanında mukayeseli bir dil çalışması yaparak (Âzerî Türkçesi, İstanbul 1971) eserin Türkiye'de geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasını ve üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmasını sağlamıştır. Heyder Baba'ya Salâm Mirza Sâlih Hüseynî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1368 hş.). 2. Şehriyâr ve Heyder Baba'ya Mektuplar, Nazîreler (Tahran 1358 hş./1979). M. E. Ferzane bu eserde Şehriyâr'a yazılan nazîreleri, mektupları, Şehriyâr'ın bunlara verdiği cevapların bir kısmını yayımlamıştır. 3. Şehriyâr ve Azerbaycan Dilinde Eserleri (Tebriz 1360 hş./1981). Yahyâ Şeydâ'nın topladığı şiirlerin bazı açıklamalarla yapılan neşridir. 4. Şehriyâr ve Bütün Türkçe Şiirleri (nşr. Yusuf Gedikli, İstanbul 1990). 5. Aman Ayrılıg. Şehriyâr'ın Kuzey Azerbaycan'da gazete ve dergilerde yayımlanan şiirlerinin Hemit Mehemmedzâde ve Gulâm Hüseyn Bigdili (Bekdili) tarafından gerçekleştirilen yayımıdır (Bakü 1981). 6. Üstad Şehriyâr'ın Azerbaycan Türkçesiyle Külliyyatı (nşr. Asgar Ferdî, Tahran 1380/2001). 7. Şehriyâr ve Şi'r-i Türkî (nşr. Ali Asgar Şiirdûst, Tahran 1383/ 2004). 8. Eşʿ âr-ı Şehriyâr (I-IV, Tahran 1335-1339 hş.). Şehriyâr'ın Farsça şiirlerini içerir. 9. Külliyyât-ı Dîvân-ı Şehriyâr (I-V, Tahran 1328-1335 hş., 1949-1957). Şairin bizzat tashih ettiği Farsça şiirlerinin en iyi neşirlerinden biridir. Eserde Şehriyâr'ın biyografisi ve şiir sanatı hakkında makaleler de bulunmaktadır. 10. Şehriyâr ve İnḳılâb-ı İslâmî (Tahran 1372 hş.). Asgar Ferdî'nin bir araya getirdiği İran devrimiyle ilgili Farsça şiirlerini içerir. 11. Gülzâr-ı Cemâl (Tahran 1379 hş.). On iki imama, Humeynî'ye ve onun rehberliğine dair Seyyid Rızâ Hoşginâbî'nin topladığı Farsça şiirleridir. Şehriyâr'ın Farsça şiirlerinden seçmeler birçok defa yayımlanmıştır (Nahid Habîbî, Kitâbşinâsî ve Fihristi Maḳālât).

BİBLİYOGRAFYA

Mehemmed Hüseyin Şehriyâr, Türkî Divanı Külliyatı, Tahran 1369 hş.; a.mlf., Seçilmiş Eserleri (haz. N. Rizvan v.dğr.), Bakü 2000; Bergüzîde-i Eşʿâr-ı Türkî ve Fârsî-yi Üstâd Seyyid Meḥemmed Ḥüseyin Şehriyâr (nşr. İsmâil Tâcbahş), Tebriz 1364 hş.; Hököme Billuri, Mehemmedhüseyn Şehriyâr, Bakü 1984; Şehriyâr Mateminde Eserler: Be Yâd-ı Şehriyâr (haz. Mehemmed Hüseyin Mübeyyin), Tebriz 1368 hş.; Nâle-i Setâr Mecmûʿa-i Maḳālât der Bâre-i Üstâd Şehriyâr (haz. Rahîm Çavuş Ekberî), Tebriz 1374 hş.; Yaşar Garayev, "Poeziyanın Araz Ağrısı ve Yaddaşı: Şehriyâr", Tarih: Yahından ve Uzagdan, Bakü 1996, s. 433-454; İsa Hebibbeyli, Ustad Mehemmedhüseyn Şehriyâr, Bakü 1999; Bekir Nebiyev, Şehriyâr Kelamının Vüs'eti, Bakü 1998; Nahid Habibi Azad, Kitâbşinâsî ve Fihristi Maḳālât ve Eşʿâr-ı Üstâd Seyyid Muḥammed Ḥüseyin Şehriyâr, Tahran 1377 hş.; Esmira Şükürova, M. Şehriyâr: Heyatı, Mühiti ve Yaradıcılığı, Bakü 1998; Yavuz Akpınar, "Şehriyâr'ın Türkiye'de Neşredilmemiş Bazı Türkçe Şiirleri", EFAD, sy. 11 (1979), s. 507-530; Bâkır Sadrî Niyâ, "Cilvehâ-yi Romantizm der Şiʿr-i Şehriyâr", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, XLVIII/188, Tebriz 1382 hş., s. 133-156; Mümtaz Sarıçiçek, "Şehriyar'a Selam Haydar Baba'ya Selam'ın Ontolojik Tahlili", Turkish Studies, III/7 (2008), s. 580-591; Yusuf Gedikli, "Şehriyar, Muhammed Hüseyin", Yeni Türk İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1995, örnek fasikül, s. 129-130; J. T. P. de Bruijn, "S̲h̲ahriyār", EI[2] (İng.), IX, 220-221.

Yaşar Karayev - Yavuz Akpınar

ŞEHRÎZÂDE MEHMED SAİD

(ö. 1178/1764)

Osmanlı biyografi yazarı ve tarihçi.

Hayatına dair çok az bilgi vardır. 1143'te (1730) İstanbul'da doğduğu, babasının 1125'te (1713) Başdefterdar Damad Mehmed Paşa'nın mektupçusu olduğu ve İstanbul şehremini iken vefat ettiği bilinmektedir. Mehmed Said'in medrese tahsilini tamamladıktan sonra çeşitli görevlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nevpeydâ adlı eserinde Sadrazam Köse Bâhir Mustafa Paşa'ya yazdığı methiyelere bakılırsa onun koruması altında meslek hayatında ilerlediği söylenebilir; ancak hangi görevlerde bulunduğu tesbit edilememektedir. Eserlerinde yer alan âyet, hadis, Arapça, Farsça, Türkçe atasözü ve şiirlerin çokluğu bu dillere ve dinî ilimlere vâkıf olduğunu düşündürmektedir. Şiir yazmada ve ebced hesabıyla tarih düşürmede mahir olan Şehrîzâde bu konudaki maharetini, "Nazm-ı târîhte kimse bana muârız olamaz / Vâdi-i inşâda da inkâr olunmaz miknetim" sözleriyle ifade eder (Târîh-i Nevpeydâ, vr. 27b). Ancak Şehrîzâde'nin asıl şöhreti on beşe yakın tarih ve biyografi kitabından gelir. Kâtib Çelebi'ye hayran olan, onu izleyen ve ondan her alanda faydalanan Mehmed Said'in eserlerinden bazılarının yalnızca isimleri bilinmektedir.

Eserleri. 1. Târîh-i Nevpeydâ (Kurretü'l-ebsâr fî netâyici't-tevârîh ve'l-ahbâr, Nuhbe-i Saîdî). Müellif nüshası Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye'de bulunan eserin (nr. 192/3814, mikrofilm 61.938) diğer iki nüshası İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 3291) ve Konya İzzet Koyunoğlu (nr. 13.279) kütüphanelerinde kayıtlıdır. Bursalı Mehmed Tâhir ve Babinger bu üç nüshayı ayrı eserler zannetmişlerse de aralarında yalnız hacim ve muhteva farklılığı vardır. Târîh-i Nevpeydâ Zilkade 1169 (Ağustos 1756) tarihinde III. Osman'ın padişahlığı, Köse Bâhir Mustafa Paşa'nın ikinci sadâreti ve Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin ilk şeyhülislâmlığı döneminde yazılmaya başlanmıştır. Nitekim bu üç şahsa çok ağdalı ve uzunca şiirler ithaf edilmiştir. Mukaddimede belirtildiğine göre eser 301 yıllık bir zaman dilimini (699-1000/1299-1592) içine alacak şekilde planlanmıştır. Birçok

cilt halinde tasarlanan kitabın “nice umûr-i garîbe ve vekāyi-i acîbe”yi padişahların saltanat sırasına göre içine alması, Naîmâ Târihi modelinde ve halkın anlayabileceği bir üslûpla yazılması düşünülmüştür. Ancak günümüze ulaşan nüshalarından sadece Kahire’deki nüsha bir sonuç bölümü taşır. Diğer iki nüsha değişik zamanlarda sona ermektedir. Eserin, daha çok İbn Haldûn’un tarih teorilerinin Osmanlı Devleti’ne uygulanması niteliğinde ve gerçek bir tarihten ziyade mukaddime mahiyetinde kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Müellif kitabın başında metodunu açıkladıktan sonra Kâtib Çelebi’nin Cihannümâ adlı

eseri gibi faydalandığı kaynakların listesini verir. Bu arada kendisinin yazdığı birçok kitap bu listede yer alır. Şehrîzâde Naîmâ ve Kâtib Çelebi’yi takip eder, onların biyografilerini verir. Coğrafya-yı Kebîr’de olduğu gibi Osmanlı Devleti’nin eyalet, sancak ve şehirlerini sayar. Eserin en önemli yanı, Osmanlı padişahlarının başka hükümdarlarla karşılaştırılarak taşıdıkları özelliklerin belirtilmesidir. Müellife göre Osmanlı sülâlesinden kuruluşundan 1000 (1592) yılına kadar müstesna hükümdarlar çıkmıştır. Şehrîzâde ilk kırk özelliği, Şâban Şifâî Efendi’nin Fezâil-i Âl-i Osmân adıyla tercüme ettiği Mer‘î b. Yûsuf’un Ḳalâʾidü’l-ʿiḳyân fî feżâʾili selâṭîni âli ʿOs̱mân adlı eserinden almıştır. Buna göre Osmanlı ailesi doğrudan Peygamber sülâlesinden gelmiştir, padişahların her biri asil doğduğu için hânedan kıyamete kadar devam edecektir. Bu devamlılığı sağlayan en önemli etken ise padişahların daha önceki devletlerin yaptığı gibi ülkelerini aile fertleri arasında paylaştırmamasıdır. Aynı şekilde iktidar kölelere, zorbalara, nâiblere ve kadınlara emanet edilmediği için Fetret devri hariç Osmanlı Devleti’nde büyük bunalımlar görülmemiştir. Devlete, saray ve orduya yönelik kanunların var oluşu da Osmanlılar’ın bir özelliğidir. Ayrıca devletin gelir ve giderleri kontrol edildiğinden maliye uzun zaman dengeli gitmiştir. Bununla birlikte müellif, kendi zamanında devlet adamlarının yolsuz davranışlarda bulunması yüzünden toplumun bozulduğunu söylemektedir. Şehrîzâde eserini aynı zamanda padişahlara bir nasihat kitabı olarak düşünmüş, bunun için özellikle İbrâhim Müteferrika’nın Usûlü’l-hikem fî nizâmi’l-ümem’ini örnek almıştır. İbrâhim Müteferrika’nın devleti idare eden hükümdarların sahip olması gerektiğini söylediği on haslete (hazım, sabır, ülüvv-i himmet, meşveret, ibadet, şükür, rıza, tevekkül, af, merhamet) Şehrîzâde “tebdîl-i kıyâfet”i de ilâve eder. Birçok bölümü devlet adamlarının taşıması gereken özelliklere ayrılmış olan kitapta sadrazamın,

haris olmaması, vefakâr, akıllı, peşin fikirlerden uzak, şerefli, sabırlı, doğru sözlü, dindar, barış sever olması, ancak savaştan da kaçmaması gerektiğini vurgular. Târîh-i Nevpeydâ'nın dikkat çekici yanlarından biri de eserin tarih felsefesine ayrılan dördüncü bölümüdür. Kısmen Kâtib Çelebi'ye izâfe edilen, fakat gerçekte İbn Haldûn'dan alınan buradaki görüşlere göre insan kendi ihtiyaçlarını karşılamaktan âciz toplumsal bir varlıktır, dolayısıyla hırs ve kıskançlıktan dolayı en kötü şeyleri yapabilecek bir yaratılıştadır. Kişiyi taşkınlıklardan korumak için onu idare edecek siyasî bir rejime ihtiyaç vardır. Şehrîzâde, bütün siyasî rejimleri gözden geçirdikten sonra en iyi rejimin hilâfet olduğunu söyler. Hâkimiyeti halkın eline vermek ise en büyük hatadır. 2. Gül-i Zîbâ. 1161'de (1748) yazılmış olup Osmanzâde Ahmed Tâib'in Hadîkatü'l-vüzerâ adlı eserinin zeylidir. III. Ahmed'in sadrazamı Nişancı Ahmed Paşa'dan I. Mahmud'un sadrazamı Said Mehmed Paşa'ya kadar otuz bir kişinin biyografisini içeren eserin çeşitli nüshaları vardır (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 9826). 3. Tuhfe-i Mustafaviyye fî Beyân-ı Kapudanân-ı Devleti Aliyye. Kaptanıderyâ Şehsuvar oğlu Hacı Mustafa Paşa'nın isteği üzerine yazılan eserin bilinen tek nüshası müellif hattıyla Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye'de bulunmaktadır (nr. 45/555; mikrofilm, nr. 11.743). 4. Tâcü'l-kavânîn. Başta Lutfi Paşa'nın Âsafnâme'si olmak üzere siyaset ve nasihat kitaplarından yararlanılarak hazırlanan eser I. Mahmud devri vezirlerinden Mehmed Paşa'ya takdim edilmiştir. Eserde padişahların âdâb ve hasletlerinden, vezir olacakların niteliklerinden, sefere çıkmanın usullerinden ve devlet hazinesinin her zaman dolu olması gerektiğinden söz edilir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2064). 5. Zübdetü'l-ahbâr el-müteallika bi'l-bihâr. Bir önceki eserin özeti niteliğindedir (İÜ Ktp., TY, nr. 2548). 6. Zübdetü't-tevârîh. I. Mahmud dönemine kadar gelen bir dünya tarihidir (Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye, nr. 181/2787 [müellif hattı]). 7. Metnü't-tevârîh. Babinger, bu eserin Târîh-i Nevpeydâ'nın bir tür dizini olduğunu ve içinde müellifin otobiyografisinin yer aldığını söyler. Saint Petersbourg Şarkiyat Enstitüsü'nde bulunduğu (nr. 59) bildirilen nüshanın kaybolduğu anlaşılmıştır. 8. Gülşen-i Mülûk. Osmanzâde Ahmed Tâib'in Hadîkatü'l-mülûk'ünün kısa zeyli olup eserde yalnız III. Ahmed'den ve dönemindeki olaylarından söz edilir (TCYK, s. 701-704). 9. Ravzatü'l-enfüs fi't-târîh. Kâtib Çelebi'ye ait Cihannümâ'nın bir zeyli olan ve müsvedde halinde kalan eser Avrupa, Afrika ve Amerika kıtaları hakkında bilgiler içerir. Şehrîzâde'nin Târîh-i Nevpeydâ'da kaydettiği diğer eserleri de şunlardır: Ahsenü'l-meslûk fî Hadîkatü'l-mülûk, Ravzatü's-selâtîn (şiir

tarihine ve özellikle padişahların bu sanata katkılarına dairdir), Târîh-i Düvel, Eşrefü't-tevârîh, Usûlü'l-hikem, Fethu'l-hallâk, Matlau'l-beyân fi'l-hayevân (bir felsefe ve sosyoloji kitabı olarak nitelenmiştir), Kılâdetü'l-fuzalâ.

BİBLİYOGRAFYA

Şehrîzâde Mehmed Said, Târîh-i Nevpeydâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3291, vr. 27b; Şehrîzâde Mehmed Said Efendi'nin Târîh-i Nevpeydâ Metni (haz. Faruk Bilici, mezuniyet tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Tarih Seminer Ktp., nr. 700; Osmanlı Müellifleri, III, 75-76; TCYK, s. 696-704; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 332; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 411-412, 420, 598-599; Babinger (Üçok), s. 323-325; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî, III, 1454-1455; Abdülkadir Özcan, "Hadîkatü'l-vüzerâ", DİA, XV, 22.

Faruk Bilici

ŞEHRİZOR

(شهرزور)

Kuzey Irak'ta tarihî bölge.

Şehrizor (Şehrezûr, Şehrüzûr, Şehrizol) Kuzey Irak'ta Cibâl bölgesinde verimli bir ovadır. Avraman dağ silsilesinin batı tarafında bulunan ova güneydoğudan İran'ın Avramânıluhn yöresine, güneybatıdan Derbendihan'a, batıdan Süleymaniye topraklarına dayanır. Müslüman coğrafyacılar Erbil ile Hemedan arasında kalan, içinde üç şehirle köylerin yer aldığı bölgenin aynı adı taşıyan merkez şehrinin, Medâin'den Sâsânîler döneminde Mecûsîler'e ait tarihî âteşkedenin bulunduğu Şîz şehrine giden yolun orta kısmında, Şa'rân ve Zalm dağlarının yakınında Kisrâ Zûr b. Dahhâk veya Kubâd b. Fîrûz tarafından kurulduğunu ve iki şehir arasındaki yolun ortasında kaldığı için Nîmrâh (Nîmezrâh, Nîmezrây) olarak da isimlendirildiğini söyler. Ancak bazı araştırmacılar, bu şehrin tarihinin Asurlular dönemine kadar indiğini ve Aşurnasirpal devrinde (m.ö. 883-859) Lullu halkının yaşadığı Zamua idarî bölgesinin merkezi olduğunu kabul eder (İA, XI, 397).

Bağdat-Tebriz yolunun Avraman dağlarını aştığı geçidin yakınında yer alması Şehrizor bölgesinin önemini arttırmıştır. Asurlular'dan sonra Bâbil, Pers, Makedon, Part ve Sâsânîler'in hâkimiyetinde kalan Şehrizor ve çevresi Hz. Ömer zamanında Utbe b. Ferkad tarafından İslâm topraklarına katıldı. Hârûnürreşîd'in hilâfetinin sonlarına kadar Musul'a bağlı kaldı, ardından Dâmegân ve Dârâbâd'la birlikte müstakil vilâyet haline getirildi. Şehrizor ovasında bulunan ve günümüzde mevcut olmayan diğer iki şehir ise Şîz ile surla çevrili Duzdân idi. Duzdânlılar'ın, Tâlût'un Duzdânlı olduğunu ve kendilerinin onun

soyundan geldiklerini iddia ettikleri belirtilmektedir. Daha sonra Emevîler, Abbâsîler, Hamdânîler ve Ukaylîler'in hâkimiyetinde kalan Şehrizor, Selçuklular bölgeye geldiğinde Annâzîler'in elindeydi. Kendisine itaat arzeden Annâzîler'i yeniden iskân eden Tuğrul Bey Sîrvân, Dakūkā ve

Şehrizor'un idaresini Mühelhil'e verdi. Selçuklu döneminde başta Şehrizor ve Kerkük olmak üzere bölgeye yoğun bir Türkmen akını oldu. Özellikle Türkmen Kıpçak grupları Şehrizor-Kerkük bölgesinde kalabalık bir nüfusa sahipti. Nitekim İbnü'l-Esîr, Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un Şehrizor'a gelerek (493/1100) burada topladığı Türkmenler'den büyük bir ordu oluşturduğunu ve kardeşi Muhammed Tapar'ın üzerine yürüdüğünü kaydeder (el-Kâmil, X, 294).

495 (1102) yılında Salgurlu Türkmenleri'nden Karâbeli, Dakūkā ile Şehrizor dışında Annâzîler'in elindeki yerleri zaptetti. Kısa bir süre sonra Selçuklular'a bağlı Kıpçak Beyi Arslantaş, Şehrizor yöresini ondan alarak Şehrizor Kalesi'ni kendisine merkez edindi. Muhtemelen Arslantaş'ın oğlu Emîr Kıpçak tarafından 1130 yılında kurulan Şehrizor Kıpçak Emirliği, 1140'ta Musul Atabegi İmâdüddin Zengî'nin bölgeye hâkim olmasıyla sona erdi. 581-582 (1185-1186) yıllarında Şehrizor yöresini ele geçiren Selâhaddîn-i Eyyûbî, Şehrizor ve Karabeli derbendini Ali Küçük'ün oğlu Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri'ye iktâ etti (586/1190). Kökböri'nin ölümünün (630/1233) ardından yeniden Abbâsîler'in hâkimiyetine giren Şehrizor 643 (1245) yılında Moğol istilâsına uğradı ve 1258'de İlhanlılar'ın idaresine geçti. Bu dönemde Moğollar'dan kaçan çok sayıda Türkmen ailesi Kuzey Irak'a ve özellikle Kerkük ve Şehrizor bölgesine gelerek yerleşti. Şehrizor daha sonraki dönemde Celâyirliler, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevîler'in yönetiminde kaldı. 1226 yılında meydana gelen şiddetli deprem ve 1245'teki Moğol yağması sebebiyle Şehrizor büyük tahribata uğradı ve eski önemini kaybetti. Bölgede 1431 ve 1470 yıllarındaki veba salgınları da büyük nüfus kaybına yol açtı ve şehir zamanla bir yerleşim merkezi olmaktan çıktı. Bu durum, Osmanlı döneminde 967 (1560) tarihli tahrir defterlerinde şehrin adının geçmemesinden de anlaşılmaktadır.

Osmanlılar bölgeye ulaştığında Safevî egemenliğini tanıyan ve Zalm Kalesi'nde oturan Ardilân (Erdelân) Emîri Bige Bey tarafından yönetilmekte olan Şehrizor yöresi Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi sırasında Osmanlı idaresi altına girdi (941/1535). Ancak Osmanlı hâkimiyetini kabul eden Bige Bey'in 1550'de ölümünün ardından Zalm Kalesi'ni ele geçirip beyliğe hâkim olan kardeşi Sührâb, Safevîler'e meyledip Osmanlılar'a itaatten ayrıldı. Kanûnî'nin Nahcıvan seferi esnasında Bağdat Beylerbeyi Osman Paşa, Şehrizor yöresini ele geçirmekle

görevlendirildi. Bölgenin merkezi konumundaki Zalm (Osmanlı kaynaklarında Kal‘a-i Zâlim, Zâlim Ali Kalesi) kuşatıldı ve Osman Paşa'nın vefatı üzerine Bağdat beylerbeyi olan Baltacı Mehmed Paşa tarafından zaptedildi (23 Ramazan 961 / 22 Ağustos 1554). Bölge sancak haline getirilerek Murad Bey'e verildi (Celâlzâde, vr. 473a-b). Osmanlı-İran mücadelesi sürecinde burası birkaç defa İran'ın eline geçtiyse de I. Dünya Savaşı sonrasına kadar genellikle Osmanlı idaresinde kaldı.

Aynı adı taşıyan bir şehrin bulunmadığı Osmanlılar döneminde Şehrizor bölgesi çeşitli tarihlerde sınırları değişen bir eyalet haline getirildi. Eyalet XVII. yüzyılın ortalarına kadar Zalm Kalesi ve Kanûnî Sultan Süleyman tarafından inşa ettirilen Gülanber Kalesi'nden yönetildi. Osmanlı tarihçisi Lokmân b. Hüseyin, Harîr kadısı sıfatıyla 970 Zilkadesinde (Temmuz 1563) Şehrizor beylerbeyiliği merkezi olmak üzere inşa edilen Gülanber Kalesi'nin temel atma töreninde hazır bulundu ve Beylerbeyi Muzaffer Paşa'nın isteğiyle ilk harcı temele kendisi koydu. Safevî Şahı I. Abbas'ın istilâsında onun emriyle yıktırılan Gülanber Kalesi, Hüsrev Paşa zamanında yeniden inşa edildi (1630). XVII. yüzyılın ilk yarısına ait idarî teşkilâtla ilgili Ayn Ali Efendi'nin risâlesine göre Şehrizor yirmi sancaklı bir eyalet olup bunların altısında sancak beyi bulunuyor, diğerleri yurtluk-ocaklık şeklinde idare ediliyordu.

967 (1560) tarihli Tahrir Defteri'ne göre Şehrizor eyaleti on sancak, yedi nahiye ve 204 köyden oluşmaktaydı, idare merkezi Zalm idi. Eyalette toplam hâne sayısı 5010 olarak tesbit edilmişti. Bunların 4952'si müslüman, elli sekizi yahudi hânesiydi. Bu verilere göre eyaletin toplam nüfusu 25.000 dolayındadır, yıllık vergi gelirleri ise 2.376.766 akçedir. Bunun % 95'lik bölümü padişah ve sancak beylerine has şeklinde ayrılmıştır (TK, TD, nr. 351, vr. 14b-124a). 1570'li yıllara ait kayıtlara göre eyalette yirmi dört livâ mevcuttu. Bu sayı 1578-1590 Osmanlı-İran savaşları sırasında emniyet gerekçesiyle iki katına çıkarıldı, XVII. yüzyılın ortalarına doğru Şehrizor eyaletine on bir sancak bağlıydı. Kerkük şehri, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren öne çıkarak eyaletin idarî merkezi olduktan sonra 1893 yılına kadar resmî yazışmalarda Şehrizor sancağı adıyla anılmıştır. Zor mutasarrıflığı ile olan isim benzerliğinden dolayı adı 1893'te tekrar Kerkük sancağı olarak değiştirilen Şehrizor eyaletinin sancak sayısı yedi ile otuz iki arasında değişmektedir. Bunların bir kısmı yurtluk-ocaklık, bir kısmı

hükümet (gāziyân, mehrevân) şeklinde yönetilmekteydi. Ayrıca eyalette 160 aşiret beyliği mevcuttu.

1850'li yıllarda Şehrizor sancağı kuzeyden Musul ve Hakkâri eyaletleri, batıdan Dicle nehri, güneyden Bağdat eyaleti, doğudan İran ile çevriliydi. Bu dönemde merkez sancak Kerkük ve Erbil kazaları, eyalet ise Köysancak, Süleymâniye, Revândiz ve Harir sancaklarından oluşuyordu (Mehmed Hurşid, s. 168). Şehrizor eyaleti 1851'de sancağa çevrilerek Bağdat eyaletine, 1878'de Musul vilâyetine bağlandı. Osmanlı Devleti'nin elinden çıkıncaya kadar bu statüsü devam etti. Şehrizor (Kerkük) sancağı 1878-1918 yıllarında Kerkük (merkez kaza), Revândiz, Erbil, Salâhiye, Köysancak ve Râniye kazalarından oluşuyordu. Bu kazalarda 1878'de 39.270 hâne mevcut olup

bunların toplam nüfusu yaklaşık 127.060'tır. Şehrizor yöresi günümüzde Irak'ın Süleymaniye muhafazasının sınırları içinde kalmıştır. Yeri kesin olarak bilinemeyen Şehrizor'un Yasintepe, Kızkale veya Gülanber Kalesi civarındaki kalıntılar olduğu görüşleri ileri sürülmüştür (İA, XI, 397).

Şehrizor, aslen Şehrizorlu Benî Şehrezûrî ve Benî Asrûn ailelerine mensup fakih ve kadılarıyla meşhur olmuştur. Ortaçağ'da Şehrezûrî (Şehrüzûrî) nisbesiyle tanınmış çok sayıda fakih, muhaddis, kıraat âlimi ve müfessir vardır. Bunlardan bazıları şöylece sıralanabilir: Kadı Hadır b. Dâvûd, Kādılhâfikayn (Doğu'nun ve Batı'nın kadısı) lakabıyla tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Kāsım, babası Ebû Ahmed Kāsım b. Muzaffer, kardeşi Ebû Mansûr Muzaffer b. Kāsım, meşhur ferâiz âlimi Ebü'l-Muzaffer Muhammed b. Ali b. Hüseyin, el-Mişbâḥu'z-zâhir adlı eseriyle tanınan kıraat âlimi Mübârek b. Hasan, muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. Ubeyd b. Abdullah (Sem'ânî, III, 473-475), tarihçi ve hakîm Muhammed b. Mahmûd.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 479-480; İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1416/1996, s. 177, 407; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 473-

475; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 375-376; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 294; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 397-398; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 217, 257; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 473a-b; Şeref Han, Şerefnâme (trc. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1975, s. 108-116; Kâtib Çelebi, Cihânnümâ, s. 445-446; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 304-305; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 8; Mehmed Hurşid, Seyahatnâme-i Hudûd (haz. Alaattin Eser), İstanbul 1997, s. 168-181; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1310), s. 502-503; a.e. (1320), s. 529-531; a.e. (1323), s. 659-661; a.e. (1328), s. 804-806; Musul Vilâyeti Salnâmesi (1310), s. 184-191, 205; a.e. (1312), s. 298-322; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 146-157, 167-169, 197; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, s. 336, 338, 574, 584-585; G. le Strange, Büldânü'l-ḫilâfeti'ş-şarḳıyye (trc. B. Fransis - K. Avvâd), Beyrut 1405/1985, s. 225-226; Sâdık Cevde, el-Ḳuḍâtü'ş-Şehrezûriyyûn, Amman 1406/1986, tür.yer.; İsmet Parmaksızoğlu, "Kuzey Irak'ta Osmanlı Hakimiyetinin Kuruluşu ve Memun Bey'in Hatıraları", TTK Belleten, XXXVII/146 (1973), s. 194-195; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdarî Taksimatı" (trc. Mustafa Öztürk), a.e., LIV/211 (1990), s. 1241-1250; Mehdi İlhan, "XVI. Yüzyılda Şehrizol Vilayeti", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 4, Ankara 1993, s. 161-164; V. Minorsky, "Kürtler", İA, VI, 1098-1099; a.mlf., "Şehrizur", a.e., XI, 396-399; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "S̲h̲ahrazūr", EI² (Fr.), IX, 223-225.

Ahmet Gündüz

ŞEHSUVAROĞLU, Bedii Nuri

(1914-1977)

Tıp tarihçisi ve deontolog.

İstanbul'da Beyazıt semtinde doğdu. Babası Üsküdar Bidâyet Mahkemesi reisi Neşet Bey'in oğlu, Tıbbiyye-i Şâhâne'nin 1901 mezunlarından Yûsuf Selâmi Bey, annesi eski Tugay kumandanlarından Miralay Ârif Bey'in kızı Şefika Nûrünnisa Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini Kabataş'ta, liseyi Kadıköy Lisesi'nde tamamladı. Çocukluktan beri kararlı olduğu baba mesleğini seçti ve 1933'te girdiği İstanbul Tıp Fakültesi'ni 1939'da bitirdi. Daha tıp öğrencisi iken çeşitli ortaokul ve liselerde Türkçe, biyoloji ve fizik dersleri okuttu. Yatılı öğrenci olması dolayısıyla zorunlu hizmetle yükümlü tutulup Adana'ya sıtma mücadele stajına gönderildi. Askerliğini 1939-1941 yıllarında Kayseri'de yaptı. Ardından Eskişehir sıtma mücadele şube hekimliğine tayin edildi. İki yıl sonra çıkan bir salgın yüzünden Tifüs Mücadele Heyeti ile birlikte İstanbul'a geldi. Burada merkez hükümet tabibi, emrâz-ı sâriye tabibi ve sağlık müdür muavini olarak çalıştı. 1944-1945'te ikinci defa askere alındı ve Kartal'da II. Tank Alayı tabibi sıfatıyla hizmet yaptı. Ardından sağlık müdürlüğündeki görevine döndü. 1947'de çıkan kolera salgını sıralarında kurulan mücadele ekiplerinden ilkinin şefi olarak Mısır ve Hicaz'a gitti.

1948'de Beyrut, Kıbrıs ve Mısır'a seyahat etti; aynı yıl Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı müfettişliğine getirildi. 1949'da Rockefeller Foundation'ın davetiyle Amerika'ya gitti. Dönüşünde İstanbul Tıp Fakültesi'nin isteği üzerine üniversiteye asistan alındı. 1953'te tıp tarihi uzmanı unvanını aldı. 1955'te tıp tarihi ve deontoloji doçenti oldu. Çeşitli yerlerde tıp tarihi ve deontoloji konusunda konferanslar verdi. İstanbul ve bazı Anadolu kütüphanelerinde çalışmalar yaparak yeni tıp yazmaları tesbit etti. Bu arada çeşitli kongre ve sempozyumlara katılıp tebliğler sundu. 1962'de profesörlüğe yükseldi. 13 Mayıs 1977'de ölen Bedii N. Şehsuvaroğlu'nun ikisi kız üç çocuğu olmuştur. Türk Tıp Tarihi Kurumu, Türk Sosyoloji Cemiyeti, Türk Fizikî ve Tabiî İlimler Cemiyeti, Société

Internationale d’Histoire de la Médecine, Académie Internationale d’Histoire des Sciences gibi bilimsel kuruluşların aslî ve Académie de la Méditerranée’nin muhabir üyesiydi. Küçük yaştan beri topladığı zengin koleksiyonu bugün İstanbul Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Ana Bilim Dalı arşivlerinin bir parçasını oluşturmaktadır.

Tıp tarihi, deontoloji ve diğer alanlarda çok sayıda yayını bulunan Şehsuvaroğlu’nun çalışmalarında genellikle geçmişteki tıbbî olaylarla bugünkü tıbbî olayları bir hekim sıfatıyla kıyasladığı görülür. Türk tıp tarihiyle ilgili yazma eserleri yıllarca büyük bir titizlikle incelemiş, bilhassa Osmanlılar’da verem, kolera, akıl hastalıkları, çiçek aşısı, hekim biyografileri, sağlık kuruluşları, karantina, tıpta iz bırakmış kişiler, İslâm tıbbı, bilimler tarihi gibi konularda çalışmalar yapmıştır. Medeniyet tarihinin bir parçası olarak gördüğü tıp tarihinin tıp talebelerine öğretilmesinin gereği üzerinde durmuş, böylece geçmişteki tıp bilgileriyle günümüzdeki bilgileri karşılaştırarak bir sonuca varma, halk arasındaki tıbbî folklorla ilgili bilgileri inceleme ve milletlerin kendine özgü tıbbını ortaya çıkarma amacını gütmüştür. Batı dünyasında yazılan birçok tıp tarihi kitabında İslâm öncesi ve sonrası Türkler’le ilgili mâlûmata rastlanmadığı kanaatindedir. Bu bakımdan gerek Osmanlı tıbbının gerekse daha önceki Türk topluluklarıyla ilgili tıbbî gelişmelerin Türkler tarafından araştırılması ve Batı dünyasına tanıtılmasının gerektiğini düşünmüştür. Kendisi Anadolu’daki dârüşşifâlar ve Türk hekimleri üzerinde çalışmalar yapmıştır. Türkiye’de ve dünyadaki çeşitli kütüphanelerde Türkçe tıp yazmalarını inceleyerek tıpkı basımlarını hazırlamış ve tıp tarihi, tıbbî deontoloji, tıp etiği konusunda yararlı sonuçlar elde edilmesini sağlamıştır.

Şehsuvaroğlu asıl mesaisini tıbbî deontoloji ve tıp etiği konularına ayırmakla birlikte hekim sorumluluğu, hekimin görevleri, şarlatanlık, konsültasyon, hekim raporları, ötenazi, ilâç alışkanlığı, organ nakli, hibernasyon (dondurarak yaşatma), tıbbî denemeler gibi deontolojik konuları tıp hukuku ve tıp etiği açısından aydınlatmaya çalışmıştır. Ona göre deontoloji “görev bilimi, meslekî davranış ve meslek ahlâkı” demektir. Tıbbın kendine özgü bir deontolojisi vardır. Nitekim Tıbbî Deontoloji adlı ders kitabında konunun tarihçesine geniş yer ayırmakta, böylece tıbbî deontoloji ve tıp etiği tarihinin bugünkü deontoloji ve etik açısından

önemini vurgulamaktadır. Şehsuvaroğlu, insanlarda organ nakli konusunda günümüze kadar gelen aşamaları 1970'li yıllarda ele alarak modern tıp etiğine dair görüşlerini de belirtir. Ayrıca aile planlaması, tüpbebek ve yapay döllenme konularına değinmiş, bunların tıp etiği sorunlarını incelemiştir. Geleceğin önemli bir konusu olan hibernasyonu 1970'li yıllarda ele almıştır.

Eserleri. Birçok kitap ve makale yazan Şehsuvaroğlu'nun başlıca eserleri şunlardır: Farabi: 870-950 (İstanbul 1950); Doktor Akil Muhtar Özden Bibliyografyası (İstanbul 1951); İstanbul'da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız (İstanbul 1953); Şair ve Hekim Ahmedî: Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1954); Anadolu'da Dokuz Asırlık Türk Tıp Tarihi (İstanbul 1957); Ebû Reyhan Bîrûnî ve Kitâbü's-saydele (İstanbul 1959); Hazâinü's-saâdet: 1460/h. 864 (Eşref b. Muhammed, haz. B. N. Ş., Ankara 1961); Cüzam ve Türkçe Tıp Yazmaları (İstanbul 1961); Göztepe (İstanbul 1969); Eczacılık Tarihi Dersleri (İstanbul 1970); Hekim Bir Siyasimizin Portresi, Büyükelçi Doktor A. Hulusi Fuad Tugay (İstanbul 1972); Dinlerde ve Tarikatlarda Sembolizm, Remizler (İstanbul 1973); Eczacı Yarbay Nayzen Halil Can (1905-1973) (İstanbul 1974); Tıbbi Deontoloji Dersleri (İstanbul 1975).

BİBLİYOGRAFYA

Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 5-30; Nazmi Çağan, Dr. Bedii N. Şehsüvaroğlu Biyografi ve Bibliyografyası (1947-1960), İstanbul 1963, s. 7-12; Ayşegül Demirhan Erdemir, "Büyük Tıp Tarihçisi ve Deontolog Prof. Dr. Bediî N. Şehsuvaroğlu'nun Türk Kültür Tarihindeki Yeri ve Önemi", Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri (haz. Azize Aktaş Yasa - İmren Baba), Ankara 2000, III, 181-185; a.mlf., "Ünlü Tıp Tarihçisi ve Tıp Etikçisi Prof. Dr. Bedi N. Şehsuvaroğlu'nun Deontoloji ve Tıp Etiği Üzerine Görüşleri", Medimagazin, sy. 130, Ankara 2003, s. 11; Gönül Cantay, "Prof. Dr. Bedii Nuri Şehsuvaroğlu'nun Türk Tıp Tarihi ve Deontoloji Bilimine Katkıları", III. Türk Tıp Tarihi Kongresi: İstanbul 20-23 Eylül 1993: Kongreye

Sunulan Bildiriler, Ankara 1999, s. 159-165; Rengin Dramur, “Bediî N. Şehsüvaroğlu”, Bilim Tarihi, sy. 6, İstanbul 1992, s. 30.

Ayşegül Demirhan Erdemir

ŞEHVET

(الشهوة)

Bir şeye karşı duyulan şiddetli arzu, tutku, nefsin arzu gücü, cinsel ihtiyacın uyardığı istek.

Sözlükte “bir şeyi isteme, sevme, arzulama, şiddetli arzu, tutku” anlamında masdar-isim olan şehvet için (çoğulu şehevât) terim olarak “nefsin kendisi için uygun olanı talep etmek üzere harekete geçmesi”, “kişinin hissî zevklere duyduğu güçlü arzu”, “hazza ulaşmak için gerekli veya faydalı olduğuna inanılan şeylere doğru insanı tahrik eden güç” gibi tanımlar yapılmıştır. Aynı kökten iştihâ alelâde arzuyu, şehvân ve şehvânî bir şeyi şiddetle arzulayan kimseyi, şehî ve müştehâ ise arzulanan şeyi ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şehv” md.; et-Taʿrîfât, “şehvet” md.; Lisânü’l-ʿArab, “şhv” md.; Gazzâlî, s. 25-26). Kaynaklarda şehvet yerine hevâ da kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de şehvet kelimesi iki yerde “cinsel istek” mânasında kullanılmıştır (el-A‘râf 7/81; en-Neml 27/55). Üç âyette geçen şehevât ile genel olarak nefsânî isteklerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bunların ilkinde insanlara dünya nimetlerinin çekici kılındığı belirtilmekte (Âl-i İmrân 3/14), diğer ikisinde şehvetlerine uyanlar eleştirilmektedir (en-Nisâ 4/27; Meryem 19/59). Ayrıca sekiz âyette “istemek ve arzulamak” anlamında olmak üzere iştihâ masdarından fiiller yer alır. Biri hariç (en-Nahl 16/57) bu fiiller cennet nimetlerine duyulan güçlü arzuyu ifade etmek için kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şhv” md.). Hadislerde de aynı kullanımlar söz konusudur (Wensinck, el-Muʿcem, “şhv” md.). Bu hadislerden birinde Resûlullah, ümmeti hakkında en çok kaygı duyduğu iki şeyin şirk ve gizli şehvet olduğunu belirtmiştir (Müsned, IV, 124). Gizli şehvet tabiri bazı kaynaklarda kadını da içine alan dünya zevkleri (a.g.e., IV, 126), bazılarında kişinin daima içinde yaşattığı kötü arzular (meselâ bk. İbnü’l-Esîr, II, 516) şeklinde açıklanmıştır. “Cennet şehvetlerle, cehennem hoşlanılmayan şeylerle çevrilmiştir” meâlindeki hadiste geçen şehvetler (Müsned, II, 260; Buhârî, “Riḳāḳ”, 27; Müslim, “Cennet”, 1) genellikle

dinen sakıncalı olan dünyevî hazlar diye yorumlanır. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'ye göre bu hadisteki temsilde cennetin ancak kötülüklere karşı direnerek kazanılacağı, cehennemden kurtulmanın ise nefsi kötü arzulardan korumakla mümkün olduğu anlatılmak istenmiştir (el-Câmiʿ, IV, 28). Arap dilinde şehvet kelimesinin tekil kullanımlarında genellikle cinsel istek anlamı kastedildiği gibi fıkıh literatüründe de şehvet daha çok "cinsel arzu" anlamında kullanılmıştır.

İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, yaratılıştan gelen bir duygu olduğuna göre şâriin bi-zâtihi şehveti yasaklamasının düşünülemeyeceğini, gerçekte dinen yasaklananın helâl sayılmayan fiillere götürecek şekilde şehveti tahrik eden davranışlar olduğunu belirtir. Ayrıca dinî hükümlerin amaçlarını, bunların kulların istek ve şehvetleriyle ilgisi yönünden aslî ve tâbi şeklinde ikiye ayırıp insanın istek ve şehvetlerinin göz önünde bulundurulmadığı amaçların birinci, diğerlerinin ikinci gruba girdiğini söyler. Buna göre tâbi gayelere yönelik hükümler, insanın yaratılışında bulunan şehvet ve istekler aracılığıyla bazı amaçlara ulaşmayı sağlar; zira yüce yaratıcının hikmeti, dinî ve dünyevî işlerin insanı kendisinin ve başkasının ihtiyaçlarını karşılamaya iten istek ve meyiller vasıtasıyla gerçekleşip düzene konmasını gerekli kılmıştır. Meselâ yeme içme arzusu ile cinsel şehvet, insanı bu ihtiyaçlarını karşılamak için gereken sebeplere sarılma yönünde harekete geçirir. Aynı şekilde sıcaktan, soğuktan ve beklenmedik durumlardan korunma isteği insanı barınma ve giyinme ihtiyacını gidermek için çalışmaya sevkeder (el-Muvâfaḳāt, II, 110, 178-179).

Fıkıh düşüncesindeki temel kabule göre haram kılınan hususlar dışında kişinin şehvetine ve nefsânî duygularına uyması helâl dairesi içine girer; hatta kişi normal durumlarda mubah olan nefsânî isteklerini karşılarken haramdan uzak durması sebebiyle bundan sevap da alabilir. Nitekim Hz. Peygamber, bir müslümanın cinsel ihtiyacını normal yoldan karşılamasıyla sevap kazanabileceğini ifade edip sahâbîler bunu şaşkınlıkla karşılayınca, "Bir düşünün, o müslüman bunu haram yolla yapsaydı günahkâr olmaz mıydı? Öyleyse helâl yoldan yapmasından dolayı sevap alır" demiştir (Müslim, "Zekât", 53). Mubah olan şehvetleri nefse tattırma konusunda üç yaklaşım biçimi vardır. 1. Sınırı aşmaktan korunmak için nefsi tamamen engellemek. 2. Dinç ve neşeli kalabilmek için nefsin her istediğine geçit vermek. 3. Bu ikisi arasında orta bir yol izlemek. İslâm âlimlerince sonuncu

davranışın tercih edilmesi önerilmiştir. Çünkü nefsin her istediğini yapmak insanın kendini kontrol edemeyip arzularının esiri olmasına, nefsin istediklerinin hiçbirini yapmamak ise normal

hayatın etkinliklerinden uzak kalmaya yol açar (Şirbînî, IV, 310).

“Aranızdaki bekârları … evlendirin. Eğer bunlar fakir iseler Allah lutfu ile onları ihtiyaçtan kurtarır. Allah lutfu geniş olan ve her şeyi bilendir. Evlenme imkânı bulamayanlar ise Allah lutfu ile onların ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetlerini korusunlar” meâlindeki âyetle (en-Nûr 24/32-33) Resûl-i Ekrem’in, “Gençler! Evlenmeye gücü yeteniniz evlensin; bu, gözü haramdan sakınma ve iffeti koruma açısından daha uygundur. Gücü yetmeyen ise oruç tutsun, bu da onun nefsini dizginler” hadisinde (Buhârî, “Nikâḥ”, 2-3) cinsel isteklerin evlenme yoluyla karşılanması, imkân bulamayanların ise oruç vb. yöntemlerle istek ve arzularını kontrol altına alıp iffetlerini koruması tavsiye edilmektedir. Bu deliller ışığında fakihlerin büyük kısmı evlenmenin normal hallerde sünnet, cinsel isteğin zinaya yol açacağı bilinen durumlarda vâcip olduğuna hükmetmiştir. Fakihler, Hz. Peygamber’in hadım olmak isteyen bazı sahâbîlere izin vermediğini (Buhârî, “Nikâḥ”, 8) delil göstererek şehveti tamamen ortadan kaldıran hadım vb. yöntemlere başvurmayı haram diye nitelemiştir. Şehveti geçici olarak azaltan ilâç kullanma vb. yöntemleri âlimlerin çoğunluğu hadiste tavsiye edilen oruca ya da azile kıyas edip câiz görmüş, bazı âlimler ise bir yönüyle hadıma benzediği gerekçesiyle bunu mekruh saymıştır (Şemseddin er-Remlî, VI, 182-183; VIII, 443; Buhûtî, I, 218).

Birçok fıkhî meselede şehvetin hükme etkisi üzerinde durulmuştur. a) Erkek ve kadının birbirine dokunması sebebiyle abdestin bozulmasında şehvet şartının aranıp aranmayacağı tartışılmıştır. Şâfiîler’e göre aralarında mahremiyet bağı bulunmayan erkek ve kadının birbirine şehvetle veya şehvetsiz dokunması halinde abdest bozulur. Onların delili, “Kadınlara dokunup da su bulamazsanız temiz toprak ile teyemmüm edin” âyetleridir (en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6). Bu âyetlerdeki dokunma Şâfiî mezhebine göre mutlak dokunma şeklinde anlaşılırken Mâlikî ve Hanbelîler’e göre şehvetle dokunma ve cinsel birleşmeyi kapsayacak biçimde, Hanefîler’e göre ise sadece cinsel birleşme şeklinde anlaşılmıştır. Mezheplerin bu konudaki ihtilâfı, sahâbe ve tâbiînin söz konusu âyeti farklı yorumlamasına

ve konuyla ilgili bazı hadislere dayanır. Bununla birlikte mezi gelmesi kuvvetle muhtemel olduğundan Hanefîler'e göre cinsel organların birbirine değmesi halinde abdest bozulur. b) Oruçlu kimsenin eşine şehvetle dokunma vb. hareketlerden uzak durması gerekir; ancak bu tür hareketler meni gelmesi gibi şartlara bağlı olarak orucu bozar (bk. ORUÇ). c) Hac ve umre ibadetini yerine getirmekte olan kişinin ihramlı iken şehvetle dokunması, öpmesi, bakması, şehevî duyguları uyandıracak konuşma vb. hareketlerde bulunması yasak olup bunların yapılması halinde ceza gerekir, fakat hac ve umre bozulmaz (bk. İHRAM). d) Karı-koca dışındaki insanların birbirine şehvetle bakması ve dokunması câiz değildir. Şehvet kastı veya fitne korkusu bulunmadığı zaman erkeğin, mahremi olmayan kadının el ve yüzüne bakması âlimlerin çoğunluğu tarafından câiz görülmüştür. e) Hanefîler'e göre bir erkek şehvetle, evli olmadığı bir kadına dokunur veya onu öper yahut tenasül uzvuna bakarsa o kadının usul ve fürûu ile evlenmesi ebediyen haram olur. Diğer mezhepler bu görüşte değildir (bk. SIHRİYET). f) Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ric'î talâkla boşanan eşler arasında iddet süresi içinde şehvetle dokunma vb. hareketler vâki olursa bu evliliğe dönüş anlamına gelir; Şâfiîler'e göre ise evliliğe dönüş bu tür hareketlerle değil ancak sözle ifade edildiği zaman geçerli olur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 260; IV, 124, 126; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 516; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 1044; Müsned, II, 260; IV, 124, 126; Gazzâlî, Mîzânü'l-ʿamel, Beyrut 1407/1986, s. 25-26; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 6; Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 173-179; Kurtubî, el-Câmiʿ, IV, 28; XI, 125; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 110, 178-179; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), IX, 110; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 310; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VI, 182-183; VIII, 443; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 218; "Şehvet", Mv.F, XXVI, 264-271.

Faruk Beşer

İSLÂM DÜŞÜNCESİ ve AHLÂK.

Grek felsefesinden intikal eden, insanın temel güçleriyle bunlardan doğan fazilet ve reziletlere dair görüşler müslüman filozofların yanında diğer ahlâk âlimlerince de ana hatlarıyla benimsenmiştir. Buna göre şehvet insanın hayvanla ortak yanını teşkil eder. Şehvet duygusu aklın kontrolüne verilir, arzulanan şeyler arasında doğru bir ayırım yapılırsa bundan iffet fazileti doğar. İffet şehvet düşkünlüğüyle şehvet zayıflığı şeklindeki iki aşırılığın ortasıdır. İhvân-ı Safâ risâlelerinde insanın bütün bilgi ve ahlâk yeteneklerinin nebâtî-şehvânî, gazabî ve nâtık nefis denilen psikolojik güçlerden doğduğu belirtilmekte, bu yeteneklerin her biri için şehvet kelimesi kullanılmaktadır. Eserde yaratılış amacı bakımından bu güç ve yeteneklerin insanı küçük âlem yapan ilâhî lutuflar olduğu ifade edilir (er-Resâʾil, III, 312-315). İhvân-ı Safâ'ya göre bütün iyi huyların ve güzel davranışların kaynağı nâtık nefis, kötü huyların ve çirkin işlerin kaynağı da şehevî ve gazabî nefistir; bu bakımdan nâtık nefis meleğe, diğerleri şeytana benzetilir (a.g.e., III, 364-368). İbn Sînâ psikolojisinde, insan nefsinin diğer canlılarla ortak olan başlıca yeteneklerinden arzu gücüne bağlı iki duygudan birinin gazap, diğerinin şehvet olduğu belirtilir. Şehvet duygusu lezzeti, gazap da galebeyi ister (en-Necât, s. 342-343, 627).

Ebü'l-Hasan el-Mâverdî esas itibariyle şehvetin kötülükleri iyilik, çirkinlikleri güzellik gibi göstererek akılları çeldiğini, dolayısıyla yapılan her kötülükte şehvetin tesiri bulunduğunu söyler (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 310). Şehvetin, biri ihtiyaçtan fazla şeylere sahip olma arzusu, diğeri haz veren şeyleri elde etme isteği şeklinde iki türü vardır. Bunların ilki akıl ve din tarafından menedilir. Çünkü bu şehvette eziyet doğuracak derecede ifrat, zarara yol açacak derecede arzu sapması vardır. İkincisi de insanı azgınlığa götürecek bir aşırılık, aşağılık duruma düşürecek bir sapmadır. Mâverdî, şehevî arzuları karşılamanın meşruiyet ölçüsü konusunda farklı düşüncelerden söz eder. Bazıları haz veren şeylerden tamamen uzak durmak gerektiğini savunurken bazıları haram olmayan şeylerden yararlanmayı uygun görmüştür. Mâverdî'nin de katıldığı bir kesime göre ise mubah olan nefsânî arzular konusunda bile orta bir yol izlemek daha doğrudur. Zira nefse her istediğini vermek insanı aptallaştırır; onu bazı nimetlerden

mahrum bırakmak kişi üzerindeki baskısını önlediği gibi bazılarından yararlandırmak da onu aptallıktan korur (a.g.e., s. 335-336). Râgıb el-İsfahânî insanın biri hayvanlara, diğeri meleklere benzeyen iki yönünün bulunduğunu belirterek yeme içme ve cinsel ilişkiyle ilgili bedensel arzuları (şehevât) yönünden hayvanlara; hikmet, adalet, cömertlik gibi ahlâkî güçleri bakımından meleklere benzediğini, Allah'ın insanlara iki yol gösterdiğini bildiren âyetin (el-Beled 90/10) buna işaret ettiğini belirtmektedir (ez̠-Z̠erîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 89). İsfahânî'ye göre bütün kötü huylar insandaki fikir, şehvet ve hamiyet denilen üç yeteneğin bozulmasından doğar. Şehvetin aşırıya kaçması veya zayıf kalması çeşitli reziletler doğurur (a.g.e., s. 100). İsfahânî ayrıca biri doğru, diğeri yalancı

olmak üzere iki tür şehvetten bahseder. İlki beden sağlığının korunması için gerekli olan nimetlere, ikincisi yokluğunun böyle bir tehlike doğurmayacağı şeylere yönelik arzudur (el-Müfredât, "şhv" md.). Şehvetin iyi ve kötü türleri vardır. Beden sağlığına yararlı olduğu düşünülen şeyleri elde etmeye yarayan iyi şehvet Allah tarafından verilmiştir; nefsin sırf bedenî lezzetler elde etmek için boyun eğdiği kötü şehvet ise insanın kendi eyleminin eseridir. Akılla şehvet arasında işleyen düşünce faaliyeti üstündeki akla yönelirse yüksek bir düşünce olur ve iyilikler üretir; altındaki şehvete yönelirse değersiz bir düşünce olur ve kötülükler üretir. Düşünceyi ıslah edip hak-bâtıl, doğru-yanlış, iyi-kötü ayırımı yapacak olgunluğa ulaştırmanın yolu eğitimdir (ez̠-Z̠erîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, s. 108-109, 111). İnsandaki temel güçler arasında ilk ortaya çıkan ve etkisi en ağır olan şehvettir, dolayısıyla eğitilmesi en zor olan da bu duygudur. Şehveti öldürenler veya bu mümkün olmazsa onu kontrol altında tutanlar gerçek hürriyetlerini kazanmış olur. Şehvet duygusu eğitildiğinde mutluluğa götüren yararlı bir imkân halini alabilir. Ayrıca şehvetin cennetteki maddî lezzetleri arzulatma gibi bir etkisi vardır (a.g.e., s. 117-119).

Râgıb el-İsfahânî'nin görüşlerini yer yer aynı ifadelerle tekrarlayan Gazzâlî (meselâ bk. İḥyâʾ, III, 7, 9, 56-57; Mîzânü'l-ʿamel, s. 30-31, 47, 54), İḥyâʾ adlı eserinin yirmi ikinci bölümünü nefsin terbiye edilmesi ve ahlâkın güzelleştirilmesine, yirmi üçüncü bölümünü mide şehvetiyle cinsel şehvetin dizginlenmesine ayırmış (III, 48-107), İbn Sînâ psikolojiyle tasavvuf geleneğinden yararlanarak İslâm ahlâkının diğer birçok meselesi gibi şehvet konusunu da gerek sistem gerekse muhteva bakımından büyük bir vukufla

incelemiştir. Gazzâlî'ye göre insanın temel amacı mutluluğu kazanmaktır. İster dünyada ister âhirette olsun mutluluğu elde etmek için belli bir yetkinliğe ulaşmak gerekir. İnsana özgü olan ve insanı diğer canlılardan ayıran yetenek akıldır. Şu halde insanî yetkinliğe akla göre davranmakla ulaşılır. Bu ise ancak diğer canlılarla ortak yanı oluşturan, dolayısıyla insanî yetkinliğe engel teşkil eden iki temel duyguyu, şehvet ve gazabı aklın emrine verip dizginlemekle mümkündür. Bu çerçevede şehvet duygusu aklın kontrolüne girdiğinde iffet erdemi kazanılır. İffet şehvetin itidal noktasında tutulmasıdır. İtidalin ölçüsü akıl ve dindir. Gazzâlî de aşırı şehvet düşkünlüğü gibi şehvet duygusunu öldürmenin de yaratılıştaki hikmete aykırı olduğunu belirtir. Çünkü insanın hem bedenî varlığını hem türünü koruması bu duyguya bağlıdır (İḥyâʾ, III, 53-54, 57; Mîzânü'l-ʿamel, s. 67-69). İnsan için ahlâkî tehlikelerin en büyüğü mide şehvetidir; zira mide bütün şehevî arzuların, ahlâkî hastalık ve âfetlerin kaynağıdır, hatta cinsel şehveti de mide şehveti besler (İḥyâʾ, III, 80). Bu sebeple Gazzâlî eserinde açlığın fazilet ve faydalarına, mide şehvetini yenmenin yollarına geniş yer vermiş; bu arada, aç kalmanın hükmünü incelediği bölümde diğer birçok ahlâkî erdem gibi yeme içme konusunda da en doğru yolun ifrat ve tefritin ortasını gözetmek olduğunu ifade etmiş; ayrıca halk arasında yemek yemeyip zâhidlik taslarken gizlice yemeyi büyük âfet ve gizli şirk olarak değerlendirmiştir (a.g.e., III, 80-99). Cinsel şehvete gelince Gazzâlî'ye göre bu duygu başlıca iki yararı sebebiyle insan tabiatına verilmiştir. İlki, şehvete konu olan şeyleri tatmanın insanlarda cennetteki lezzetlere dair bir tecrübe ve iştiyak doğurması, ikincisi insan soyunun devamını sağlamasıdır. Ancak şehvet kontrol edilip itidal noktasında tutulmazsa insanı dinini ve dünyasını yıkacak tehlikelere sürükler. Bundan dolayı mide şehveti gibi cinsel şehveti de ifrat ve tefritten koruyarak aklın ve dinin belirlediği itidal derecesinde tutmak gerekir. Bu bağlamda Gazzâlî aşkı boş kalan kalbin hastalığı diye niteler. Ayrıca göz zinası, el zinası gibi zina çeşitlerinden söz eden hadisle diğer âyet ve hadisleri hatırlatarak (en-Nûr 24/30-31; Müsned, II, 276, 317, 369; Buhârî, "İstiʾẕân", 12; "Ḳader", 9; Müslim, "Ḳader", 20, 21) cinsel şehvet duygusunun etkisiyle ortaya çıkan davranışların haram olduğunu söyler (İḥyâʾ, III, 99-103, 106). Sonuç olarak gerçek hürriyet cinsel arzuları yenmekle elde edilir. Nice hükümdarlar var ki şehevî arzuları karşısında köle olmuştur. Şehveti kontrol altında tutmanın yolu riyâzet ve mücâhededir. Bu sebeple Gazzâlî, amel kavramının asıl anlamının "nefsin şehevî duygularını terbiye etmek, öfkeyi

dizginlemek ve bu iki sıfatı akla boyun eğecek şekilde kontrolde tutmak" olduğunu, faziletlere bu yolla ulaşılabileceğini belirtmektedir (Mîzânü'l-ʿamel, s. 19, 36-37).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 276, 317, 369, 427, 474; IV, 124, 126; V, 154, 161, 168-169, 178, 323; Buhârî, "Eṭʿime", 21; Müslim, "Eşribe", 188; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, III, 198; IV, 31-32; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 37, 38, 40, 47; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1377/1957, III, 312-315, 364-368; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 342-343, 627; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1978, s. 310-311, 335-336; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 89, 100, 108-109, 111, 117-119; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), III, 7, 9, 11, 48-107; a.mlf., Mîzânü'l-ʿamel, Beyrut 1407/1986, s. 19, 30-31, 36-37, 47, 54, 67-69; Kurtubî, el-Câmiʿ, IV, 100; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, I, 359, 511; IV, 382.

Mustafa Çağrıcı

ŞEHZADE

(شهزاده)

Hükümdar çocukları için kullanılan bir terim.

Farsça şâh ile (şeh) (hükümdar) zâde (oğul) kelimelerinden meydana gelen şehzâde hükümdar (padişah, halife, sultan vb.) oğlunu ya da bunların ailesinden gelen erkek çocukları ifade eder. Daha çok Osmanlılar'da yaygın olan şehzade tabirine başka adlarla da olsa bütün İslâm ve Türk devletlerinde rastlanmaktadır. Devlet yönetimine ait eserlerde ve özellikle siyâsetnâmelerde hükümdar çocukları ve onların yetiştirilmeleriyle ilgili bir bölüm mutlaka yer alır. Şehzadelerin doğumu, öğrenime başlaması, evlenmesi, bürokraside görev alması, veliaht olması belli mertebelere göreydi. Bilhassa sünnetleri ve düğünleri günlerce süren merasim ve eğlencelere, hil'at ve hediye takdimine vesile olurdu. Emevîler döneminden itibaren halife çocuklarına verilen ihsan ve atıyyelerin belli bir maaş düzenine kavuşması Abbâsî halifelerinden Mu'tazıd-Billâh dönemine (892-902) rastlar (Zehrânî, s. 174). Şehzadelerin iyi yetişmesi amacıyla doğumlarından itibaren gerekli tedbirler alınır, eğitilip yetiştirilmeleri için devrin önde gelen âlimleri görevlendirilir ve bunlara "müeddip" adı verilirdi. Muâviye b. Ebû Süfyân'dan itibaren Emevî halifeleri çocuklarını fasih Arapça öğrenmeleri için Suriye çöllerindeki Arap kabilelerine gönderiyorlardı. Abdülmelik b. Mervân oğlu Velîd'i çok sevdiğinden onu yanından ayırmamış, fakat konuşmalarında hata yapmaya başlayınca bâdiyeye göndermediğine pişman olmuş, Velîd en iyi Arapça hocalarından ders almasına rağmen bu eksikliğini giderememiştir (İbn Abdürabbih, II, 309; V, 171). Şehzadeler genellikle halifeler tarafından belirlenen eğitim ve öğretim programları çerçevesinde Kur'ân-ı Kerîm, hadis, tarih, ahlâk ve Arap dili ve edebiyatı dersleri de alıyorlardı (İbn Kuteybe, II, 182-183; İbn Haldûn, s. 539). Halife ve sultanlar müeddiplere maaşlarının yanında ayrıca

ihsanlarda bulunur ve disiplinden tâviz vermemelerini özellikle tembih ederlerdi. Fâtımîler, şehzadelere yönelik eğitimi daha da ileriye götürerek onlarla birlikte bürokraside görev alacak diğer kişiler için özel bir program

geliştirmişlerdi (Makrîzî, I, 443). Şehzadelerin özel eğitime tâbi tutulması Endülüs Emevîleri, Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, İlhanlılar, Beylikler, Memlükler ve Timurlular devrinde de sürdürülmüştür. Türk devletlerinde şehzadeler küçük yaşlardan itibaren silâh kullanımı, savaş taktikleri, ordu sevki gibi hususlarda eğitilirlerdi. Selçuklular'da ve daha sonra kurulan Türk devletlerinde şehzadelerin eğitim ve öğretiminde aynı zamanda onların nâibi sayılan atabegler önemli rol oynamıştır. İbn Bîbî'nin, Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan'ın oğullarının bilgili ve faziletli olmalarının yanında hat gibi güzel sanatlarla uğraşanlarının bulunduğuna dair kayıtlar (el-Evâmirü'l-Alâiyye, I, 41) şehzadelerin eğitimine her zaman önem verildiğini göstermektedir. Anadolu'da Farsça'nın etkisiyle XIII. yüzyıldan itibaren şehzadelerin eğitimiyle ilgilenen ve yetişmelerinden sorumlu olan kişilere "lala" adı veriliyordu. Atabeglik kurumunun bir benzeri olan bu kurum Memlük, Akkoyunlu ve Karakoyunlular'da da görülmektedir.

Hükümdar çocukları, tecrübe kazanmaları için idarî ve askerî görevlerle çeşitli vilâyetlere gönderilirlerdi. Emevîler ve Abbâsîler zamanında şehzadeler valilik, kumandanlık, hac emirliği gibi görevler üstlenmiş, veliaht seçimlerinde ve tahta çıkışlarında bu görevlerdeki başarıları önemli rol oynamıştır. Şehzadeliğinde Horasan valiliği yapan Me'mûn'un buradaki başarılı icraatları kardeşi Emîn'e karşı mücadelesi ve hilâfeti ele geçirmesinde etkili olmuştur (Taberî, VIII, 275, 320). Mu'tazıd-Billâh'ın oğlu Müktefî-Billâh idarî hayatına Rey valiliğiyle başlamış, beş yıl süren bu görevi esnasında Dülefîler'i ortadan kaldırarak bölgede yeniden Abbâsî hâkimiyetini tesis etmiş, bundan dolayı 286'da (899) el-Cezîre valiliğiyle ödüllendirilmişti (a.g.e., X, 36-37, 70-71).

Sâsânî geleneklerini yeniden canlandırmak isteyen ve çocuklarına Fennâ Hüsrev, Hüsrev Fîrûz gibi adlar veren Büveyhîler zamanında hânedan mensuplarıyla hükümdar çocuklarına iktâlar verilir, bazı yerlerin idaresi de onlara bırakılırdı. Siyasî ihtilâflar yüzünden şehzadeler arasında yoğun mücadeleler yaşanıyordu (İbnü'l-Esîr, IX, 415-416). Karahanlılar'da şehzadelere "tegin" (tigin), "tegit" ve özellikle hakanın küçük çocuklarına "öge tegit" adı verilirdi. Tegin hem hânedana mensup şehzadeler hem de kölelikten yetişme emîrler için kullanılırdı. Teginler ikili teşkilât esasına göre idare edilen devletin vilâyetlerinde görev alıyorlardı. Gazneliler'de

sultanların erkek çocuklarına “hudâvendzâde, melikzâde” adı verilir, hânedanın bütün erkek çocukları için emîr unvanı kullanılırdı (Nuhoğlu, s. 128). Şehzadelere belli bir yaşa gelince birer vilâyet tevcih edilerek devlet işlerinde yetişmeleri sağlanırdı. Emirlik pâyesini kazanan her şehzadenin yanında idarî bir teşkilât vardı ve sultan Abbâsî halifesinden bunlar için unvan talep ederdi. Bir vilâyetin emirliğine tayin edilen şehzade maiyeti ve kendi ordusuyla sultanın önünde geçit resmi yaptıktan sonra yola çıkardı. Görev yaptıkları eyaletlerde hutbede halife ve sultandan sonra adları zikredilir, merkezdeki sultan gibi davranarak kendilerine ait tevkii kullanır ve komşu devletlerle yazışmalar yapabilirlerdi. Bazan şehzade görevlendirildiği vilâyete gitmez, buranın menşuru şehzade adına verilir, işleri onun namına yürütecek vezir makamında bir kethüdâ gönderilirdi. Vilâyetlerde görev yapan şehzadeler yılda bir defa Gazne’ye çağrılarak bir müddet sultanın hizmetinde bulunurdu. Sultan sefere çıktığında şehzadelerden birini Gazne’de vekil bırakırdı. Delhi Türk Sultanlığı’nda hükümdarın erkek çocuklarına şehzade yanında “padişahzade” adı verilir, ergenlik çağına gelince çeşitli eyaletlere vali olarak tayin edilirlerdi. Ordudaki en yüksek rütbe olan han unvanı taşıyan şehzadeler bazan sultanlık kuvvetlerinin başında sefer düzenlemekle görevlendirilirlerdi. Şehzadeler saray protokolünde hükümdarın arkasında yer alırlardı.

Devleti hânedanın ortak malı sayan Türk hâkimiyet anlayışına göre melik unvanı alan Selçuklu şehzadelerine bir bölge veya şehir iktâ edilirdi, kendi ordusu ve gulâmları olan melikler temlik edilen arazilerden geçimlerini sağlarlardı. Şehzadeliği esnasında adına para bastıran, çeşitli seferlere katılarak üstün başarı sağlayan Sultan Alparslan ve Melikşah gibi sultanlar meliklikleri döneminde iktidarın en güçlü adayı olmayı başarıyor ve emirlerle halkın desteğini alarak sultan oluyorlardı. Selçuklu sultanları günde beş defa nevbet çaldırırken şehzadeler üç defa nevbet çaldırırdı. Hârizmşahlar’da da şehzadelere çeşitli bölgeler iktâ edilirdi. Böylece belirli miktardaki askerî kuvvetin kumandanı sıfatıyla bulundukları bölgenin savunmasını üstlendikleri gibi burada idarî sistemin başı olarak görev yaparlardı. Hârizmşah hükümdarları özellikle Cend gibi önemli bölgelerde şehzadeleri görevlendiriyorlardı (İbnü’l-Esîr, XI, 303). Şehzadeler, Cend’i aynı zamanda üs olarak kullanıp daha kuzeye ulaşma politikasına uygun askerî faaliyetler yürütüyorlardı. Devletin sınırlarının genişlemesiyle şehzadenin hâkimiyet sahası da genişliyor ve bazan merkezî hükümete karşı

potansiyel muhalefetin oluşmasına zemin hazırlıyordu (Gürbüz, s. 135-136). Şehzadeler bölgenin ordu kumandanlığını üstlendikleri için “emîr-i sipehsâlâr” unvanı taşıyorlardı. Büyük Selçuklular’da olduğu gibi Anadolu Selçukluları’nda da şehzadeler atabeg veya “lala” adı verilen tecrübeli devlet adamlarının gözetimi altında bir eyalet yahut vilâyette görevlendirilir ve kendilerine iktâ verilirdi (İbn Bîbî, I, 57, 371-372). Onlar da görev yaptıkları yerdeki araziyi iktâ mülk ve vakıf olarak istediklerine verebilirlerdi. Yılda bir defa sultanın yanına gelerek faaliyetleri hakkında bilgi verir ve bölgeleriyle ilgili taleplerde bulunurlardı (a.g.e., I, 41). Anadolu beyliklerinde de şehzadeler illerde görevlendirilir, seferlerde ordunun kollarına kumanda ederlerdi.

İlhanlılar’da önemli kararların alındığı kurultayın dâimî üyesi ve aile mirası kabul edilen ülkede hak sahibi olan şehzadeler arasında başhatunun çocuğu diğerlerine göre daha üst mevkide kabul edilir ve Horasan valiliğine tayin edilirdi. Gāzân Han dönemine kadar Cengiz yasasının geçerli olduğu İlhanlılar’da şehzadelerin isyan ve muhalefet hareketleri içerisinde yer almadıkları sürece hayatlarına dokunulmazdı. İlhanlı hânedanının özel mülkleri ve malları demek olan “incü”ler hükümdar veya hânedan üyelerinin çocuklarına miras kalıyordu. Bu veraset hukukuna dayanarak şehzadelikleri sırasında Argun, Ahmed Teküder’e ve Gāzân Han Baydu’ya karşı babalarının Fars’taki incü arazileri üzerinde hak iddia etmişlerdi. İktidarında pek çok uygulamaya yeni düzenlemeler getiren Gāzân Han, şehzade ve hatunlara ait incülerin vefatlarından sonra erkek evlâtlarına intikal etmesini istemiştir.

İranlılar ile doğudaki Türk boylarında ve özellikle Timurlular’da hükümdarın erkek çocuklarına, diğer hânedan mensuplarına, büyük arazi sahiplerine ve bazı itibarlı kimselere “mirza” unvanı verilirdi. Bu unvan hânedan üyeleri ve şehzadeler için kullanıldığında ismin sonuna, diğerleri için kullanıldığında başına eklenirdi. Bir hükümdar çocuğu dünyaya gelince annesinden

alınarak sütannenin veya saraydaki büyük hanımlardan birinin gözetimi altına verilirdi. Babası hükümdar olmayan hânedan mensubu çocuklar idareyi ellerinde tutan akrabalarının himayesinde yetişirdi. Timur ele geçirdiği yerleri oğulları ve torunlarının idaresine vermiş, saltanat

konusunda aynı hakka sahip olan mirzalardan tahta geçmesi düşünülen mirzanın Horasan'ın idaresine getirilmesi uygulamasını yaygınlaştırmıştı. Bulundukları yerde yarı bağımsız hareket eden, komşu devletlerle diplomatik ilişkiler kurabilen mirzalara herhangi bir isyana teşebbüs etmedikçe ve başarısız olmadıkça müdahale edilmez, böyle bir durum söz konusu olduğunda onlarla birlikte yanlarındaki emîrler de cezalandırılırdı. Mirza unvanının verilmesi Bâbürlüler döneminde de sürmüştür. Bâbür, Kâbil'e yerleştikten sonra o güne kadar Timur sülâlesinden tahta geçenler için kullanılan mirza unvanı yerine kendisine padişah denilmesini emretmiştir (Vekāyi', II, 279).

Akkoyunlular ve daha sonra Safevîler'de de şehzadelere (mirza) sınır vilâyetlerinin idaresinin verilmesi ve bazı eyaletlerin tahsisi, ayrıca yanlarında tecrübeli kumandanların nâib ve mürebbi sıfatıyla ve lala unvanıyla görevlendirilmesi uygulaması devam etmiştir. I. Şah İsmâil'in oğullarından Elkas Mirza, Şah I. Tahmasb'a karşı isyan hareketine girişip başarısız olunca Osmanlı Devleti'ne sığınarak Kanûnî Sultan Süleyman'ı İran'a karşı tekrar harekete geçmeye teşvik etmiştir. Kardeşleriyle birlikte Tebriz'de bir sanat ortamı içinde yetişen Elkas Mirza, İstanbul'a gelirken değerli kitaplarını ve maiyetinde kitabdârı ile nesta'lik hattatı ve tezhip ustası Eflâtûn-ı Şirvânî'yi de getirmişti. Elkas Mirza'nın İstanbul'da kaldığı süre içerisinde kitap sanatı alanında ciddi gelişmeler sağlanmıştır (Tanındı, s. 237). Ondan sonra Osmanlı sarayına gelen ikinci Safevî şehzadesi Şah I. Abbas'ın kardeşinin oğlu olan ve kalabalık maiyetiyle barış rehinesi olarak 1590'da İstanbul'a gönderilen Haydar Mirza'dır. Haydar Mirza'nın sunduğu hediyeler arasında tezhipli ve resimli yirmi cilt kitap bulunmaktaydı. I. Abbas 1038'de (1629) vefat edince şehzadelerin bir kısmının gözlerine mil çekilmiş, bazıları taht iddiasında bulunma ihtimaline karşı öldürülmüştür. Bundan dolayı şehzadelerin eyaletlerde görevlendirilmesi uygulaması kaldırılmıştır. İran'daki son Türk sülâlesi olan Kaçarlar'ın sarayında başlarında lalabaşının olduğu şehzade mürebbileri görev yapar, şehzadeler en önemli eyalet durumundaki Azerbaycan'da görevlendirilirdi. Yaşları küçük olan diğer şehzadeler bir vezirle birlikte vilâyetlere gönderilirdi. Karakoyunlular'da bazı vilâyetler şehzadeler tarafından yönetilirdi. Bunların da kendilerine ait askerleri vardı ve bunlara "nöker" adı verilirdi. Kırım Hanlığı'nda iktidarın birinci adayı olan hânedan mensubu veya şehzadeye "kalgay", ikinci adaya "nûreddin"

unvanı verilirdi. Nûreddinler de resmî muhaberatta bulunabilir ve kalgayın han olmasıyla onun makamına yükselebilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, I, 355-356, 396; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 212-213, 223, 225, 231, 263-266, 271, 275-276, 279, 345, 355-356; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), II, 182-183; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 275, 320; X, 36-37, 70-71; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî - Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1407/1987, II, 309; V, 171; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 15, 83, 415-416; X, 26, 43-44; XI, 303; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 41, 57, 159, 275, 371-372, 454; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/ 1996, s. 539; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 443; Bâbür, Vekāyiʿ (Arat), I, 10-11; II, 176-177, 201, 279; Uzunçarşılı, Medhal, s. 61, 133, 182, 195-197; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Târihi (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayınevi), s. 49-53, 224-228; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, en-Nafaḳāt ve idâretühâ fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Mekke 1406/1986, s. 172-180, 470; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 32-33, 40; Muzaffer Ürekli, Kırım Hanlığının Kuruluşu ve Osmanlı Himayesinde Yükselişi: 1441-1569, Ankara 1989, s. 74-77; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 108-109; Güller Nuhoğlu, Beyhaki Tarihine Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 128-132, 168-169; Zeren Tanındı, "Osmanlı Sarayında Safevi Şehzadeler ve Elçiler", Uluslararası Sanatta Etkileşim Sempozyumu, Bildiriler (haz. Zeynep Yasa Yaman), Ankara 2000, s. 236-241; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 127-129, 183-186; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 72; Meryem Gürbüz, Hârizmşahlar'da Devlet Teşkilâtı, Ekonomik ve Kültürel Hayat (doktora tezi, 2005), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 135-136, 182-183; Hayrünnisa Alan, "Timurlularda Hükümdar ve Ailesi", Tarih Boyunca Saray Hayatı ve Teşkilatı, Bildiriler, İstanbul 2006, s. 66-71; S. Haluk

Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilat (1206-1414), Ankara 2006, s. 90, 189-191; J. Burton-Page, "Mīrzā", EI² (İng.), VII, 129.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

Osmanlılar'da.

Hânedanın erkek üyelerine Osmanlılar'da da şehzade denirdi. İlk dönemlerde ise paşa, emîr, çelebi, sultan, beylerbeyi gibi unvanlarla anıldıkları görülür. Bunlardan paşa ve emîr unvanlarını büyük şehzadelerin, çelebi unvanını küçük şehzadelerin kullandığı anlaşılmaktadır. Osmanlılar'da şehzadelik kurumu iki devreye ayrılır. İlkini şehzadelerin XVI. yüzyıl sonlarına kadar taşrada idarecilik yaptıkları devir, ikincisini, sancağa çıkma usulünün kaldırılmasıyla sarayda kapalı bir hayata mahkûm edildikleri dönem teşkil eder.

Osmanlı sisteminde geleceğin hükümdarı olma şansları eşit sayılan şehzadelerin doğumlarının sarayda büyük bir sevinçle karşılandığı bilinmektedir. Padişahın çocukları kimden doğarsa doğsun aralarında ayırım yapılmazdı. XVII. yüzyıla ait bilgilere göre şehzadelerin doğumu halka ilân edilir, top atışları yapılır, şenliklerle kutlanırdı. Bu vesileyle sarayda devlet ricalinin ve yüksek memurların katıldığı tebrik töreni düzenlenirdi. Yeni doğan şehzadelerin hizmetine usta denilen yirmi kadar câriye verilir, annesi de bakımına nezaret ederdi. Sütten kesilme döneminde maiyetlerine üç has odalı tayin edilir, en yaşlısı başlala olarak anılır, onun emri altındaki hadım ağaları lala unvanı taşırdı. XVII. yüzyılın başlarına kadar iki aşamadan oluşan şehzade eğitimlerinin birinci aşaması saray içindeki teorik eğitimi kapsardı. İkinci aşama sancağa çıkarılmalarıyla başlayan pratik eğitim dönemiydi. Şehzadelerin teorik eğitimi devrin en ileri gelen hocaları tarafından yürütülürdü. Bu dersler, genellikle şehzadeler on-on üç yaşlarına gelinceye kadar sürerdi. Sarayda şehzadelerin eğitimlerinin yapıldığı yere şehzade okulu adı verilirdi. Ayrıca sarayın üçüncü avlusunda iç oğlanlarla birlikte özellikle binicilik ve dövüş sanatı eğitimi alırlardı. Bunun yanı sıra şehzadelere teşrifat kuralları ve siyaset öğretilir, yöneticilik sıfatını kazanmalarına özen gösterilirdi. Arapça ve Farsça başta olmak üzere aldıkları derslerin felsefe, edebiyat, fen, matematik, astronomi, umumi tarih, İslâm tarihi ve edebiyatı, Yunan, Latin

tarihi ve edebiyatı, milletler ve medeniyetler tarihi, devlet yönetimi olduğu yolundaki bilgiler çağdaş kaynaklarca teyit edilmemektedir. Şehzadeler saray içi teorik eğitimlerini tamamladıktan sonra sünnet olurlardı ve bu vesileyle büyük törenler, eğlenceler yapılırdı. Sünnet merasiminin ardından pratik eğitimlerini görevlendirildikleri sancaklarda sancak beyi olarak tamamlarlardı. Osmanlılar'da ilk dönemlerde yeni ele geçirilen topraklar, eski Türk devletlerindeki uygulamaya benzer şekilde sancak haline getirildikten sonra hânedan üyelerinin sancak beyi tayin

edilmesiyle yönetilirdi. Şehzadelerin sancaklarda görevlendirilmesine "sancağa çıkma" denirdi. Sancağa çıkarılan şehzadelerin yanında başta eğitimlerinden sorumlu tutulan lalaları olmak üzere ihtiyaçları için gerekli olan her türlü malzeme ve personel veriliyordu.

Şehzadelerin sancaklara çıkarılmasındaki başlıca amaç devlet yönetimiyle ilgili bilgi sahibi olmaları ve tecrübe kazanmalarıydı. Bununla beraber imparatorluk topraklarının güvenliğinin sağlanması açısından hânedanın o bölgeye verdiği önemin gösterilmesi hedefleniyor ve sancaklarına hânedan üyesi gönderilen yöre halkının devlete itaat konusunda daha hassas davranacağı düşünülüyordu. Geleneğe göre, daha Osman Bey zamanında ele geçirilen yerler birer idarî bölge haline getirilip fetih politikasına hizmet etmiş beyler yanında hânedan üyelerine ve bu arada şehzadelere tahsis edilmekteydi. Kuruluş yıllarında şehzadelerin görev yaptıkları en önemli sancaklar uç bölgeler olmuştur. I. Murad döneminden sonra özellikle Anadolu beyliklerinin toprakları şehzade sancakları haline getirilmiştir. Karesioğulları'ndan alınan Balıkesir, Germiyanoğlu Süleyman Şah'ın Osmanlılar'a bıraktığı Kütahya, Saruhanoğulları'ndan alınan Manisa, Hamîdoğulları'ndan alınan Isparta ve Antalya, Kadı Burhâneddin'den alınan Sivas ve Amasya en önemli şehzade sancak merkezleriydi. Osmanlı şehzadelerinin Rumeli'deki sancaklara çıkarılması I. Murad'ın şehzadesi Savcı'nın Rumeli'de isyan etmesinden sonra yasaklanmıştır. Bunun tek istisnası, II. Bayezid'in, oğlu Selim'in baskısına karşı ona Rumeli yakasında bir sancak (Semendire sancağı) tahsis etmiş olmasıydı; fakat bu tayin fiiliyata dönüşmeden Yavuz Sultan Selim babasını tahttan indirmiştir. Bir yerleşim yerinin şehzade sancağı olabilmesi için üç özelliği taşımasına dikkat ediliyordu. İlk olarak erken dönemde şehzadelere ve beylere verilen sancakların uç bölge olması gerekliydi. Bu durum daha sonra tahta geçecek

olan şehzadeyi belirleme açısından da önemliydi. Uç bölgedeki sancakta hükümdarın en büyük oğlu olan şehzade bulunuyordu. Böylece devletin askerî güçlerinin başında bulunması şehzadeye ileride tahta geçme konusunda ciddi bir imkân sağlıyordu. İkinci özellik, şehzadelerin görev yapacakları yerleşim yerlerinin eski Anadolu beyliklerinin başşehirleri olmasıydı. Üçüncüsü bir tarih, kültür, medeniyet ve ticaret merkezi konumunda bulunması gerekliliğiydi.

Şehzadelerin sancağa gönderilmesi yönetim tecrübesi kazanmaları bakımından son derece önem verilen bir uygulamaydı. Bu aynı zamanda bölgede hânedanın temsilcisi sıfatıyla sembolik bir hâkimiyet göstergesi anlamına geliyordu. Şehzadelerin sancağa yollanmasının bir başka sebebi ekonomik gerekçelere dayanıyordu. Şehzadelerin masrafları hazinenin üzerinde büyük bir yük teşkil ettiğinden gittikleri sancakların bütün gelirlerinin kendilerine tahsisiyle merkezî hazinenin yükü hafifletiliyordu. Şehzadeler bulundukları sancakların has gelirlerine sahip oldukları gibi şehrin ticarî faaliyetlerinden elde edilen vergiler de kendilerine ayrılıyordu. Bunların gelir kalemleri arasında özellikle XVI. yüzyıla kadar, sancaklarında iken bağımsız şekilde yaptıkları harekâtlarda ve ordunun başına serdar tayin edilerek gittikleri seferlerde elde edilen gelirin beşte biri olan ganimet hakkı önemli yer tutuyordu.

Osmanlı şehzadelerinin görev alacakları sancağı belirleme yetkisine sahip olmadıkları bilinmektedir. Bazı bölgeler şehzade sancakları olarak önem kazanmış, bunlar veliaht tayin edilen şehzadelerin gönderildikleri sancaklar diye belirlenmişti. Erken dönemde şehzadelere verilen sancaklar için bey sancağı tabiri kullanılmıştır. Yıldırım Bayezid'in Amasya'yı fethetmesinden sonra veliaht şehzadeler bu sancağa gönderilmeye başlanmış, Yavuz Sultan Selim'in ardından Manisa merkezli Saruhan sancağı öne çıkmıştır. Şehzadelerin görev yaptıkları şehirler arasında Amasya, Kütahya, Trabzon, Manisa, Konya başta gelir. Ayrıca Antalya, Kefe, Bolu, Isparta, Kastamonu da şehzadelerin merkezi olmuştur.

XIV ve XV. yüzyıllarda Osmanlı şehzadelerinin evlilikleri politik amaçlı idi. Şehzadeler, bu dönemde Rumeli'de mücadele edilen hıristiyan hânedan üyelerinin ve Anadolu'nun müslüman beylerinin kızları ile evleniyordu. Osmanlılar, Anadolu ve Rumeli'de ele geçirdikleri topraklar üzerindeki

meşruiyetlerini gerek yönetim nezdinde gerekse bölge halkının gözünde yapılan evliliklerle sağlamlaştırmış oluyordu. Bu meşruiyet, hem hükümdarların hem de şehzadelerin yeni bölgelerdeki hânedan üyeleriyle akrabalık bağı kurmasıyla sağlanıyordu. Ancak XV. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'da birliğin kurulması ve Rumeli'nin ele geçirilmiş olması dolayısıyla müslüman ve hıristiyan hânedan kızları ile evlenmeler son bulmuş, sancağa çıkma usulünün kaldırılmasının ardından evlilik yapmaları yasaklanmıştır.

Osmanlı şehzadelerinin hânedan üyesi olmaları dolayısıyla önemli görev ve sorumlulukları vardı. Bunlar arasında askerî sorumluluklar ilk sırada yer alıyordu. Yavuz Sultan Selim zamanına kadar şehzadeler babalarının isteğiyle ordunun başında sefere gidebilmekte, bulundukları sancaklarda isyan edenlere, huzursuzluk çıkaranlara karşı gitmekte, hatta diğer komşu devletlerin saldırılarına cevap verebilmekteydiler. Şehzadeler, ordu kumandanlıkları yanında ordunun sağ ve sol kollarının başında kumandan olarak seferlere katılıyorlardı. I. Murad devrinde Yıldırım Bayezid ile Yâkub Bey ordunun kol kumandanları durumundaydı. Bu tür görevler şehzadelere iyi birer asker olduklarını gösterme

imkânı sağlıyordu. Böylece hem babalarının hem askerin hem de devlet ileri gelenlerinin gözünde itibar kazanma şansları oluyordu. XVI. yüzyıldan itibaren şehzadelerin fiilî kumandan olma özellikleri yerini muhafaza görevine bırakacaktır. Osmanlı hükümdarları, bir sefer dolayısıyla orduyla birlikte merkezden ayrıldıklarında oğullarından birini kaymakam unvanı ile vekil olarak görevlendirmekteydi. Kanûnî Sultan Süleyman döneminden sonra Osmanlı şehzadelerinin kumandanlık görevleri sona ermiştir.

Şehzadeler tayin edildikleri sancaklarda idarî yetkilere sahipti. Maiyetlerinde merkezdeki divan teşkilâtına benzer bir yapılanma gösteren çeşitli görevliler bulunuyordu. Maiyetlerinde görev yapanların sayısı XVI. yüzyılda 2000 kişiye kadar yükselmiştir. Şehzadeler maiyetlerinde görev alacak kişilerin tayinlerini yapabiliyor veya onları azledebiliyordu. Timar ve maaş tevcih edebildiği gibi mevcut timar ve maaşlara terakki yapabiliyordu. Öte yandan ceza verme veya affetme yetkileri de vardı. Aynı zamanda bulundukları sancağın ekonomik, ticarî, imar ve sosyal faaliyetlerinden sorumluydu. Bu faaliyetlerini merkeze bildirme ve onay

alma zorunluluğu vardı. Aldıkları onaylar sonucunda kendi tuğraları ile hüküm yazarlardı. Şehzade tuğraları tıpkı hükümdarların tuğraları gibi üç flamalı ve iki kavisliydi. Şehzadelerin sancaklardaki idarî işler için yazdıkları bu tuğralı hükümlere hükümdarlarda olduğu gibi tevkī-i hümâyun denilirdi.

Şehzadelerin bu geniş yetkileri zamanla sınırlandırılmış, bunda Fetret devrinden itibaren başlayan taht kavgaları da etkili olmuştur (II. Bayezid'e karşı kardeşi Şehzade Cem'in isyan etmesi, Yavuz Sultan Selim'in babasına isyan ederek tahtı ele geçirmesi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Bayezid'in isyanı). Bundan sonra sancaklara gönderilen şehzadeler daha sıkı kontrol altında tutulmuştur. Yavuz Sultan Selim'in hükümdarlığı öncesinde serbest hareket edebilen şehzadeler, kolayca kontrol edilebilmeleri amacıyla merkeze yakın sancaklara gönderilmeye başlanmış, lalalarının yetkileri arttırılarak şehzadeler pasifleştirilmiştir. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Şehzade Mustafa olayı ve Şehzade Selim ile Şehzade Bayezid arasındaki taht çekişmesi şehzadelerin kontrolünü daha da sıkı hale getirmiş, Manisa veliaht sancağı olmuş ve sadece veliaht şehzade sancağa yollanmıştır. Orhan Bey ile başlayıp I. Ahmed'in tahta çıkmasına kadar geçen yaklaşık üç asırlık sürede Osmanlı tahtına oturan on üç hükümdardan I. Mehmed ve Yavuz Sultan Selim dışında on biri hayatta kalan en büyük evlât olarak tahta çıkmıştır. Bundan dolayı hükümdarlık için gerekli özelliklere sahip büyük evlâdın resmî olmamakla birlikte gelenek halini almış bir şekilde tahtın vârisi sayıldığı anlaşılmaktadır. 1617'de I. Ahmed'in ölümüyle birlikte tahta kardeşi I. Mustafa'nın geçmesiyle üç asır devam eden gelenek sona erdirilmiş ve ardından hânedana mensup en büyük erkek üyenin hükümdar olmasını ifade eden ekberiyet usulü benimsenmiştir.

Hükümdarların ölümü üzerine vâris olan veya taht üzerinde hak iddia eden şehzadenin İstanbul'a gelmesi için kendisine haber gönderilirdi. Haberi alan yeni hükümdar adayı maiyetiyle beraber süratle başşehre ulaşarak tahta otururdu. Yeni hükümdarın tahta geçmesiyle birlikte diğer şehzadeler için zor bir dönem başlamış olurdu. Daha kuruluş yıllarında Osman Bey'in amcası Dündar'ı öldürmesiyle başlayan, I. Bayezid'in kardeşi Yâkub'u boğdurması ile devam eden uygulamalar, Fâtih Sultan Mehmed'in kardeş katlini kanun haline getiren hükmüyle bir bakıma resmîleşmiştir. Sadece

Osmanlı Devleti'ne özgü olmayan bu yöntemin temel gerekçesi hükümdarın hâkimiyetinin ve mutlak otoritesinin korunması idi. Hükümdar, tahta oturduğu andan itibaren tek hâkim olmak amacıyla kendisi ve şehzadeleri için tehdit unsuru olarak gördüğü diğer hânedan üyelerini ortadan kaldırmaktaydı. Bu durum XVII. yüzyıl başlarında şehzadelerin sarayda gözetim altında tutulması ile son bulmuştur.

1617 yılından itibaren Osmanlı şehzadeleri için saray içinde kafes denilen kapalı bir hayat başlamış, bunda III. Mehmed'in vefatından sonra yerine geçecek şehzadelerin küçük yaşta olması da rol oynamıştır. I. Ahmed'in tahta çıkışı esnasında yaşı küçük olduğundan yerine bir veliaht bırakıp bırakmayacağının henüz bilinmemesi saraydaki şehzadelere dokunulmamasını sağlamıştır. III. Mehmed'in tahta çıktığında on dokuz kardeşini öldürtmesinin halk ve idareciler nezdindeki tepkilerin de bir ölçüde bunda etkisi olmuştur. Eski geleneği sürdürme adına sancağa yapılan bir iki tayin teşebbüsü de uygulanmamıştır. Saraya kapatılan şehzadeler ancak babalarının hükümdarlığı zamanında daha serbest bir hayat yaşamışlardır. Bu durumda iyi bir tahsil görürler, babalarıyla selâmlıklara, gezilere çıkarlardı ve maiyetlerinde kendi daire halkı bulunurdu.

Babalarının ölümünden sonra bu serbest hayat yerini sıkı gözetim altında tutulmaya bırakır, kendilerine tahsis edilen dairede bir nevi hapis hayatı yaşarlar, padişahlık sıralarını beklerlerdi. Bu şehzadeler Harem'e bitişik ve şimşir ağaçlarıyla çevrili olduğundan "şimşirlik" adı verilen yerde ikamet ederlerdi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı burada on iki daire ve her dairenin çeşitli odalarının bulunduğunu, etrafında yüksek duvarlarla çevrili küçük bir bahçenin yer aldığını belirtir. Kafes hayatındaki şehzadenin on-on iki câriyesi, hazine, kiler ve seferli koğuşundan gelme ağaları vardı. Hiç kimseyle haberleşmelerine izin verilmez, yanlarına girecek olanlar için padişahın izni aranır ve görüşme gözetim altında mümkün olurdu. Bayram tebrikleri dışında padişah huzuruna kabul edilmezlerdi. Şehzadelere dokunulmaması prensibinin kapıkulu tarafından dikkatle izlendiği bilinmektedir. Bazı durumlarda askerler şehzadelerin sağ olup olmadığını anlamak için onları görme talebinde bulunurlardı. Şehzadelerin bu kapalı hayatlarında câriyeler tarafından eğitildikleri, vakit geçirmek için kuyumculuk, tornacılık, ağaç işleme, yay yapma, deri, fildişi, nakış işleme gibi işlerle uğraştıkları belirtilmektedir. Şehzadelerin bu sırada erkek çocuk

sahibi olmalarına müsaade edilmiyordu. Bu yüzden câriyelerle bir temas halinde oluşan gebeliğe hemen son veriliyordu. Bu süreç imparatorluğun yıkılışı ve saltanatın kaldırılmasına kadar devam etmiştir. Fakat Tanzimat döneminden itibaren şehzadelerin durumunda değişme olmuş, çocuk yapma yasağı gevşetilmiş, özellikle veliaht şehzadeler daha rahat hareket etmiştir. Abdülaziz'in oğlu Yûsuf İzzeddin Efendi ile V. Murad'ın oğlu Selâhaddin Efendi babalarının veliahtlığı sırasında doğmuş ve bir süre doğumları gizlenmiştir. Topkapı Sarayı'nın terkedilmesiyle birlikte başlayan dönemde değişik saraylara dağılmış olmaları da onların gözetimindeki gevşemenin önemli sebeplerinden biridir. Artık şehzadeler Avrupa'dakilere benzer tarzda çeşitli görevler üstlenen, kamuoyunda yakından tanınan hânedan mensupları haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 7-56; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 107-145; a.mlf., "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", TTK Belleten, XXXIX/156 (1975), s. 659-696; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 26-42; a.mlf., "Beylikten Sancağa Batı Anadolu'da İlk Osmanlı Sancaklarının Kuruluşuna Dair Bazı Mülahazalar", TTK Belleten, LX/ 227 (1996), s. 81-92; L. P. Peirce, Harem-i Hümâyun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, tür.yer.; Mehmet Akman, Osmanlı Devletinde Kardeş Katli, İstanbul 1997; Metin Kunt, "Devlet, Padişâh Kapısı ve Şehzade Kapıları", Osmanlı, Ankara 1999, VI, 34-40; Haldun Eroğlu, Osmanlı Devletinde Şehzadelik Kurumu, Ankara 2004; Halil İnalcık, "Osmanlı Padişâhı", SBFD, XIII/4 (1958), s. 68-79; a.mlf., "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi", a.e., XIV/1 (1959), s. 69-94; Yaşar Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", TTK Belleten, XXXVIII/152 (1974), s. 657-708; Ali Aktan, "Osmanlı Hanedanı İçinde Saltanat Mücadelesi ve Kardeş Katli", Türk Dünyası Tarih Dergisi, I/10, İstanbul 1987, s. 45-56; Mustafa Çetin Varlık,

“Kütahya’nın Şehzade Sancağı Olarak İdaresi”, MÜTAD, sy. 5 (1989), s. 315-324.

Haldun Eroğlu

ŞEHZADE KÜLLİYESİ

İstanbul’da XVI. yüzyılın ilk yarısı sonunda inşa edilen külliye.

Kanûnî Sultan Süleyman’ın, Manisa sancağında vali iken 950 (1543) yılında vefat eden oğlu Mehmed adına yaptırdığı Şehzade Külliyesi, Mimar Sinan’ın tasarladığı ilk selâtin külliyesi olup Beyazıt’tan Edirnekapı’ya giden cadde üstünde bu yapı münasebetiyle Şehzadebaşı diye anılan mevkide yer alır. İnşasına 950 Rebîülevvelinde (Haziran 1543) başlanmış, ilk olarak Şehzade Mehmed’in gömüldüğü türbe tamamlanmış, 1 Rebîülevvel 951’de (23 Mayıs 1544) temeli atılan cami 955 Recebinde (Ağustos 1548) ibadete açılmıştır. Bu süre zarfında medrese, imaret, sıbyan mektebiyle tabhâneler ve ahırdan müteşekkil kervansaraydan meydana gelen diğer binalar inşa edilmiştir. Eski Odalar diye adlandırılan yeniçeri kışlasından devşirilen yamuk planlı arazide bulunan külliyede cami ve hazîre Vezneciler caddesi üzerinde, diğer yapılar arka taraftaki dış avlu duvarına yerleştirilerek iki akslı bir düzen kurulmuştur. Bağımsız olan imaret ve sıbyan mektebi Dedeefendi caddesi üzerinde bulunmaktadır. Bazı malzemelerinin Forum Tauri’den getirildiği bilinen külliyenin inşasının tamamlanmasının ardından geçen yaklaşık iki yüzyıllık süreçte hânedan mensupları ile din ve devlet adamlarından bazı kişiler için yaptırılan türbe, sebil ve çeşmelerle bunları besleyen, Beyazıt

suyollarına bağlı su terazisiyle külliye programı zenginleştirilmiştir. Dış avludaki yangın havuzu ile girişteki muvakkithâne ise XIX. yüzyılda inşa edilmiştir. 1613 ve 1633’teki yangınlarda zarar gören külliye binaları IV. Murad’ın emriyle tamir edilmiş, bu esnada şadırvan kubbesi yenilenmiştir. 1718 ve 1782’deki yangınlarda ise minare külâhlarına kadar bütün ahşap aksamının yandığı bilinmektedir. 1916 ve 1953’te bazı türbelerde ve camide yapılan kısmî onarımların ardından 1994-1999 yılları arasında külliye binaları kapsamlı bir restorasyon geçirmiştir.

Cami. Mimar Sinan, mimarbaşı unvanı ile inşa ettiği bu ilk selâtin camisinde eş büyüklüklerde tutulan harim ve avlu bölümlerini mutlak bir geometrinin hâkim olduğu simetrik plan şeması içinde değerlendirerek ele

almıştır. Harim kısmında son derece dengeli olan planda dört yarım kubbe ile desteklenen merkezî kubbe dört büyük ayak üzerindeki sivri kemerlere oturmuştur. Kubbeye intikal pandantiflerle sağlanmış, yarım kubbelerde mukarnas dolgular kullanılmıştır. Mekânda oluşan köşelerde birer küçük kubbe ile üst örtü tamamlanmıştır. Sinan, ana akslara yerleştirdiği girişlerle daha ilk adımda kuvvetle hissettirdiği mekân bütünlüğünü, mahfil ve galeri gibi tâli unsurları küçültüp süslemeyi mâkul ölçülerde kullanarak daha da güçlendirmiştir. Bu yapıda kendine özgü piramidal örtü düzeninin ilk örneğini sunan Sinan, örtü sisteminin en önemli destek unsurları olan payandaları son derece akılcı bir çözümle revaklı galerilerin içine gizlemiştir. Böylece taşıyıcı unsur olmaktan çıkan duvarları çok sayıda pencere ile donatarak seleflerinin masif mimari denemelerinden çok daha yumuşak bir görünüm elde eden Sinan, Edirne Selimiye Camii'nde mükemmele ulaşan kubbe mimarisinin ilk nüvelerini ortaya koymuştur. Dengeli tasarımı ile Osmanlı mimarisinin en etkileyici örneklerinden biri olan avlunun ve klasik normların hazırlayıcısı olan minarelerin kütleye bütünlenişi de çok başarılıdır. Ancak plan ve konstrüksiyonda beliren yalınlığın cephelerde ve Evliya Çelebi'nin nakışlarından övgüyle bahsettiği minarede yerini plastik değer kazanan kabartma bezeme öğelerinde yansıyan hareketliliğe bırakmasını Mimar Sinan'ın "çıraklık dönemi" denemelerinin ürünü olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim sonraki yıllarda yüzeysel etkiden ziyade mimari etkiyi ön plana çıkaran uygulamaları görülecektir. Bununla birlikte son restorasyonda ortaya çıkarılan, yapıldığı döneme özgü malakârî ve kalem işi süslemelerle en azından bir defa yenilendiği anlaşılan ahşap malzemelerin işçiliği klasik Osmanlı süsleme sanatlarının nâdide örnekleri arasındadır.

Medrese. İnşa kitâbesinden 953 (1546) yılında tamamlandığı anlaşılan, açık ve kapalı dershanelerin arasına yerleştirilmiş yirmi hücreli medrese, asimetrik plan kurgusuna rağmen klasik tipolojiye uygun olup tasarım ve süslemede cami ile paralellik kurulmuştur. Uzun süre kız yurdu vazifesi gören yapı son restorasyonun ardından lokanta olarak kiraya verilmiştir. Kervansaray. Erken dönem özellikleri gösteren yapı, ortadaki fenerli kubbe ile örtülü holü çevreleyen kubbeli dört bölümden oluşan simetrik iki tabhâne ve bunlara bitişik sekiz kubbeyle örtülen dikdörtgen planlı ahırdan meydana gelir. Uzun süre Vefa Lisesi'ne laboratuvar hizmeti veren yapı bugün boş ve bakımsız durumdadır. İmaret ve Sıbyan Mektebi. Müstakil

avlu çevresine yerleştirilen altışar kubbeli matbah ve yemekhane bölümleriyle depolar ve helâlardan oluşan imaret uzun süre İstanbul Üniversitesi Matbaası'na ev sahipliği yapmıştır. İçinde Latince kitâbeli büyük bir lahdin devşirme olarak kullanıldığı bilinen bu yapı da günümüzde bakımsız haldedir. Kubbeli kare bir hacimden meydana gelen sıbyan mektebi matbaanın deposu olduğu dönemde önemli yapısal değişikliklere uğramıştır. Yapı bugün Siyasal Vakfı tarafından kullanılmaktadır.

Hazîre. Selâtin külliyelerinde görülen defin geleneklerine aykırı bir gelişim gösteren hazîrede altı türbenin yanı sıra çeşitli dönemlere ait çok sayıda mezar bulunmaktadır. Dilimli kasnak ve kubbesiyle, cephesindeki renkli taş işçiliği gibi detaylarla daha ziyade İran ve Orta Asya etkileri taşıyan Şehzade Mehmed Türbesi iç mekânı tamamıyla kaplayan çini süslemeleriyle bu etkiyi güçlendirmektedir. 962 (1555) yılında inşa edilen Rüstem Paşa Türbesi aynı özellikleri daha sade bir tasarım programında tekrarlar. Dedeefendi caddesi tarafındaki kare plan üzerine baldaken formlu türbe, 1586'da vefat eden Mehmed Bey için eşi Fatma Hanım Sultan tarafından yaptırılmış, 996'da (1588) vefatında kendisi de buraya gömülmüştür. Cami tarafındaki kapının önünde yer alan Bosnalı Damad İbrâhim Paşa Türbesi 1601'de vefatından sonra eşi Ayşe Sultan tarafından Sefer Çavuş'un nezâretinde Mimarbaşı Dalgıç Ahmed Çavuş'a yaptırılmış ve 1011 (1603) yılında tamamlanmıştır. Tasarım programını açıkça Şehzade Mehmed Türbesi'nden alan yapı iç mekânındaki çini süslemeleriyle ondan aşağı kalmaz. Bu iki türbenin arasında bulunan altıgen planlı türbe, III. Mehmed'in isyana teşebbüs edebileceği şüphesiyle idam ettirdiği şehzadesi Mahmud'a aittir. 1694'te vefat eden Gevher Sultan için yaptırıldığı sanılan, hazîre duvarı üzerindeki bozuk altıgen planlı tuğla türbe ile buradaki yapısal gelişim sona erer. Dış avlu ile cadde arasında kalan bölüm bir başka Ayşe Sultan'ın çocuklarının defniyle XVI. yüzyılın sonlarında gömü alanı haline gelmiştir. Daha sonra bu mezarlar dikdörtgen

planlı bir türbe içine alınmış ve 1020'de (1611) babaları Destârî Mustafa Paşa'nın defnedilmesiyle onun adıyla anılmıştır. Nitekim bu inşa faaliyetinin, türbenin arkasındaki sofada gömülü olan Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'nin 1598'de vefatından önce yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında kapıcılar kâtibi Hüseyin Efendi'nin aynı mimari özelliklere sahip sofası yer almaktadır. Diğer kısımda çoğunluğu

hânedan ve ricâl mensuplarına ait çok sayıda mezar bulunmaktadır.

Çeşme ve Sebiller. Külliyenin Saraçhane Kapısı dışındaki klasik üslûplu çeşme Ayşe Sultan tarafından Bosnalı İbrâhim Paşa için 1603'te yaptırılmıştır. Rüstem Paşa Türbesi'nin inşası esnasında türbenin ön kısmındaki duvara bitişik olarak yapılan, ancak 1916'da yıktırılan sebilden pencere ile iki yanındaki tekneler kalmıştır. Yekpâre mermerden küpü ise o sırada Topkapı Sarayı Müzesi'ne götürülmüştür. Hazîre duvarlarının Dedeefendi caddesi üzerinde 1093'te (1682) Safiye Hanım Sultan, Vezneciler caddesi üzerinde Gevher Sultan için yaptırılan pencereli sebiller yer almaktadır. Bunun yanında pencerenin iki tarafındaki 1135 (1723) tarihli selsebiller bundan bir yıl önce vefat eden Emine Hanım için yaptırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Zuhuri Danışman), İstanbul 1969, I, 254-255; Doğan Kuban, Osmanlı Dinî Mimarisinde İç Mekân Teşekkülü, İstanbul 1958, s. 37-39; a.mlf., İstanbul Yazıları (haz. Gülçin İpek), İstanbul 1998, s. 101-105; a.mlf., "Şehzade Külliyesi", DBİst.A, VII, 152-155; Tülin Uzel, Şehzâde Camii Türbeleri (mezuniyet tezi, 1961), İÜ Ed. Fak.; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 207-211; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 479-481; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 52-61; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 137-141; Adnan Giz, "Şehzâdebaşı Türbeleri", Tarih Dünyası, IV/6, İstanbul 1950, s. 161; Ali Saim Ülgen, "Şehzâde Camii ve Hey'eti", Mimarlık, sy. 5-6, Ankara 1952, s. 13-16; İsmail Orman, "Şehzâde Camii Hazîresi: Osmanlı Mezar Geleneğine Aykırı Bir Hazîre Gelişimi", STAD, sy. 15 (2000), s. 22-37.

İsmail Orman

ŞEHZADE MUSTAFA

(bk. MUSTAFA ÇELEBİ).

ŞEK

(bk. ŞÜPHE).

eş-ŞEKĀİKU’n-NU‘MÂNİYYE

(الشقائق النعمانيّة)

Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin (ö. 968/1561) Osmanlı ulemâ ve meşâyihine dair biyografik eseri.

Eserin tam adı eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye fî ʿulemâʾi’d-Devleti’l-ʿOs̱mâniyye’dir. Osmanlı literatüründe toplu ulemâ biyografilerinin ilk derlemesi olma özelliği taşımakta olup yazılış sebebi müellifi tarafından bu alanda büyük bir boşluğun bulunmasıyla açıklanır. Taşköprizâde ulemâ menkıbelerine düşkün olduğunu, Arap ve İran âlimlerinin menâkıbı kaleme alındığı halde Osmanlı ulemâsına dair böyle bir eser yazılmadığını belirterek ulemâdan birinin (muhtemelen Zenbillizâde Fudayl Çelebi) ricası üzerine eş-Şeḳāʾiḳ’ı telif ettiğini belirtir. Nu‘mânî lâlelerle ilgili bu adlandırma, seçkin Osmanlı Hanefî ulemâsı ve meşâyihinin biyografisini toplamış olmasına telmihen mezhebin kurucusu Nu‘man b. Sâbit’le yapılmış bağlantıya da işaret eder. Arap edebiyatının tabakat geleneğine göre kaleme alınan eser, daha önce yazılmış birkaç örnek olmakla beraber Osmanlı edebiyatında gerçek anlamda biyografi yazma geleneğini başlatmıştır. Telifinden hemen sonra eserin pek çok istinsahı yapılmış, geçimini her ay bu kitabın istinsahıyla temin edenler olmuştur (Atâî, s. 357). Daha müellifinin sağlığında Türkçe’ye tercümeleri yapılan eser çeşitli ilâveler ve zeyillerle süreklilik kazanarak canlı tutulmuştur. Âşık Çelebi ile başlayan zeyiller silsilesi XX. yüzyıla kadar devam etmiş, böylece bir Şeḳāʾiḳ külliyatı ortaya çıkmıştır. Türkiye’de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde 150 civarında yazma nüshasının bulunması bu rağbetin bir başka göstergesidir.

Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan telif tarihi olan 965 (1558) yılına kadar gelen eserde her padişah dönemi “tabaka” ana başlığı altında ele alınmış, dönemin ulemâsı ve meşâyihi hakkında bilgi verilmiştir. On tabakadan oluşan eserde 371’i âlim, 150’si şeyh olmak üzere toplam 521 kişinin hayatı anlatılmıştır. Sıralamada ölüm tarihleri esas alınmış ve şahısların daha

ziyade tedrîs, kazâ, telif, tâlim terbiye ve irşad faaliyetleri üzerinde durulmuştur. Ulemâ arasında dönemin düşünür ve hekimlerinin de biyografileri verilmiştir. XIII. yüzyılda yaşayan Hacı Bektâş-ı Velî'nin I. Murad devri meşâyihi arasında gösterilmesi, muhtemelen Yeniçeri Ocağı'nın bu padişah zamanında teşkilâtlanmasıyla ilgili menkıbeden dolayıdır. Yine II. Murad döneminde yaşamış olan Kadızâde-i Rûmî, I. Murad devrinde anlatılmıştır. Aynı şekilde Tapduk Emre ve Yûnus Emre gibi şahsiyetlerin biyografilerine Yıldırım Bayezid dönemi mutasavvıfları arasında yer verilmiş, II. Murad devri mutasavvıflarından Hacı Bayrâm-ı Velî ise Yıldırım Bayezid döneminde anlatılmıştır. Müellifin 961'de (1554) gözlerini kaybetmesinden sonra ezberinden yazdırdığı eser 25 Ramazan 965'te (11 Temmuz 1558) tamamlanmış, karşılaştırması aynı yılın 26 Şevvalinde (11 Ağustos) bitirilmiştir. eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye'nin başlıca kaynaklarının kendi müşahede ve izlenimleri, babası ve dedesinden duydukları, bazı resmî tayin listeleri olduğu söylenebilir. Gerek eş-Şeḳāʾiḳ'ı gerekse tercüme ve zeyillerini Âlî Mustafa Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi, Selânikî Mustafa, Kâtib Çelebi ve Naîmâ gibi tarihçiler kaynak olarak kullanmıştır.

İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ının kenarında el-ʿİḳdü'l-manẓûm adlı zeyliyle birlikte basılan eser (Kahire 1299, 1310) Osman Reşer tarafından notlar ve düzeltmelerle birlikte Almanca'ya çevrilmiştir (İstanbul 1927). Ayrıca el-ʿİḳdü'l-manẓûm ile beraber tekrar basılmış (Beyrut 1975) son olarak Ahmet Subhi Furat tarafından Mecdî Mehmed'in ilâveleri dipnotlarda gösterilerek ilmî neşri yapılmıştır (İstanbul 1985). Eserin minyatürlü yazması (TSMK, Hazine, nr. 1263) Osmanlı Bilginleri adıyla tercüme edilmiştir (trc. Muharrem Tan, İstanbul 2007). Basit bir Arapça ile yazılmış olmasına rağmen herkesin istifadesini kısıtlaması yüzünden eserin birçok tercümesi yapılmış, zeyil ve telhisleri meydana getirilmiştir.

Tercüme ve Zeyilleri. eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye'yi müellifinin izniyle Muhtesibzâde Mehmed Hâkî 967'de (1560) Hadâiku'r-reyhân, birkaç yıl sonra Derviş Ahmed Efendi ed-Devhatü'l-irfâniyye fî ravzati'l-Osmâniyye, Mehmed b. Sinâneddin Menâkıbü'l-ulemâ adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Eseri yine müellifin izniyle tercüme eden bir başka kişi talebesi Âşık Çelebi'dir. Âşık Çelebi tercümesini hocasına takdim edince Taşköprizâde eserini kolay anlaşılır bir Arapça ile yazdığını kastederek, "Molla, biz de

Türkî gibi yazmıştık, bîhûde zahmet ihtiyar etmişsiniz” demiştir. Seyyid Mustafa’nın yaptığı çevirinin adı Hadâiku’l-beyân fî tercemeti Şekāikı’n-nu‘mân’dır. İbrâhim b. Amâsî de eş-Şeḳāʾiḳ’ı el-Hadâik adıyla Türkçe’ye çevirmiştir. Eserin en mükemmel çevirisini ise Mecdî yapmıştır (İstanbul 1269, 1989). Aslına sadık kalınarak yapılan ve asıl adı Hadâiku’ş-Şekāik olan bu çeviri daha ziyade Tercüme-i Şekāik ismiyle tanınmış ve aslı kadar şöhret kazanmıştır. Mütercimin ifadesine göre Hadâiku’ş-Şekāik Taşköprizâde’nin eserine dayalı yeni bir eser kabul edilmelidir. eş-Şeḳāʾiḳ’ın mütercimleri bilinmeyen başka çevirileri de vardır.

eş-Şeḳāʾiḳ’ın bazı mütercimleri ilâveler yaparak eseri kendi zamanlarına kadar getirmişlerdir. Âşık Çelebi, yaptığı tercümeye 1568’de Tetimmetü’ş-Şeḳāʾiḳı’n-nuʿmâniyye adıyla Arapça bir zeyil yazmıştır. Eser Atâî tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Manık veya Hısım sıfatlarıyla anılan Ali Çelebi’nin Arapça zeyli el-ʿİḳdü’l-manẓûm fî ẕikri efâḍılı’r-Rûm adlı eseri 1583 yılına kadar gelir (Mısır 1299, 1310, s. 333-520). Bunun Osman Reşer tarafından yapılan Almanca tercümesi 1310 baskısına ve Veliyyüddin Efendi nüshasına dayanır (Stuttgart 1934; Beyrut 1975). İbrâhim b. Amâsî el-ʿİḳdü’l-manẓûm’u da Türkçe’ye çevirmiştir. Bir başka zeyil İştipli Hüseyin Efendi (ö. 993/1585) tarafından hazırlanmıştır. Lutfibeyzâde Mehmed Efendi (ö. 995/1587) eş-Şeḳāʾiḳ’ı önce alfabetik düzene sokmuş, ardından bazı ilâvelerde bulunmuş, fakat eserini tamamlayamamıştır. Saçlı Emîrzâde (Yılancık) Abdülkadir (ö. 1000/1592), Fenârîzâde Mahmud Çelebi (ö. 1007/1599) ve Seyrekzâde Emrullah Mehmed’in (ö. 1008/1599) zeyil ve ilâveleri de Atâî’nin kaynaklarındandır. Karaca Ahmed el-Hamîdî’nin de (ö. 1615) bir zeyli vardır. eş-Şeḳāʾiḳ zeyillerinin en mükemmeli ve meşhuru Nev‘îzâde Atâî’nin (ö. 1045/1635) Hadâiku’l-hakāik fî tekmileti’ş-Şekāik adlı kitabıdır. Fakat Atâî, zeylini doğrudan eş-Şeḳāʾiḳ’a değil Mecdî’nin Hadâiku’ş-Şekāik adlı tercümesine yapmıştır. Atâî zeyline Zeyl-i Şekāik adıyla Uşşâkîzâde İbrâhim (ö. 1724), Vekāyiu’l-fuzalâ ismiyle Şeyhî Mehmed (ö. 1732) ve Tekmiletü’ş-Şekāik adıyla Fındıklılı İsmet (ö. 1904) tarafından yapılan müteselsil zeyiller hep eş-Şeḳāʾiḳ zeyli olarak anılmıştır. Amasyalı Âkifzâde Abdürrahim Efendi’nin (ö. 1817) Kitâbü’l-Mecmûʿ fi’l-meşhûd ve’l-mesmûʿ adlı eseri ise (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Arapça, nr. 2527), klasik zeyillerden olmasa da 1737-1806 yılları arasında yaşamış ulemâ ve meşâyihten söz etmesi ve İsmet Efendi’nin bazı boşluklarını doldurması bakımından eş-

Şeḳāʾiḳ zeyli kabul edilebilir. Mecdî tercümesi ve buna yapılan zeyillerden Atâî, Şeyhî ve İsmet Efendi'nin eserleri Abdülkadir Özcan tarafından eklenen takdim, giriş ve indekslerle birlikte Şekāik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri adı altında tıpkıbasım halinde yayımlanmıştır (I-V, İstanbul 1989). eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye'nin telhis ve ihtisar edilmiş şekilleri de vardır. Bunlardan Mektûbîzâde Abdülaziz Efendi (ö. 1862), eş-Şeḳāʾiḳ'ı Türkçe'ye çevirip kısaltırken Atâî zeylini de III. Murad devri ortalarına kadar özetlemiştir. Ayrıca müellifleri bilinmeyen Müntehabât-ı Şekāik-ı Nu'mâniye ve Müntehabât-ı Zeyl-i Atâî isimli telhisler de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 524-526, ayrıca bk. tür.yer.; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 8-11, 162, 163, 280, 284, 320, 352, 357, 433, 574; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1057-1058; Osmanlı Müellifleri, III, 17, 74, 95, 109, 360; TCYK, s. 662-666, 682-687, 753; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 37-38, ayrıca bk. tür.yer.; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 579; a.mlf., Türkçe Yazmalar, I, 386-391; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 353-364; Babinger (Üçok), s. 94-97; Abdülkadir Özcan, "eş-Şakâiku'n-Nu'mâniye ve Osmanlı Biyografyacılığındaki Yeri", Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdeler (haz. Celil Güngör), Taşköprü 2006, s. 99-107; a.mlf., "İsmet Efendi, Fındıklılı", DİA, XXIII, 139-140; a.mlf., "Mecdî, Mehmed", a.e., XXVIII, 228-229; Zahir Güvem, "Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şakâik", YT, VI/66 (1938), s. 214-219; a.mlf., "Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şakâik'ın İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları", Yeni Türk Yurdu, VI, İstanbul 1939, s. 75-76; Behcet Gönül, "İstanbul Kütüphânelerinde al-Şakâik al-Nu'mâniya Tercüme ve Zeyilleri", TM, VII-VIII/11 (1945), s. 136-168; Cahid Baltacı, "Hadâiku'ş-Şakâik ve Hadâiku'l-Hakâik'te Bulunmayan Ulema Hakkında Notlar", İslâm Medeniyeti Mecmuası, IV/2, İstanbul 1972, s. 54-65; Zülfikar Güngör, "Önemli Bir Biyografik Eser: eş-Şakaiku'n-Nu'mâniyye", Diyanet İlmî Dergi, XXXIII/1, Ankara 1997, s. 107-120; M. Münir Aktepe, "Taşköprizâde", İA, XII/1, s. 43-44.

Abdülkadir Özcan

ŞEKĀVET

(الشقاوة)

Saadetin karşıtı olarak talihsizlik, meşakkat, kötü âkıbet, mutsuzluk anlamında kullanılan ahlâk terimi

(bk. SAADET).

ŞEKER AHMED PAŞA

(1841-1906)

Batı resim tekniğinde Paris'te eğitim gören ilk Osmanlı ressamlarından.

Üsküdar'da doğdu. Güzel huylu ve hoşsohbet olduğu için Şeker Ahmed Paşa diye tanınır. Babası Ali Efendi'dir. İlk ve orta öğrenimini Üsküdar'da tamamladı. 1855'te Mektebi Harbiyye'ye girdi. Burada özellikle resim sanatında görülen üstün yeteneği sebebiyle son sınıfta iken resim öğretmeni yardımcılığı ile görevlendirildi. Mektebi Harbiyye'den mülâzım olarak mezuniyeti sırasında yaptığı bir resmin Sultan Abdülaziz tarafından çok beğenilmesi üzerine padişahın emriyle, 1861-1862'de Paris'te başarılı Türk öğrencileri için elçilik bünyesinde kurulan Mektebi Osmânî'ye gönderildi. Öğrenim yıllarında hocalarından Gustave Boulanger ve ardından Jean-Léon Gérôme'un atölyesinde çalışarak resim tekniğini geliştirdi. Ayrıca Paris Güzel Sanatlar Akademisi'nde resim eğitimine devam etti. Bu sırada Cézanne, Renoir, Toulouze, Manet, Courbet gibi empresyonist ressamların açtığı yeni ekol en verimli çağını yaşıyordu. Şeker Ahmed bu akım içinde daha çok ressam Courbet'in etkisinde kaldı.

1867'de Sultan Abdülaziz Avrupa seyahati esnasında, II. Milletlerarası Paris Sanayi Sergisi'nin açılışında Osmanlı pavyonunda sanat eserlerinin sergilendiği salonda Şeker Ahmed'in yaptığı, Ahmed Ali Kulları imzalı büyük boy karakalem portresini gördü ve onunla yakından ilgilendi. Şeker Ahmed'in Paris'te yaptığı resimler 1869 ve 1870'te Paris'in milletlerarası sergisinde teşhir edildi. Bir Türk ressamının bu başarısı büyük ilgi gördü ve Paris sanat çevrelerinde önemli bir olay şeklinde değerlendirildi. Paris Güzel Sanatlar Akademisi'nde eğitimini tamamladıktan sonra akademi tarafından üç ay süreyle İtalya'ya gönderilen Şeker Ahmed, Fransa ile Prusya arasında çıkan savaş yüzünden Mektebi Osmânî kapanınca arkadaşlarıyla beraber 1870'te İstanbul'a döndü. Kolağası rütbesiyle Mektebi Tıbbiyye resim hocalığına tayin edildi. Bu görevinin yanında Beyazıt, Zeyrek, Kaptan İbrâhim Paşa rüşdiyeleriyle Sultan Ahmed Sanat Mektebi'nde resim ve lisan öğretmenliği yaptı.

Türkiye'de ilk resim sergisini 1873'te Sultan Ahmed Sanat Mektebi'nde açan Şeker Ahmed Paşa, 1875'te Çemberlitaş'ta Dârülfünun binasında Sultan Abdülaziz'in desteğiyle yerli ve yabancı ressamların katıldığı ikinci sergisini düzenledi. Serginin büyük ilgi görmesi üzerine bir yıl sonra tekrarlandı. Bu sanat faaliyetlerinin ardından kolağası rütbesiyle Sultan Abdülaziz'in yaverliğine tayin edildi. Ayrıca Şehzâde Yûsuf İzzeddin'in hizmetinde bulundu. 1870-1875 yılları arasında padişahın emriyle Dolmabahçe Sarayı'nda resim koleksiyonunun oluşumunda danışmanlık yaptı. Yabancı ressamların tablolarını satın almakla görevlendirildi. Paris'teki sanat galerileriyle ilişki kurarak günümüzde bir kısmı İstanbul Resim ve Heykel Müzesi'nde bulunan Yvon, Boulanger, Chaplin, Harpignies, Daubigny, Gérôme gibi Fransız ressamların eserlerini saray resim koleksiyonuna kazandırdı. Saraydaki görevi II. Abdülhamid döneminde devam etti. 1878'de kāimmakam, 1880'de miralay, 1884'te mirlivâ, 1891'de ferik oldu. 1896 yılından ölümüne kadar kendisine yabancı misafirlerin teşrifatçılığı görevi verildi. Yıldız'daki fabrika için porselen üzerine resimler yaptı. Padişah adına yabancı devlet adamlarına ve elçilere verilecek hediyelerin seçimi ve saray sanat elçiliği görevini yürüttü. Bunun yanında Mercan'daki konağında bulunan atölyesinde natürmort ve peyzaj resimleri yaptı. 18 Mayıs 1906'da vefat eden Şeker Ahmed Paşa, Eyüp'te Sokullu Mehmed Paşa Türbesi yakınına defnedildi. Şeker Ahmed Paşa altmıştan fazla yerli ve yabancı nişan almıştır: Murassa‘ Osmânî, Birinci Mecîdî nişanları, altın ve gümüş imtiyaz, altın liyakat, sanayi, telhiye, Yunan muharebe madalyaları, kırk sekiz ecnebi nişanı. Bunların dördü murassa‘ olup otuz beşi birinci rütbeden, diğerleri çeşitli rütbelerdendir.

Türk resminde XIX. yüzyılın başlarında iptidâîler (primitif) diye adlandırılan asker ressamlardan sonra yüzyılın ortalarında Avrupa'da büyük üstatların atölyelerinde sanat eğitimi alan Şeker Ahmed Paşa, Süleyman Seyyid, Hüseyin Zekâi Paşa, Osman Hamdi ve daha sonra Halil Paşa, Hoca Ali Rızâ Bey gibi ressamlar Türk resminde yeni bir dönem açmış ve eserlerini ortaya koyarak Türk resminin temelini atmıştır. Bu ikinci dönem ressamlarının sanatında genelde tabiat sevgisinin samimi ve saf bir ifadesi görülür. Çalışmalarındaki titizlik ve temizlik askerî eğitim ve terbiyenin sanat planına yansıması şeklinde yorumlanır. Ünü Avrupa'ya yayılan Şeker Ahmed Paşa toplumun değer yargılarına bağlı kalıp daha çok peyzaj ve

natürmort eserler yapmıştır. Tabiatı dikkatle izleyerek uzun ve ısrarlı bir çalışmanın sonunda tamamladığı tablolarında ışık-gölge dağılımını ve renklerin âhengini büyük bir ustalıkla gerçekleştirmiştir. Eserlerini, tabiatı bir fotoğraf objektifi gibi aynen kopya etme veya ayrıntıları tuvale geçirme kaygısı gütmeden yeni düzenleme ve yorumlarla yarı empresyonist bir anlayışla ortaya koymuştur. Bunlar arasında Paris'e gitmeden önce yaptığı "Tepe Üzerinde Kale" (İstanbul Resim ve Heykel Müzesi, nr. 45-458) ve "Talim Yapan Erler" (İstanbul Resim ve Heykel Müzesi, nr. 49-462) naif bir anlayışla hiçbir sanatçıdan etkilenmeden yaptığı tablolardır. Şeker Ahmed Paşa'nın "Orman" (İstanbul Resim ve Heykel Müzesi, nr. 47-460) ve "Ağaçlar Arasında Karaca" (İstanbul Resim ve Heykel Müzesi, nr. 10-423) adlı tuvalleri hocası Courbet'yi hatırlatan, şahsiyetini bulmuş en iyi eserlerinden sayılır. İstanbul Resim ve Heykel Müzesi'nde "Manzara" (nr. 54-467), "Orman ve Geyik" (nr. 459-872), "Manzara" (nr. 460-873), "Ormanda Yol" (nr. 1264-6202), "Peyzaj" (nr. 1935-8220), "Ağaçlık" (nr. 2086-8378), "Kendi Portresi" (nr. 473-918);

Türkiye Büyük Millet Meclisi Millî Saraylar Dairesi Başkanlığı Saraylar Arşivi Resim Koleksiyonu'na ait Dolmabahçe Sarayı'nda "Yelkenliler" (nr. 12-2732), Yıldız Sarayı Şale Köşkü'nde "Orman" (nr. 11-172); Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Resim Koleksiyonu'nda "Ceylan ve Orman" adlı tuval üzerine yağlı boya tabloları da onun çok başarılı peyzaj çalışmalarıdır. Şeker Ahmed Paşa'nın Rönesans'tan Chardin'e kadar süren koyu fon üzerinde açık motif geleneğiyle yaptığı natürmort çiçek ve geniş resimleri Türk ressamlığının en olgun eserleridir. İstanbul Resim ve Heykel Müzesi'nde "Natürmort" (nr. 46-459), "Meyveler" (nr. 458-871), "Manolya ve Meyveler" (nr. 461-874), "Meyveler" (nr. 462-875); Türkiye Büyük Millet Meclisi Millî Saraylar Dairesi Başkanlığı Tablolar Koleksiyonu'nda "Natürmort" (Küçüksu Kasrı, nr. 11-204), "Natürmort" (Beylerbeyi Sarayı, nr. 11-281), "Portakallı Natürmort" (Dolmabahçe Sarayı, nr. 11-813), "Güllü Natürmort" (Dolmabahçe Sarayı, nr. 13-88) adlı tuval üzerine yağlı boya tabloları da önemli eserleri arasındadır. Bu eserlerinin dışında Ankara Devlet Resim ve Heykel Müzesi'nde, resim galerilerinde ve özel koleksiyonlarda tabloları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sami Yetik, Ressamlarımız, İstanbul 1940, s. 79; Nurullah Berk, Sanat Konuşmaları: Denemeler, İstanbul 1943, s. 93-96; a.mlf., İstanbul Resim ve Heykel Müzesi, İstanbul 1972, s. 6, 7; S. Pertev Boyar, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti Devirlerinde Türk Ressamları, Ankara 1948, s. 41; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), III, 138-141; Cemal Tollu, Şeker Ahmet Paşa, İstanbul 1967, s. 2-8; Nüzhet İslimyeli, Türk Plastik Sanatçıları Ansiklopedisi, Ankara 1967, I, 10-11; Kaya Özsezgin, Türkiye İş Bankası Koleksiyonu Sergisi Kataloğu, Ankara 1991; Seyfi Başkan, Ondokuzuncu Yüzyıldan Günümüze Türk Ressamları, Ankara 1991, s. 8; a.mlf., Osmanlı Ressamlar Cemiyeti, Ankara 1994, s. 14; İlkay Karatepe, Asker Ressamlar Kataloğu, İstanbul 2001, s. 21; Mehmet Üstünipek, "Üsküdarlı Ressam Şeker Ahmet Paşa ve Türk Resmindeki Yeri", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr), İstanbul 2004, II, 195-203; Hüseyin Haşim, "Ressam Şeker Ahmed Ali Paşa", Osmanlı Ressamlar Cemiyeti Gazetesi, sy. 3, İstanbul 1 Mart 1327, s. 19-20; Eşref Üren, "Şeker Ahmed Paşa", Ülkü: Milli Kültür Dergisi, sy. 21, Ankara 1942, s. 14-16; Muhip Dıranas, "Şeker Ahmet Paşa", Güzel Sanatlar, sy. 4, İstanbul 1942, s. 85, 86; Zahir Güvemli, "Şeker Ahmet Paşa", Türkiyemiz, sy. 16, İstanbul 1975, s. 38-43; Semra Germaner, "Osmanlı İmparatorluğunun Uluslararası Sergilere Katılımı ve Kültürel Sonuçları", TT, XVI/95 (1991), s. 33-40; Kevork Pamukciyan, "1867 Yılı Paris Sergisine Katılan Osmanlı Sanatkarları", a.e., XVIII/105 (1992), s. 35.

Muhittin Serin

ŞEKERZÂDE FEYZULLAH SERMED

(ö. 1202/1787)

Matematikçi, hattat ve şair.

Aslen Manisalı bir ailenin çocuğu olarak İstanbul'da doğdu; hattat Şekerzâde Seyyid Mehmed Efendi'nin oğludur. Temel eğitimini babasından aldı; bu sırada ondan sülüs ve nesih hatlarını meşketti; icâzetini ise Eğrikapılı Mehmed Râsim Efendi verdi. Daha sonra Mustafa Sıdkı Efendi'den matematik tahsil etti. Bostancı Ocağı'nda hat hocalığı yaptı. Osmanlılar'da logaritma alanında ilk müstakil kitabı kaleme alan Şekerzâde çalışmalarında bir yandan klasik matematik geleneğini sürdürürken bir yandan da hocası Mustafa Sıdkı ile başlayan modern matematiğin ikinci temsilcisi olarak tanındı. Astronomi ve matematiğin yanı sıra diğer aklî ve naklî ilimlerle de ilgilendi. Ayrıca onun şair ve mûsikişinas olduğu bilinmektedir. 1777'de Selânik kadılığına tayin edilen Şekerzâde, kaynaklarda açıklanmayan bir sebeple bu görevinden uzaklaştırılmışken 22 Muharrem 1202 (3 Kasım 1787) tarihinde vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'nda Şeyh Hamdullah Efendi'nin kabrinin bulunduğu kesimde babasının yanına defnedildi.

Eserleri. 1. Maksadeyn fî halli'n-nisbeteyn (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 209; Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 177). Osmanlı matematiğinde logaritma konusundaki ilk müstakil eser olup müellifin önsözde belirttiğine göre 1194 (1780) yılında bir Macar âliminin "cedâvilü niseb" denilen logaritma cetveliyle ilgili kitabından tercüme edilmiştir. Matematikle ilgili bazı temel bilgilerle başlayan eserde daha sonra rub'-i mukantarat adlı astronomi aleti hakkında açıklamalar yapılır. Ardından logaritmanın astronomi işlemlerinde nasıl kullanılacağı anlatılır ve logaritmanın tarif ve tavsifi yapılır; astronomi hesaplarında ondan yararlanmanın yolu ve yöntemi üzerinde durulur. 2. Emsiletü't-Telhîs li'bni'l-Bennâ ve'l-Hâvî li'bni'l-Hâim (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3150/ 2). Şekerzâde'nin,

hocası Mustafa Sıdkı'nın derslerinde tuttuğu notlardan oluşmuştur. Tercüme sırasında gerekli açıklamalarla zenginleştirilen eser aslında, İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin Telḫîṣu aʿmâli'l-ḥisâb ve İbnü'l-Hâim'in el-Ḥâvî fî ʿilmi'l-ḥisâb adlı kitaplarında yer alan bazı problemlerin çözümüyle ilgili bir şerh mahiyetindedir. 3. Kenzü'd-deḳāʾiḳ (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 989/16). Matematikçiler arasında çarpma ve bölme cetveli diye bilinen cetvellerle ilgili açıklama

ve uygulamalardan bahseder. 4. el-Yevâḳīt fî beyâni'l-mevâḳīt (Ezheriyye [Hâtim 340], nr. 34496/1). Rubʻ-i mukantaratın kullanımıyla ilgilidir. 5. Mukantarat Cetveli (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 370). 6. Dîvân-ı Sermed (TSMK, Hazine, nr. 890). Eserin Sultan Abdülaziz döneminde basıldığı belirtilmektedir.

Şekerzâde bu eserlerinin yanı sıra Bahâeddin Âmilî'ye ait Ḫulâṣatü'l-ḥisâb adlı kitabın cebir bölümünün Muhammed adlı bir matematikçi tarafından yapılan el-Verdiyye fi'l-cebr ve'l-muḳābele isimli manzum şerhine bir takriz yazmış (İÜ Ktp., TY, nr. 6845), İbnü'l-Bennâ'nın Telḫîṣu aʿmâli'l-ḥisâb'ı ile (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3150/1, vr. 1b-9b) Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir mecmuada yer alan (Yazma Bağışlar, nr. 1347) Kalesâdî, Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ve Ahmed b. Hüseyin el-Ahvâzî'ye ait bazı eserleri, ayrıca Yanyalı Mehmed Esad'ın el-Kütübü's-semâniyye'sini (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 414) istinsah etmiş, Cemâleddin Aksarâyî'nin Ḥallü'l-Mûcez adlı eserinin fihristini hazırlamıştır (Feridun Nafiz Uzluk Ktp., nr. 6813).

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe, s. 360-361, 419-420; Fatîn, Tezkire, s. 187; Cevdet, Târih, V, 26; a.mlf., Tezâkir, IV, 128-129, 254; Sicill-i Osmânî, IV, 38; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, II, 524-525; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 248-250; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 232-233, 253-254; a.mlf., "Osmanlı Medreselerinde

Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar", Osmanlı Bilimi Araştırmaları, I, İstanbul 1995, s. 150; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 143-145; Kandilli Rasathanesi El Yazmaları 1: Türkçe Yazmalar (haz. Günay Kut v.dğr.), İstanbul 2007, s. 525; "Sermed Feyzullah Efendi", TDEA, VII, 525; İhsan Fazlıoğlu, "Hendese", DİA, XVII, 202; a.mlf. - Muhammed Süveysî, "Hesap", a.e., XVII, 255, 263; Salim Aydüz, "Feyzullah Sermed (Şekerzade)", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 460-461.

Salim Aydüz

ŞEKERZÂDE SEYYİD MEHMED

(ö. 1166/1753)

Osmanlı hattatı.

Manisalıdır. Babası Abdurrahman Efendi, Manisa’da şeker satıcılığı yaptığından “Şekercizâde” lakabıyla tanınmış, ancak eserlerinde “Şekerzâde” imzasını kullanmıştır. İlim tahsili için gittiği İstanbul’da önce İbrâhim Kırîmî’den, daha sonra Yedikuleli Seyyid Abdullah’tan sülüs ve nesih yazılarını meşkederek icâzet aldı. Bu sahada geçmiş üstatların yazılarından faydalanıp emsallerinden daha üstün bir seviyeye ulaştı. Lakabı gibi yazıları da sevimli bir çocuğun aydınlık yüzüne benzer. Ayasofya yakınında oturan ve isteyenlere hat dersi veren Şekerzâde hayatı boyunca pek çok hattat yetiştirerek Türk hat sanatına büyük hizmet etti. Vefatında Karacaahmet Mezarlığı’nda Şeyh Hamdullah Efendi’nin kabrinin yakınına defnedildi.

Sanat çevrelerinde büyük takdir gören Şekerzâde’nin mushaf, murakka‘ ve kıta olarak çok başarılı eserleri vardır. Bir üstadın yazı tarzını kullanmada mahir olan Şekerzâde, padişah musâhiblerinden Çavuş Ahmed Efendi vasıtasıyla ve III. Ahmed’in emriyle Medine’ye gidip Şeyh Hamdullah’ın Ravza-i Mutahhara’ya vakfedilmiş olan mushafını takliden bir mushaf yazmakla görevlendirilmiş, hac vazifesini yerine getirdikten sonra Medine’de bir yıl kalarak bir mushafla bir delâilü’l-hayrât yazmıştır. İstanbul’a dönüşünde mushafın tezhip ve cildini yaptırdıktan sonra yeni padişah olan I. Mahmud’a arzetmiştir. Bundan çok memnun kalan padişah mushafı kütüphanesine koymuş, bir mushaf daha yazmasını emretmiştir. Şekerzâde kısa zamanda bir mushaf daha yazarak padişahın ihsanına nâil olmuş, kendisine ibtidâ-i hâric rütbesiyle 1143 (1730) yılı ortalarında İstanbul ruûsu ve Topkapı Sarayı’nda Bostâniyân-ı Hâssa’ya hat hocalığı görevi verilmiştir. Medine’de yazdığı mushaf Süleymaniye Kütüphanesi’nde muhafaza edilmektedir (Yenicami, nr. K 3). Bu mushaf, Sultan Abdülaziz devrinde 1874’te devlet ileri gelenlerine hediye edilmek üzere Maarif Nezâreti tarafından âharlı kâğıda yetmiş adet basılmıştır.

Aslından ayırt edilemeyecek kadar güzel basılan mushaf Osmanlılar'da resmen bastırılan ilk Kur'an'dır.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 68; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 419-420; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, V, 218-220; M. Uğur Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 92; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 143.

Muhittin Serin

ŞEKİ

Azerbaycan’da bir hanlığın merkezi olan şehir ve bölge.

Güney Kafkasya’nın doğu kesiminde yer alan şehir, Kafkas dağlarının bir parçasını oluşturan Salavat dağının güney eteklerinde kurulmuştur. Bu dağdan inerek Kür ırmağının kollarından Eğri çayına kavuşan Kiş çayının sol yamacında bulunur. Şeki adının, Güney Kafkasya’nın Araplar tarafından ele geçirilmesinden sonra burada oturan “şeyh”ten geldiği ve zamanla “Şeki”

biçimini aldığı ileri sürülür (Reineggs, I, 170). Ne zaman ortaya çıktığı bilinmeyen şehir ayrıca bu bölgede kurulan ve uzun süre varlığını devam ettiren Şeki Hanlığı’na adını vermiştir.

Günümüzde yerinde olmayan Şeki yerleşmesinin Kiş çayının Eğri çayına döküldüğü yerde şimdiki Karadağ yakınında bulunduğu tahmin edilmektedir. Burasının Kafkasya Albanyası’nın önemli şehirlerinden ve IV. yüzyılda yayılmaya başlayan Hıristiyanlığın dinî merkezlerinden biri olduğu belirtilir. Müslüman Araplar’ın Kafkasya’ya yönelik akınları sırasında VII. yüzyılda onların hücumuna mâruz kaldı. Arap hilâfetinin zayıflamaya başladığı IX. yüzyıldan itibaren Şeki bağımsız meliklik haline geldi. XI. yüzyılda Şirvanşahlar’ın hâkimiyetine girdi, ardından Moğol istilâsına uğradı. İlhanlılar devrinde yeniden gelişmeye başlayan ve XIV. yüzyılın sonlarına doğru İlhanlılar’ın zayıflamasıyla tekrar bağımsız meliklik olan Şeki’de Seyyid Ali Han hüküm sürmekteydi. Timur’un Şeki’ye hücumu esnasında Seyyid Ali ona ciddi mukavemet göstermesine rağmen ölümünden sonra tahta geçen oğlu Seyyid Ahmed, Şirvanşah hâkimi I. İbrâhim’in aracılığıyla Timur’la münasebetlerini iyileştirdi (Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, X, 499).

Akkoyunlu ve Karakoyunlular devrinde Şeki eski önemini kaybetti. 848’de (1444-45) Şeki’de müstakil hâkim veya han bulunmuyordu. Buradaki idareciler Akkoyunlular’a bağlı hale gelmişti. Safevîler döneminin başında bölgede Zeki Han oğlu Hasan Han idarecilik yapıyordu. Hasan Han,

Kahetya Çarı IV. Levan ile mücadeleye girdi ve 927'de (1521) Nahcıvan'da kışlayan Şah İsmâil'den ona karşı yardım talebinde bulundu. Hasan Han ile Levan arasındaki mücadele 930'da (1524) cereyan eden savaşta Hasan Han'ın ölümüyle sonuçlandı ve ardından yerine Derviş Mehmed geçti. Derviş Mehmed, I. Tahmasb Şirvan'a hücum ettiğinde (945/1538) Şirvan Hanı Şahruh'a yardım etti. Fakat daha sonra Şeki'nin bağımsızlığını korumak için Şah Tahmasb ile iyi ilişkiler kurmaya çalıştıysa da Safevîler 955'te (1548) Şeki'ye hücum edince Derviş Mehmed Kiş Kalesi'ne çekildi. 1551'de bizzat Şah Tahmasb onun üzerine yürüdü. Bu defa Derviş Mehmed, Gelesen-Göresen (Karahisar) Kalesi'ne, halkı ise Kiş ve Siğnak kalelerine sığındı. Bu arada Kiş Kalesi teslim oldu, Derviş Mehmed ise Gelesen-Göresen Kalesi'nden çıkarken yakalanarak öldürüldü ve Şeki eyaleti Safevî Devleti ile birleştirildi.

Şeki, 1578'de başlayan Osmanlı-İran savaşları esnasında Osmanlılar'ın hedefi haline geldi. Lala Mustafa Paşa, Eylül 1578'de Şirvan'ı alınca Osmanlılar'ın müttefiki olan Kahetya Kralı II. Aleksandr Şeki'ye girdi. Burası bir Osmanlı sancağı haline getirildi ve II. Aleksandr'ın oğlu Irakli Mirza sancak beyliğine tayin edildi. Fakat Eylül sonlarına doğru Şeki, Şirvanşahlar devrinde buranın eski hâkiminin oğlu olan Mirza Ömer'e verildi. Mayıs 1583'te Şirvan Serdarı Özdemiroğlu Osman Paşa'nın on üç sancaklı Şirvan eyaletini Şamahı (Şemâhî), Demirkapı ve Şeki beylerbeyilikleri diye üç ana kısma ayırma talebi aynı yılın haziranında kabul edildi. Ancak daha sonra Şeki yerine Ereş beylerbeyilik merkezi oldu ve Şeki sancağı Ereş beylerbeyiliğine bağlandı. 1590 Osmanlı-İran barışının ardından Şeki artık Şamahı'ya bağlı bir sancak durumundaydı (Kırzıoğlu, s. 304-305). Güney Kafkasya'da 1012'de (1603) tekrar başlayan Osmanlı-Safevî savaşları sırasında Şah I. Abbas, Safer 1016'da (Haziran 1607) Şirvan'a hâkim oldu ve Kahetya Kralı II. Aleksandr'ın oğlu olan Gürcü Prensi Konstantin Mirza'yı şehre vali tayin etti; Şeki'deki Şamir Han da ona tâbi oldu. Daha sonra Kahetya krallarının Rusya'ya yakınlık göstermesiyle Safevîler bunları görevden aldı, 1643'te Şeki yerli melik ve sultanların eline geçti (İA, XI, 402).

Nâdir Şah döneminde toplanan vergilerin arttırılması Şeki halkının Melik Necef'e karşı isyan etmesine sebep oldu ve Derviş Mehmed soyundan gelen Hacı Çelebi, Melik Necef'i bertaraf etti (1156/1743). Bunun üzerine

Nâdir Şah 1744 yılının sonbaharında 15.000 kişilik bir orduyla Şeki seferine çıktı. Hacı Çelebi, Gelesen-Göresen Kalesi'ne sığındı. Bu arada Hacı Çelebi'nin yardımına Car ve Balakanlılar'ın yetişmesiyle şah 500 asker kayıp vererek Berde'ye geri çekilmek zorunda kaldı. Burada bir müddet kaldı, ardından Derbend'e geçti. 1745'te tekrar Ereş'e dönüp Gelesen-Göresen Kalesi'ne saldırdı, fakat kaleyi alamadı. Daha sonra Şeki'yi yakıp yıktı. 1746'da meydana gelen kıtlık dolayısıyla Hacı Çelebi, Nâdir Şah'ın hâkimiyetini tanıdığını bildirdi. Nâdir Şah da onu affedip Şeki'ye han tayin etti. 1747'de Nâdir Şah'ın öldürülmesiyle 1743'te kurulan Şeki Hanlığı tamamen bağımsız hale geldi. Azerbaycan'da pek çok hanlığın kurulduğu bu devirde en kuvvetli hanlıklardan biri olarak öne çıktı. Hanlığın arazisi kuzeybatıda Dağıstan ve İlisu Sultanlığı, kuzeydoğuda Kuba Hanlığı, batıda Kahetya Gürcü Çarlığı ve güneyde Karabağ Hanlığı ile sınırdaştı. Kutkaşen, Ereş ve Gebele sultanlıkları Şeki Hanlığı'na bağlıydı. Hanlığın merkezi Şeki şehriydi (İbadov, VII, 74).

1163'te (1750) Hacı Çelebi, Azerbaycan topraklarına göz diken Gürcü Çarı II. Irakli'yi yenilgiye uğrattı; ancak Şirvan, Bakü ve Şamahı'yı ele geçirme teşebbüsleri sonuçsuz kaldı. Hacı Çelebi'nin 1755'te ölümüyle yerine oğlu Ağa Kişi geçti. Ağa Kişi'nin hanlığı uzun sürmedi. 1759'da kayınpederi Gazi-Kumuklu Muhammed Han, Ereş'te görüşmeye çağırdığı Ağa Kişi'yi öldürttü. Ardından hanlığın arazi ve hazinesini talan etti. Bu esnada Hacı Çelebi'nin torunu Hüseyin Han, Şirvan'dan Şeki'ye getirildi. Hüseyin Han'ın tahta çıkmasından bir müddet sonra melikliği İran tarafından da tanındı. Hüseyin Han, Kuba Hanı Feth Ali Han ile birleşip Şamahı Hanlığı üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştı. 1765'te başlayan çarpışmalar, 1768 yılı Haziranında Şamahı Hanlığı'nın Kuba ve Şeki hanlıkları arasında paylaşılmasıyla sonuçlandıysa da iki müttefik arasında anlaşmazlık çıktı. Kuba hanı Şamahı'yı tamamen ele geçirdi. Hüseyin Han'ın 1769'da Şamahı'yı ele geçirme teşebbüsü başarısızlıkla neticelendi. Ardından iki hanlık arasında yeniden anlaşma sağlandı (Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, X, 499). Bu mücadeleler sırasında Şeki'nin savunmasız bir durumda olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce burada küçük bir kale mevcuttu, fakat yetersiz kalıyordu ve şehri çevreleyen bir savunma duvarı da yoktu. Bu yüzden bir saldırı durumunda yöneticiler ve halk Gelesen-Göresen Kalesi'ne sığınıyordu. 1765'te şehrin etrafına kale duvarı yapıldı. 1772'de Kiş çayının taşması sonucu Şeki sular altında kaldı ve halkı burayı

terkederek Nuha'ya göç etti. Yeni kurulan şehir 1960'lara kadar Nuha adını korudu. 1190'da (1776) bu şehir surlarla çevrildi ve Muhammed Hasan Kalesi diye adlandırılan bir iç kale inşa edildi (İbadov, VII, 74).

1774'te yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra Osmanlı Devleti ile Âzerî hanlıkları arasındaki ilişkiler gelişmeye başladı. Bu durum Rus birliklerinin Derbend'i işgalinin ardından daha da arttı. Fakat 1779'da iktidar mücadelesi başladı. Hüseyin Han'ın amcası Hacı Çelebi Han'ın oğlu Abdülkadir, Ereş beylerinin de yardımıyla Hüseyin Han'ı Nuha Kalesi'nde yakaladıktan sonra katlettirdi. Yeni Şeki hanı olan Abdülkadir Hüseyin, Kuba hanı ile ittifak yaptı ve 1784'te Kuba Hanı Feth Ali Han'a Karabağ saldırısı sırasında yardım etti. Bunun üzerine Karabağ hâkimi,

İbrâhim Han'ın Karabağ'a sığınmış olan Hüseyin Han'ın oğlu Muhammed Hasan Ağa'yı Car'a göndererek buradan ordu toplamasını ve Şeki'yi ele geçirmesini sağladı. Abdülkadir Han, Şamahı Hanı Ağası Han'ın yanına kaçtı, ardından Muhammed Hasan tarafından oğullarıyla birlikte ortadan kaldırıldı. Muhammed Hasan Han bu sıralarda Şeki'yi yeniden ihya etmeye çalıştı, kaleyi yaptırdı ve yeni bazı kanunlar çıkardı. 1789'da Feth Ali Han'ın ölümünden sonra Kuba Hanlığı üzerinde hâkimiyet kurmak için harekete geçtiyse de başarılı olamadı.

Muhammed Hasan Han, 1795'te Kuzey Azerbaycan'a yönelen İran Şahı Kaçarlı Ağa Muhammed'le birlikte hareket etti, ancak tepkiyle karşılandı. Kardeşi Selim Han Şeki'ye saldırdı ve onu yendi, ardından hükümet merkezini Gelesen-Göresen'e taşıdı. Muhammed Hasan Han, Şeki'yi yeniden ele geçirme fikrinden vazgeçmedi. Eski düşmanı Şamahı Hanı Mustafa Han'a başvurdu, o da burayı kolaylıkla aldı. Selim Han, Karabağ Hanı İbrâhim Han'ın yanına kaçtı. Muhammed Hasan Şeki'ye yeniden han oldu, fakat bu defa Mustafa Han'la arası açıldı. Mustafa Han onu Şamahı'ya hapse gönderdi. Daha sonra amcasının oğlu Şeyh Ali'yi Şeki'ye nâib tayin ettiyse de halkın karşı çıkması üzerine Selim Han'ı getirmeye mecbur oldu. Ancak Şeki Hanlığı için mücadele bitmedi. Ruslar'ın işin içine girmesiyle durum daha da karışık hale geldi. Bu çekişmelerde Şeki sık sık el değiştirdi. Mücadeleyi kaybeden Muhammed Hasan Han Kuba'ya, Derbend'e, Car'a ve en sonunda Ruslar'a sığındı. Şamahı Hanı Mustafa Han, Şeki'yi tamamen kendi idaresine almak için 1805 Martında harekete

geçtiyse de Azerbaycan'daki Rus ordu kumandanlığından yardım alan Selim Han tarafından yenilgiye uğratıldı. Bu sırada Ruslar'la ilişkilerini geliştiren Selim Han, İran'dan ve diğer rakiplerinden korunmak amacıyla Rus yönetimi altına girme kararı aldı. General Tsitsianov'un Gence yakınında Kürek çayı sahilindeki ordugâhına giderek Rus hükümranlığı altına girme konusunda 21 Mayıs 1805'te anlaşma yaptı (Azerbaycan Tarihi, s. 591). Bu anlaşmaya göre Selim Han bir yandan Rus ordusunda tümgeneral rütbesine yükseltilirken diğer yandan Rusya'ya her yıl 7000 çevron (altın Rus parası) vermeyi, 500 kişilik Rus birliğinin barınabileceği bir üs kurmayı ve hayvanlarını beslemeyi taahhüt ediyordu. Fakat bir süre sonra Selim Han, Ruslar'ın hanlığın iç işlerine müdahale etmesinden dolayı Rusya ile ilişkilerini kesti. 1806 Haziranında Şuşa yakınlarındaki çar ordusunun kumandanı Lisaneviç'in emriyle Karabağ Hanı İbrâhim Han ve ailesi katledildi. Bu olay İbrâhim Han'la akraba olan Selim Han'ı Rusya'ya karşı tavır almak zorunda bıraktı. Şeki'de bulunan 300 kişilik Rus birliğine saldırıp birkaç Rus askerini öldürdü ve Ruslar'ı hanlığın arazisinden çıkardı. Rusya da Şeki Hanlığı üzerine General Nebolsin kumandasında büyük bir kuvvet gönderdi. 22 Ekim 1806'da Şeki yakınlarında yapılan savaşta Selim Han yenildi ve İran Şehzadesi Abbas Mirza'nın yanına sığındı. Çar yönetimi, daha önce Rusya'ya sığınmış olan eski Hoy valisi Höklü Câfer Kulu Han'ı 10 Aralık 1806'da Şeki'ye han tayin etti. Selim Han Şeki'yi geri alamayınca Osmanlı Devleti'ne sığındı (BA, HH, nr. 48977). 1804-1813 yılları arasındaki İran-Rus savaşı neticesinde imzalanan Gülistan Antlaşması'yla (1813) Şeki Hanlığı, Rus İmparatorluğu sınırlarına katıldı. Câfer Kulu Han'ın oğlu İsmâil Han'ın ölümünden (1819) sonra Ermolov, Şeki'yi ayrı bir eyalet olarak Rusya'ya ilhak etti. 1826-1828 İran-Rus savaşında Şeki, İranlılar tarafından ele geçirildi ve Selim Han'ın İran'da yaşayan oğlu Hüseyin Han, Şeki Hanlığı'na getirildi (BA, HH, nr. 21863-K, 21863-U). Ancak 19 Ekim 1826'da Rus ordusu Şeki'yi yeniden ele geçirince Hüseyin Han İran'a geri dönmek zorunda kaldı ve Rus idaresi tam anlamıyla kuruldu.

Şeki ekonomisinde tarih boyunca ipek imalâtı önemli bir yer tutmuştur. Burası Kafkasya'nın âdeta ipek üretim merkezi konumundaydı. Şehirdeki ipek imalâtını Şeki'yi 1582'de gören Âşık Mehmed (Menâzır, II, 936-937) ve 1647'de burayı ziyaret eden Evliya Çelebi de (Seyahatnâme, II, 145) zikreder. Şeki'nin ipek böceği yetiştiriciliği ve imalâtındaki yerini, 1861'de

dünyanın en büyük ipek sarma fabrikasının burada açılması ve bu yörede imal edilen ipeğin 1862'de Londra'daki uluslararası fuarda madalya alması da göstermektedir (Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, X, 499). Ayrıca Şeki'de pirinç ve buğday ziraati, bağcılık, meyvecilik, hayvancılık, çömlekçilik, bakırcılık, kuyumculuk, demircilik, dokumacılık vb. de yapılmaktaydı. Buradaki ticaretin düzeyini 1824'te 400'den fazla dükkânın bulunması da ortaya koyar. Şeki'nin ekonomik yapısı önemli bir yerleşim alanı olmasını da sağlamıştır. Evliya Çelebi burada mevcut 3000 hâneden söz eder (Seyahatnâme, II, 145); bu da yaklaşık 15.000 kişi demektir. 1810'da Şeki'de 20.000 hâne bulunmaktaydı (Novişiya Geografiçeskiya, I, 59). 1824 yılında Şeki bölgesi 9000 km² araziye, 200 köye, 98.500 nüfusa sahipti (52.000 erkek, 46.000 kadın). Bu nüfusun en büyük bölümünü 80.000 kişiyle Tatarlar (Türkler) oluşturuyordu. Ayrıca Şeki'de 15.300 Ermeni, 1500 Udin, 1000 yahudi ve 800 Gürcü vardı (1801-1901 Utverjdenie Russkago Vladiçestva na Kavkaze, XII, 130). Nüfusla ilgili 1824'te verilen rakam 1810'da verilen rakamla hemen hemen aynıdır. 1835'te Şeki'deki nüfus 91.998 olarak gösterilmektedir (Archiv, IV, 241). Şeki 1846'dan itibaren Nuha ve Ereş (Areş) diye iki ayrı idarî birime ayrılmış, Şeki Gence'ye bağlanmıştır. 1896 sayımına göre Nuha'da 94.767, Ereş'te 57.371 nüfus bulunmaktaydı. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Şeki, Azerbaycan Cumhuriyeti içinde yer aldıysa da 1920 Mayısında Kızılordu tarafından işgal edildi. 1772'den 1968 yılına kadar Nuha'nın merkez olduğu Şeki'de 1987'de 53.400 nüfus mevcuttu. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin 1991'de dağılması üzerine bağımsızlığını kazanan Azerbaycan Cumhuriyeti toprakları içinde kalan Şeki ilinin (rayon) merkezi Şeki şehridir. 2009 tahminlerine göre il nüfusu 582.000, şehir nüfusu 65.000'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim (haz. Mahmut Ak), Ankara 2007, II, 936-937; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 145-146; J. Reineggs, Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus, Gotha-St. Petersburg 1796, I, 169, 170-174, 176-177; J. von Klaproth, Reise in den

Kaukasus und nach Georgien: 1807 und 1808, Halle-Berlin 1814, II, 55; Novişiya Geografiçeskiya İstoriçeskiya İzvestiya o Kavkaze, Moskva 1823, I, 59; II, 437-441; Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland (ed. A. Erman), Berlin 1845, IV, 241; 1801-1901 Utverjdenie Russkago Vladiçestva na Kavkaze (ed. Potto), Tiflis 1901, XII, 130-146; Kadı Abdüllatif Efendi, Şeki Hânlarının İhtisâr Üzre Tarihi, Bakü 1926; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 123, 125, 167, 194, 213, 300-305, 337; Hacı Seyid Ebdulhemid, Şeki Hanları ve Onların Nesilleri, Bakü 1993; Kerim Aga Fateh, Şeki Hanlarının Muhteser Tarihi, Bakü 1993; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münâsebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 61-62, 277; Azerbaycan Tarihi (ed. Süleyman Eliyarlı), Bakü 1996, s. 380-381, 386-387, 504-507, 535-539, 543-546, 550-559, 570-571, 575, 590-591; Rakif Hüseynoğlu İbadov, "Şeki Hanlığı ve Osmanlı İmparatorluğu ile İlişkileri" (trc. Sadık Sadıkov), Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VII, 73-81; Ziya Bünyadov, Azerbaycan VII-IX Esirlerde, Bakü 2007, s. 204-206, 209; Mustafa Aydın, Üç Büyük Gücün Çatışma Alanı Kafkaslar, İstanbul 2008, s. 71, 77-79, 196, 203-204; V. Minorsky, "Şekî", İA, XI, 401-404; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Shakkī", EI^2 (İng.), IX, 253-255; "Şeki", Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakü 1987, X, 499-500.

Mustafa Aydın

MİMARİ.

Hanlıklar devrinde şehrin bugünkü Yukarıbaş semtinde ve şehre hâkim bir noktada kurulan Şeki Türkler'in ilk yerleşim yerlerinde uyguladıkları kale, şehristan ve ribât bölümlerinden oluşan üç bölümlü şehir plan tipinde tasarlanmıştır. Tipolojik bakımdan kapalı kentler modeline uygun şekilde biçimlenen Şeki, saray ve yönetim merkezi başta olmak üzere diğer dinî ve sosyal yapıları içerisinde bulundurmakla şehir planlaması açısından İslâm şehir modelinin küçük bir örneğini teşkil etmektedir. Bugün Türk saray mimarisinin Azerbaycan'daki anıtsal örneklerinden olan Han Sarayı (1762) İçkale'de yer almaktadır. Hüseyin Han Müştak tarafından Usta

Abbaskulu’ya yaptırılan saray ülke mimarlığının en önemli eserlerindendir. Tuğla, ahşap, cam-ayna, alçı ve özellikle zengin kalem işi süslemelerin yer aldığı yapıda bitkisel motiflere ağırlık verilmesi hanın tabiatı seven bir kişi ve savaş karşıtı olduğu şeklinde bir izlenim uyandırmıştır. Orta Asya ve Anadolu’daki örneklerinden çok daha sade planda tutulan saray XX. yüzyıla kadar Şeki evlerinin de ön örneğini meydana getirmiştir. Bir külliyenin merkezi olduğu düşünülen bu yapı dışındaki diğer birimler günümüze ulaşmamıştır. Kale içerisindeki mevcut yapılar ise XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl ortalarında inşa edilen bazı kamu binaları ve günümüzde Halk Tatbiki Sanatları Müzesi’ne dönüştürülen Rus Ortodoks kilisesidir (XIX. yüzyılın sonları). Merkezî planlı bu kilise dışında şehirde yine aynı döneme tarihlendirilen Surp Minas Kilisesi haç planlıdır. Dinî mimarinin kale dışında gelişen diğer örnekleri ise Cuma Camii (XIX. yüzyıl) ve Yukarı Cami ile (XIX. yüzyıl) Han (1745-1750), Gilehli (XVIII. yüzyıl), İmam Ali (XVIII-XIX. yüzyıl), Mustafa Efendi (1881), Gödek Minare (XIX. yüzyıl), Gışlag (XIX. yüzyıl), Gülgarı (1891), Molla Yusuf (XIX. yüzyıl) ve Dodu (XIX-XX. yüzyıl) mescidleridir. Yapılar erken İslâm mimarisinde çok sayıda örneği görülen, harimin enine dikdörtgen biçimde gelişmesiyle oluşan plan tipinde inşa edilmiştir. Şeki’ye bağlı çevre köylerdeki XVIII-XIX. yüzyıllara ait Babaratma, Bilecik, Cunud, Dehne, Garadağlı, Göynük, Kiş ve Ohut köyü mescidleri aynı planda tasarlanmıştır. Dinî mimarinin İslâm öncesi dönemden kalan örnekleri de yine köylerdedir. Alban devri yapılarının günümüzdeki en güzel örneklerinden olan Kiş Kilisesi (VI-VII. yüzyıl) mimarisiyle olduğu kadar bölge kültürünün aydınlatılmasında da ayrı bir role sahiptir.

Bir zamanlar Şeki-Kabala bölgesinde sayılarının 250’ye yakın olduğu belirtilen savunma amaçlı askerî yapılardan zamanımıza çok azı ulaşabilmiştir. Şeki’de bulunan toplam on kaleden biri (Şeki Kalesi) dışındakiler günümüzde harap durumdadır. Daha önceleri beş adet olduğu ileri sürülen ve bugüne kadar ikisi gelen yukarı (XVIII-XIX. yüzyıl) ve aşağı (XVIII-XIX. yüzyıl) kervansaraylar şehir hanları olarak inşa edilmiştir. Şehirde Abdüsselâm (XIX. yüzyıl), Ağvanlar (XIX. yüzyıl), Hacı Gani (XIX. yüzyıl), Mehmed Nebi (XIX. yüzyıl) ve Abdülhâlik (1911) hamamları mevcuttur. Plan bakımından düz köprüler grubuna dahil edilebilecek olan Gurcana Köprüsü ile (XIX. yüzyıl) Şeki’ye bağlı Hanabat köyündeki tek gözlü köprü bu tipin önemli örnekleridir. Şeki evleri sofasız

ve dış sofalı evler şeklinde ikiye ayrılmakta, kullananların ihtiyacına ve mesleklerine göre de biçimlenmektedir. Evlerin en erken tarihlisi XVIII. yüzyılın ikinci yarısına ait olan Şekihanovlar Evi'dir. XX. yüzyıla kadar sürekli yeni arayışlar içerisinde farklı denemelerin uygulandığı evlerin bu tarih itibariyle birbirini tekrar ettiği görülmektedir. III. yüzyıldan itibaren ipek üretimi ve ithalinin yapıldığı kaydedilen şehirlerden biri olan, XII. yüzyılın başlarında Azerbaycan'ın ipek merkezi sayılan Şeki'de evler ipek imalathânesi şeklinde de faaliyet göstermekteydi. Eskiden Şeki evlerinde ipek kozaları yetiştirilmesinden dolayı çatılar yüksek tutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

A. Salamzade - A. Sadıkzade, XVIII-XIX Esrlerde Azerbaycanda Yaşayış Binaları, Bakı 1961, s. 49; K. Kerimov, Şeki, Bakı 1969, s. 7; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 21-31, 90; A. Salamzade v.dğr., Problemı Sokhraneniya i Rekonsturktsii İstırricheskikh Gorodov Azerbaydjana, Bakı 1979, s. 63; a.mlf. v.dğr., Şeki-Tarihi Memarlıg Oçerki, Bakı 1988, s. 15, ayrıca bk. tür.yer.; M. İsmayılov, Şeki, Bakı 1982, s. 3-4; F. Gedirov, Azerbaycanın Şimal Müdafie İstehkamları, Bakı 1984, s. 72; E. Nuriyev, Azerbaycan SSR-in Şeki-Zagatala Zonasının Toponomiyası, Bakı 1989, s. 48; M. İsmayıl, Azerbaycan Tarihi, Bakı 1997, s. 125, ayrıca bk. tür.yer.; J. B. Storfiell, "The Church in Kish (Carbon Dating Reveals its True Age)", Azerbaijan International, Baku 2003, s. 33-34; P. Sergiyev, İstoriya Khirstianstvo v Kavkazskoy Albanii (doktora tezi, 2004), Moskovskaya Dukhovnaya Akademiya, Kafedra İstorii Drevney Tserkvi, s. 33; G. Mamedova, Zodchestvo Kavkazskoy Albanii, Baku 2004, s. 17-19, 42-50; F. Mamedova, Kavkaskaya Albaniya i Albanı, Baku 2005, s. 315; V. Kerimov, "Predvaritelnıye Rezultatı Raskopok Mejdunarodnoy Arkheologicheskoy Ekspeditsii na Territorii Azerbaydjana, Raskopki Kishskogo Khrama", Azerbaijan Archeology, sy. 3-4, Baku 2000, s. 66, ayrıca bk. tür.yer.; S. Efendiyev, "Şeki Han Sarayı", Dirçeliş-XXI Esr, sy. 39, Bakı 2001, s. 189; O. Memmedova, "Azerbaycanın Tarihi Şeherlerinin Plan Guruluşunun

Tehlili”, Urbanizm, sy. 11, Bakı 2008, s. 127; “Şeki”, Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakı 1987, X, 499.

Anar Azizov

ŞEKÎB ARSLAN

(bk. EMÎR ŞEKÎB ARSLAN).

ŞEKİB BEY, Tokadîzâde

(bk. TOKADÎZÂDE ŞEKİB BEY).

ŞEKÛR

(الشكور)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “yapılan bir iyiliğin sahibini övgü ile anmak” mânasındaki şükr (şükrân) kökünden türeyen şekûr “çokça teşekkür eden” demektir. Allah’a nisbet edildiğinde “az da olsa kulun iyi bir ameline fazlasıyla karşılık veren” anlamına gelir (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “şkr” md.; Kāmus Tercümesi, II, 446). Şekûr dört âyette Allah’a nisbet edilmiş, bunların üçünde gafûr isminden sonra, birinde halîmden önce yer almıştır. Şekûrun bu kullanılışı, kelimenin içeriğinde kulun günahını bağışlaması veya cezalandırılması hususunda acele etmeyip iyilik yapması için fırsat verme unsurlarının bulunduğuna işaret etmektedir. Bir âyette şâkir ismi zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir. İki âyette, iyi amellerde bulunan müminlerin bu çabalarının şükranla karşılanacağını ifade eden meşkûr kelimesi geçmektedir. Şükran ve mükâfatın fâili Allah olduğundan şükür kavramının burada dolaylı olarak zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiğini söylemek mümkündür (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şkr” md.). Şekûr ismi İbn Mâce ve Tirmizî’nin rivayet ettiği esmâ-i hüsna listesinde yer almaktadır (“Duʿâʾ”, 10; “Daʿavât”, 82). Ebû Hüreyre’den nakledilen iki hadisten birinde Hz. Peygamber, yola sarkan bir dikeni arka tarafa doğru iten (Buhârî, “Ezân”, 10; Müslim, “Birr”, 127), diğerinde ise meskûn yerlerden uzak bir yol üzerinde gördüğü susamış köpeğe su vermek için kuyunun dibine inen, pabucunu doldurduktan sonra onu ağzıyla tutup yukarıya çıkan ve hayvanın susuzluğunu gideren kimselerin (Müsned, II, 375; Buhârî, “Müsâḳāt”, 9) davranışlarını Allah’ın şükranla karşılayacağını ve günahlarını bağışlayacağını bildirmektedir.

Şükür kavramının temel mânasında “artmak, ortaya çıkmak, minnet ve övgü duygularını ifade etmek” unsurları mevcuttur. Âlimler, bu anlamlardan hareketle kulun gerçekleştireceği küçük bir ameli bile Cenâb-ı Hakk’ın fazlasıyla mükâfatlandıracağı hususuna dikkat çekerler. Kulun güzel davranışları Allah’ın lutfettiği imkânlar sayesinde meydana

geldiğinden aslında O'na yönelik hamd ve şükür niteliği taşır. Allah'ın bu tür davranışları öldüllendirmesi din terminolojisinde aynı kavramla ifade edilerek "kuluna teşekkür eden" anlamında şekûr ismi kullanılmıştır. Kişinin büyüklerine karşı saygılı davranması onun görevi ise de asil insanlar bu davranışa teşekkürle mukabele eder. Bu da karşılıklı sevgi ve saygıyı çoğaltır. Aynı durum kul ile Allah arasında düşünüldüğü takdirde kuldan itaat ve saygı (takvâ), Allah'tan şefkat ve mükâfat şeklinde ortaya çıkar. Şekûr ismi Kur'an'da ve hadislerde gafûr ve halîm isimleriyle kullanıldığından âlimler bu ismin muhtevasına ilâhî mağfireti de dahil etmiştir.

Şekûr ismine dair âyet ve hadisler Allah'ın yaratıklara ve özellikle insana olan lutuf, muhabbet ve merhametinin enginliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim biraz önce nakledilen Ebû Hüreyre hadislerinde insanlara eziyet veren bir şeyi bertaraf etme, susamış bir hayvana su verme fiillerinin bile Allah'ın mağfiretine vesile olduğu belirtilmektedir. Ebû Süleyman el-Hattâbî bu tür ifadelerin basit de görünse daima elden gelen iyi şeyleri yapmaya teşvik niteliği taşıdığını söyler ve bu gibi fiillerin çoğuna gücü yetmeyenlerin azı terketmemesi gerektiğine işaret ettiğini belirtir (Şeʾnü'd-duʿâʾ, s. 66). Şekûrun bu içeriğiyle ilgili olarak kulun daima Allah'a yönelmesinin önemini anlatan bir hadiste Allah'ın tövbe eden kulunun bu davranışından duyduğu memnuniyetin tek başına çölde yürüyen bir kimsenin kaybettiği devesini bulduğunda duyacağı sevinçten daha fazla olduğu ifade edilmiştir (Buhârî, "Daʿavât", 4; Müslim, "Tevbe", 3-8). Allah'ın insanla ilgili fiilî sıfatları içinde yer alan şekûr gafûr, hâdî, halîm ve hamîd isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şkr" md.; Kāmus Tercümesi, II, 446-447; Müsned, II, 375; Zeccâc, Tefsîru es-mâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 47-48; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 65-66; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 205; İbn Fûrek,

Mücerredü’l-Maḳālât, s. 50; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (ed-Dârü’l-Mısriyye), XX/2, s. 215; Abdülkādir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 126b-127b; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 114-115; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 260-265.

Bekir Topaloğlu

ŞELEVBÎN

(الشلوبين)

Ebû Alî Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Abdillâh el-Ezdî el-İşbîlî en-Nahvî (ö. 645/1247)

Endülüslü Arap dili âlimi.

562 (1167) yılında bir fırıncının oğlu olarak İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Kendisine Endülüs dilinde "mavi gözlü beyaz-kumral" anlamındaki "Şelevbîn" lakabı verildi. Bu lakabın, İşbîliye yakınında Şelevbîn (bugün Salobrena) adıyla bilinen köyden olması sebebiyle yahut el-Bîre yakınındaki Selevbîn adlı kaleye nisbetle verildiği ileri sürülmüşse de ilk görüşün daha doğru olduğu belirtilmiştir. Şelevbîn es-Sagīr diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Mâlekī'den (ö. 660/1262) ayırt edilmesi için Şelevbîn el-Kebîr olarak da tanınır.

Babasının bir süre hizmetinde bulunduğu Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Yahyâ İbnü'l-Cedd'in evinde büyüdü ve ondan faydalandı. Ebû Bekir Muhammed b. Halef el-İşbîlî, İbn Beşküvâl, İbn Madâ, Ebû Bekir İbn Zühr el-Hafîd, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, İbnü'l-Harrât, Ebü'l-Kāsım İbn Hubeyş, Ebû Bekir İbn Hayr ve Îsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî gibi hocalardan ders okudu. İlim tahsili için yaptığı seyahatlerde Silefî, İbn Hayr, İbn Beşküvâl, Süheylî, İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû Bekir İbn Zühr, İbn Hubeyş gibi âlimlerden çeşitli ilimlere dair icâzet aldı. Arap grameri ve lugatı konusunda zamanının önde gelen bilginlerinden oldu. Daha hayatta iken eserleri ve şöhreti Suriye ve Irak'a kadar yayıldı; Arap gramerinde şarkın otoritesi sayılan Ebû Ali el-Fârisî ile mukayese edildi. Özellikle Kitâbü Sîbeveyhi üzerine yoğunlaşıp yirmi iki yaşında onu okutabilecek düzeye erişti. Başta Arap grameri olmak üzere on sekiz yaşında başladığı öğretim faaliyetini altmış yıl sürdürdü. Verdiği derslerden ayda 4000 dirhem kazandığı zikredilir. Hayatının sonlarına doğru Kurtuba (Cordoba), Belensiye (Valencia) ve Mürsiye (Murcia) gibi önemli merkezlerin hıristiyanların eline geçmesi yüzünden derslerine son verdi (640/1242).

Şelevbîn, Kastilya Kralı III. Fernando’nun on sekiz ay süren kuşatması sırasında 645’te (1247) İşbîliye’de vefat etti. Onun şehrin ele geçirildiği yıl (646/1248) öldüğü de kaydedilir.

Çağdaşı İbnü’l-Kıftî, Şelevbîn’in Ahmed b. Ebân el-İşbîlî’ye (ö. 382/992) ait, altmış veya 100 cilt olduğu söylenen el-ʿÂlem adlı

sözlüğü satmasını delil göstererek onun maddî kazanç için ders verdiğini iddia ederse de çok sayıda talebe yetiştirmesi bunun doğru olmadığını göstermektedir. Aklî ilimlerdeki yeteneğini keşfederek şiir, edebiyat, felsefe ve mantığa yönlendirdiği Hâzim el-Kartâcennî, on yıl derslerine devam eden İbn Usfûr el-İşbîlî, İbn Ebü’r-Rebî‘, İbn Mâlik et-Tâî, İbn Müsdî, İbnü’l-Ebbâr, Ebû Ca‘fer el-Leblî, Ebû Ali İbn Ebü’l-Ahvas, Kāsım b. Ali es-Saffâr, İbn Saîd el-Mağribî, Ebü’l-Abbas İbnü’l-Hâc, İbn Sehl onun öğrencilerinden bazılarıdır. Şelevbîn, İşbîliyeli âlimler ve tabipler ailesi Benî Zühr ile yakın ilişki içinde olduğu gibi Muvahhid yöneticilerinden de itibar görmüş, Ebû Yûsuf el-Mansûr zamanında (1184-1199) Merakeş’te oturmuştur. Sîn ve sâd harflerini peltek olarak (şâ) telaffuz ettiği, bu sebeple düzgün konuşamadığı, fakat inşâsının ve hattının güzel olduğu, derslerinde mizaha yer verdiği, bunun yanında dalgınlığı konusunda bazı anekdotların anlatıldığı belirtilen Şelevbîn ayrıca kıraat, gramer ve şiire dair rivayetleriyle tanınmış, Kāsım adlı bir genç için yazdığı bazı şiirleri kaynaklarda zikredilmiştir. Süyûtî’nin Hemʿu’l-hevâmiʿı ile el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir’i gibi dil ve gramer kitaplarında görüşleri zikredilmiştir.

Eserleri. 1. Şerḥu’l-Muḳaddimeti’l-Cezûliyye. Hocası Cezûlî’nin Arap gramerine dair muhtasarının şerhidir. Şelevbîn’in, daha sonra şerhine ilâvelerde bulunması onun büyük ve küçük olmak üzere iki şerh yazdığı şeklinde yorumlanmıştır. Eserin Escurial (nr. 36, 190), Hizânetü’l-Karaviyyîn (nr. 1202) ve Çorum İl Halk Kütüphanesi’nde (nr. 2773/ 2) nüshaları bulunmaktadır (nşr. Türkî b. Sehv b. Nizâl el-Uteybî, I-III, Riyad 1413/1992; Beyrut 1414/ 1993). 2. et-Tevṭıʾe fi’n-naḥv (Tevṭıʾetü ḳavânîni’l-Muḳaddime) (nşr. Yûsuf Ahmed el-Mutavvı‘, Kahire 1973). 3. Ḥavâşin (Taʿlîḳ) ʿalâ Şerḥi Mufaṣṣali’z-Zemaḫşerî li-Faḫriddîn er-Râzî (Chester Beatty Ktp. [Dublin], nr. 5026). Kaynaklarda Şelevbîn’e Taʿlîḳ ʿalâ Kitâbi Sîbeveyhi (Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi), el-Ḳavânîn fî ʿilmi’l-

ʿArabiyye ve Meşyeẖa adlı eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 332-335; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1887, II, 658; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 451-452; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 129-130; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Halîl, İẖtiṣârü'l-Ḳıdḥi'l-muʿallâ fi't-târîẖi'l-muḥallâ (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1980, s. 152-154; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 207-208; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 113-114; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 78; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 224-225; a.mlf., el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'n-naḥv (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem), Beyrut 1406/1985, I-IX, tür.yer.; a.mlf., Hemʿu'l-hevâmiʿ şerḥu Cemʿi'l-cevâmiʿ (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem), Küveyt 1400/1980, I-VI, tür.yer.; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 490-491, ayrıca bk. tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 508; II, 1428, 1774, 1800; Brockelmann, GAL, I, 376; Suppl., I, 541-542; M. D. Radriguez Gómez, "Abū Alī al-Šalawbīn", Homenaje a la Profesora Elena Pezzi, Granada 1992, s. 97-104; M. Fierro, "al-S̲h̲alawbīn", EI² (Fr.), IX, 265-266.

M. Reşit Özbalıkçı

ŞELTÛT, Mahmûd

(محمود شلتوت)

(1893-1963)

Mısırlı âlim, Ezher şeyhi.

23 Nisan 1893'te Buhayre vilâyetinde Îtâyülbârûd kasabasına bağlı Benîmansûr köyünde doğdu. İlk öğrenimini ve hâfızlığını köyünde tamamlayıp orta öğrenimine İskenderiye'de Ezher'e bağlı dinî bir okulda devam etti. Daha sonra girdiği Ezher'den 1918'de mezun oldu ve İskenderiye'de tahsil gördüğü okula hoca tayin edildi. Bu sırada din ilimleri ve Arap dili sahasındaki çalışmalarını da sürdürdü. I. Dünya Savaşı'nın ardından gazetelerde siyasal ve sosyal gelişmelerle ilgili makaleler yazıp din ve siyaseti güçlü bir fikir örgüsü içinde birleştiren mesajlar verdi. Bu suretle hem hararetli bir vatanperver hem yenilikçi bir fakih olarak tanındı. İlmî birikimi ve cesaretiyle dönemin âlimlerinin dikkatini çekti. 1927'de Ezher'in yüksek kısmına asistan tayin edildi. 1928'de Ezher şeyhi olan Muhammed Mustafa el-Merâgī kurumda kapsamlı bir ıslahata girişmek istediğinde Şeltût onun yanında yer aldı ve ıslahatçı düşüncelerini destekledi. Ancak ıslah faaliyetlerinde çeşitli engellerle karşılaşan Merâgī bir yıl sonra istifa edince Şeltût yeni Ezher şeyhi Zavâhirî ile anlaşamadı ve 17 Eylül 1931 tarihinde Ezher'deki görevinden uzaklaştırıldı. Gazete ve dergilerde yazdığı makalelerle düşüncelerini savunmaya devam etti. Bu sırada avukatlık yaptı, ilmî araştırmalarla meşgul oldu; ayrıca Hidiv Tevfik'in oğlu Emîr Muhammed Ali'nin Nil kenarındaki Ravza adasında bulunan camisinde hatiplik görevini üstlendi. Hutbeleri halk tarafından büyük ilgiyle karşılandı. 1935 yılında Merâgī yeniden Ezher şeyhliğine getirilince Şeltût, Külliyyetü'ş-şerîa'nın dekanlığına tayin edildi. O güne kadar programda yer almayan mukayeseli hukuk dersini okutmaya başladı. Bu ders sayesinde öğrenciler, mezhep imamlarının görüşlerinden hangilerinin daha güçlü delillere dayandığı konusunda fikir sahibi oldular.

1938'de Hollanda'nın Lahey şehrinde toplanan Milletlerarası Mukayeseli

Hukuk Kongresi'ne katılan Şeltût, "İslâm Hukukunda Hukukî ve Cezaî Sorumluluk" başlıklı tebliğinde diğer hukuk sistemlerinde ele alınmayan bazı konularda İslâm hukukunun yaklaşımını anlatarak fıkıh ilminin zenginliğini ortaya koydu. Ayrıca tebliğini Arapça okumakta ısrar edip Arapça'nın ilk defa milletlerarası bir kongrede kullanılmasını sağladı. Bu tebliğinden dolayı 1941'de Ezher Cemâatü kibâri'l-ulemâ üyeliğine seçildi ve bu kurulun en genç üyesi oldu. Şeltût genelde dinlere ve özellikle İslâm'a yapılan saldırılara cevap verilmesi, bid'atları belirleyecek esasların tesbit edilmesi, müslümanların okuduğu kitaplarda yer alan İsrâiliyat türü bilgilerin ayıklanması, Ezher şeyhliğine sorulan fetvalara verilen cevapların yayımlanması, yeni ortaya çıkan problemler konusunda dinin hükmünün araştırılıp müslümanlara duyurulması, vaaz ve irşad faaliyetlerinin yeniden düzenlenmesi gibi tekliflerde bulunduysa da bunların çoğu gerçekleşmedi. 1942 yılında Külliyyetü'ş-şerîa'da verdiği bir konferansla Ezher'de izlenmesi gereken ilmî siyasetin esaslarını ortaya koydu. Ders kitaplarında kullanılan dilin çok ağır, muhtevalarının gereksiz ayrıntılarla dolu olduğuna, ictihad kapısının kapalı tutulduğuna ve öğrencilerin eğitimiyle ilgili yetersizliklere dikkat çekerek arzu edilen ıslahatın henüz gerçekleşmediğini belirtti.

Ezher'in ıslah edilmesi çalışmaları yanında Şeltût'un özellikle İslâm mezhepleri arasındaki ihtilâfların en aza indirilmesi yönünde gösterdiği çabalar, Ehl-i sünnet ile Şîa arasında bir yakınlaşma sağlanması yolunda adımlar atılmasıyla sonuçlandı. 1947'de Vezir Muhammed Allûbe Paşa'nın başkanlığında Ezher şeyhinin ve Cemâatü kibâri'l-ulemâ'nın desteğiyle

Cemâatü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye adlı bir heyet ve buna bağlı Dârü't-takrîb adlı bir enstitü kuruldu. Şeltût bu girişimi yazıları ve konferanslarıyla destekledi. 1949 yılından itibaren büyük bölümü Cemâatü't-takrîb'in yayın organı Risâletü'l-İslâm dergisinde tefrika edilen bir tefsir yazdı. 1946'da Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye seçildi ve Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde ders vermeye başladı. 1950'de Ezher'de İslâm kültürü ve araştırmaları bölümüne genel müfettiş tayin edildi. 1957'de İslâm Konferansı'na danışman, aynı yıl Ezher vekili ve 13 Ekim 1958'de Ezher şeyhi oldu. Reform çabaları sonucunda 1961'de Ezher modern bir üniversite hüviyetine kavuşturuldu; ilk defa kız öğrenciler alındı ve 1962'de Külliyyetü'l-benât açıldı. Ayrıca Cemâatü kibâri'l-ulemâ'nın

yerine Şeltût'un büyük ümitler bağladığı Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye kuruldu. Ezher Fetva Komisyonu, Eğitim ve Öğretim Bakanlığı'nda Kültürel İlişkiler Yüksek Komisyonu ve Radyo Yüksek Meclisi üyelikleri yanında Sosyal İşler Bakanlığı Örf-Âdet Komisyonu ve İslâm Araştırmaları Komisyonu başkanlıkları görevlerinde de bulunan Şeltût'a 1958'de Şili, 1960'ta Cakarta ve 1961'de Fas V. Muhammed üniversiteleri fahrî doktora unvanı verdi. 1960 yılında Fas Kralı V. Muhammed tarafından bir nişanla ödüllendirildi. Şeltût uzun bir hastalıktan sonra 13 Aralık 1963 tarihinde vefat etti.

İlmî çalışmaları yanında mücadeleci ve ıslahatçı kişiliğiyle de öne çıkan Şeltût Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh ve Merâgī'nin ıslahatçı çizgisini izlemiş, Hasan ez-Zeyyât'a göre onlardan daha başarılı olmuştur. Bunda, şartların onun lehinde gelişmesinin yanı sıra İslâm birliğini sağlamak amacıyla Şîa ile Ehl-i sünnet'i birbirine yaklaştırmak için gösterdiği çabaların ve bunların halk tarafından desteklenmesinin büyük payı olmuştur. Özellikle fıkıh ve tefsir alanında değerli çalışmalar yapmış, Kur'ân-ı Kerîm'in ilk on cüzünü (Tevbe sûresinin 121. âyetine kadar) tefsir etmiş, tefsirinde uyguladığı belli bir mezhebe bağlı kalmayan, sûrelerin bütün olarak içerdiği genel hüküm ve amaçlara yoğunlaşan, vahyi ilmî teorilerin sınırlı kalıplarıyla izaha çalışmayan metodu çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Fıkıh alanında geleneksel bakış açısına karşı çıkarak çağdaş problemlere cesaretle çözümler bulmaya çalışmıştır. Aydınların da ilgiyle izlediği vaaz ve irşad hizmetine özel bir önem vermiş, Mısır Radyosu'nda ilk defa sabah sohbetlerini başlatmış, özel günlerde yaptığı konuşmaları, dergi ve gazetelerde yazdığı yazılarla görüşlerini geniş kitlelere ulaştırmıştır.

Eserleri: Muḳārenetü'l-meẕâhib fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Ali Sâyis ile birlikte, Kahire 1936); el-Ḳurʾân ve'l-merʾe (Kahire 1937); Taḥdîdü'n-nesl fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1937); el-İslâm ve's-selâm (Kahire 1937); el-Mesʾûliyyetü'l-medeniyye ve'l-cinâʾiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1937; Ahmed Fethî Behnesî, Şeltût'un Lahey Milletlerarası Mukayeseli Hukuk Konferansı'na sunduğu bu tebliğe Şerḥ ve taʿlîḳ ʿalâ risâleti'l-merḥûm eş-Şeyḫ fî mesʾûliyyeti'l-medeniyye ve'l-cinâʾiyye fi'ş-şerîʿâti'l-İslâmiyye adıyla bir şerh ve ta'lik hazırlamıştır; Kahire 1407/ 1987); Fıḳhü'l-Ḳurʾân ve's-Sünne: el-Ḳısâs (Kahire 1946; Kahire Üniversitesi

Hukuk Fakültesi öğrencilerine verdiği konferanslardan oluşmuştur); el-Ḳurʾân ve'l-ḳıtâl (Kahire 1948; İng. trc. R. Peters, Jihad in Mediaeval and Modern Islam, Leiden 1977; eser el-İslâm ve'l-ʿalâḳātü'd-devliyye fi's-silm ve'l-ḥarb adıyla da basılmıştır [Kahire 1951]); el-İslâm ve's-siyâsetü'd-devliyye (Kahire 1948); Menhecü'l-Ḳurʾân fî binâʾi'l-müctemaʿ (Kahire 1956); el-İslâm ve'l-vücûdü'd-devlî li'l-müslimîn (Kahire 1958); el-İslâm: ʿAḳīde ve şerîʿa (Kahire 1379/1959; Şeltût'un İslâm hukukuna dair görüşlerini yansıtan bu eseri Muharrem Tan Türkçe'ye tercüme etmiştir [İstanbul 1991, 1993]); el-Fetâvâ, dirâse li-müşkilâti'l-müslimi'l-muʿâṣır fî ḥayâtihi'l-yevmiyyeti'l-ʿâmme (Kahire 1959; Beyrut 1983); Min tevcîhâti'l-İslâm (Kahire 1379/1959); Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, el-Eczâʾü'l-ʿaşeretü'l-ûlâ (Kahire 1379/1960); el-İslâm ve't-tekâfülü'l-ictimâʿî (Kahire 1961); Tanẓîmü'l-ʿalâḳāti'd-devliyye fi'l-İslâm (Kahire 1962); Muḥammed er-Resûlü'l-aʿẓam (Kahire 1965); Min hedyi'l-Ḳurʾân (Kahire 1968); el-Bidʿa: Esbâbühâ ve maḍârruhâ (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Ahsâ 1408/1988; nşr. Abdülâhir Hammâd, Beyrut 1988; eser ve makalelerinin bir listesi için bk. Midhat David Abraham, s. 171-187).

BİBLİYOGRAFYA

Midhat David Abraham, Mahmūd Shaltūt (1893-1963), A Muslim Reformist: His Life, Works and Religious Thought, Hartford 1976; Menî' Abdülhalîm Mahmûd, Menâhicü'l-müfessirîn, Kahire 1978, s. 347-354; Abdülmecîd Abdüsselâm el-Muhtesib, İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ʿaṣri'r-râhin, Amman 1402/1982, s. 303-307; a.mlf., "Menhecü'l-İmâm Maḥmûd Şeltût fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm", Mecelletü Âdâbi'l-Müstanṣıriyye, XIII, Bağdad 1986, s. 431-446; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/ 1986, s. 340-341; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, Menhecü'l-medreseti'l-ʿaḳliyyeti'l-ḥadîs̱e fi't-tefsîr, Beyrut 1407, I, 198-201; Şüyûḫu'l-Ezher (nşr. Vizâretü'l-i'lâm), Kahire, ts., s. 44-45; Kate Zebiri, Mahmûd Shaltût and Islamic Modernism, London 1993; a.mlf., "Shaykh Mahmûd Shaltût: Between Tradition and Modernity", Journal of Islamic Studies, II/2, Oxford 1991, s. 210-224; M. Abdülmün'im Hafâcî - Ali Ali Subh, el-Ḥareketü'l-ʿilmiyye fi'l-Ezher, Kahire 2007, s. 190-197;

Abbas Mahmûd el-Akkād, “el-Muvaffıḳ el-muvaffaḳ: el-İmâmü’l-muṣliḥ Maḥmûd Şeltût”, Risâletü’l-İslâm, XIV/53-56, Kahire 1963, s. 212-217; Mahmûd eş-Şerkāvî, “Şeyḫî Maḥmûd Şeltût”, ME, XXXV/6 (1964), s. 678-683; Ali Abdürrâzık, “el-Merḥûm el-üstâẕü’l-ekber eş-Şeyḫ Maḥmûd Şeltût”, MMLA, XIX (1965), s. 147-153; Nasr Ferîd Vâsıl, “el-İmâm Maḥmûd Şeltût: el-menhec, et-tecdîd, et-taḳrîb”, Risâletü’t-taḳrîb, sy. 55, Tahran 1427/2006, s. 187-224; Amira El Azhary Sonbol, “Shaltût, Mahmûd”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 42-43; W. Ende, “S̲h̲altūt, Maḥmūd”, EI² (İng.), IX, 260-261; Seyyid Muhammed eş-Şâhid, “Şeltût, Maḥmûd”, Mv.AU, XV, 99-105.

Seyyid Ahmed eş-Şâl

ŞEM

(الشمّ)

Koklama duyusu

(bk. DUYU).

ŞEM‘ u PERVÂNE

(شمع وبروانه)

Doğu edebiyatlarında tasavvufî aşkın anlatıldığı alegorik ve sembolik hikâyelerin ortak adı.

Geceleri ışığın çevresinde dönen pervanenin klasik Doğu şiirinde âşığı temsil ettiği ve muma (şem‘) âşık olduğu yaygın bir kabul olarak yer almaktadır. Pervanenin mum ışığı etrafında her seferinde ona daha yaklaşarak döndükten sonra kendini aleve atıp yok etmesi sevdiğiyle yakıcı bir vuslata ermek şeklinde düşünülmüş ve bu düşünce şairler için orijinal bir ilham kaynağı olmuştur. Şem‘in yanarak ışık vermesi, pervanenin de bu ışık çevresinde dönüp durması âşık ile mâşukun durumuna benzetilmiştir. Ayrıca şem‘ çeşitli kelimelerle oluşturduğu terkiplerde kinaye yoluyla “ay, güneş, sevgili” anlamlarının yanı sıra “ilâhî nur, mürşid-i kâmil, Kur’an, Hz. Muhammed” gibi tasavvufî mânalarda da kullanılmıştır. Kur’an’da insanlar uçuşan kelebeklere benzetildiği gibi (el-Kāria 101/4) hadislerde de kendini ateşe atmaya çalışan pervanelere teşbih edilmiştir. Bunlar şem‘ u pervâne konulu şiirler

için önemli bir ilham, telmih ve istişhâd kaynağı teşkil etmiştir.

Pervane ile şem‘in alegorik aşk hikâyesi tasavvufî yorumla ilk defa Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) tarafından Kitâbü’ṭ-Ṭavâsîn’de (s. 16) anlatılmıştır. Daha sonra pervane hikâyesini Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126) Sevâniḥu’l-ʿuşşâḳ’ta nesir halinde ele almış (s. 180), pervaneyi âşık, ateşi mâşuk olarak görmüş, böylece eserine âşıkane bir özellik kazandırmıştır. Aynülkudât el-Hemedânî Temhîdât adlı eserinde pervane ve ateş temsiline yer verirken pervanenin aşkını evrensel bir aşka dönüştürmüştür (s. 144-145, 286-288, 292). İran edebiyatında Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209), Necmeddîn-i Dâye, Senâî, Nâsır-ı Buhârâî, Kāsım-ı Envâr gibi şairler de aynı konuyu işlemiştir. Bazı mesnevilerde ayrı bölümler halinde 100 beyti geçmeyen şem‘ u pervâne manzumelerine de yer verilmiştir. Bu şiirlerin çoğu münazara tarzındadır (Kanar, s. 20). Hikâyeyi bir mesnevi içerisinde ilk defa

Ferîdüddin Attâr Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ın yirmi dokuzuncu makalesinde müstakil şekilde ele almış (nşr. Seyyid Sâdık Gevherîn, Tahran 1348 hş., s. 222), Esrârnâme’sinde de yeniden anlatmıştır (s. 52-53). Sa‘dî-i Şîrâzî Bostân’ın üçüncü bölümünün sonunda (nşr. İsmâil Emirhîzî, Tahran 1317, s. 125-128) aynı hikâyeye yer vermiştir. Attâr ve Sa‘dî’nin şem‘ u pervânelerinde kullandıkları mazmun ve motifler daha sonra yazılan mesnevilerde büyük ölçüde geliştirilerek işlendiği gibi müstakil şem‘ u pervânelere de kaynaklık etmiştir. Şem‘ u pervâne hikâyesinin bağımsız bir mesnevi halinde ilk defa IX. (XV.) yüzyılın sonlarına doğru yazıldığı anlaşılmaktadır. Tasavvufî eserler başta olmak üzere şem‘ u pervâne mesnevilerinde alegoriye sıkça başvurulmuş, şem‘ ilâhî nura, o nura kavuşup yok olmak isteyen sâlik de pervaneye benzetilmiş, çeşitli sembollerle tasavvufun özüne ilişkin anlatımlar zenginleştirilmiştir. Bunlar arasında Ehlî-i Şîrâzî’nin 894’te (1489) yazdığı kırk bölüm ve 1001 beyitlik Şemʿ u Pervâne’si zikredilebilir (Külliyyât-ı Eşʿâr-i Ehlî-i Şîrâzî, nşr. Hamîd-i Rabbânî, Tahran 1343 hş.).

Fars edebiyatındaki şem‘ u pervâneler Türk şairlerine de ilham kaynağı olmuş ve birçok tasavvufî eserin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bazıları Farsça, bazıları Türkçe yazılan şem‘ u pervânelerin en meşhurları şunlardır: Fehmî’nin 891 (1486) yılında II. Bayezid adına kaleme aldığı, otuz dört bölüm ve 1000 beyitten oluşan Farsça Şemʿ u Pervâne’sinin iki nüshası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4002; Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 415). Eser Türkçe’ye çevrilmiştir (Kanar, s. 138-185). Şeyh Abdullah-ı Şebüsterî-i Niyâzî’nin (ö. 936/1529) mesnevisi Yavuz Sultan Selim adına yazılmış olup yirmi beş bölüm halinde 760 beyitten ibarettir. Tek nüshası bilinen eser (Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 415) tertip yönünden Ehlî-i Şîrâzî’nin eserine benzemektedir (a.g.e., s. 95-138). Lâmiî Çelebi 1522 yılında Kanûnî Sultan Süleyman adına bir Türkçe Şem‘ u Pervâne yazmıştır. Tertibi ve işlenişi bakımından bazı ayrıntılar dışında Niyâzî’nin manzumesine benzeyen eserin (a.g.e., s. 51) sekiz nüshası vardır. XVI. yüzyıl şairlerinden Kalkandelenli Muîdî’nin gerek düzenleniş gerekse işleniş yönünden Lâmiî’nin eserini andıran 1350 beyitlik Türkçe Şem‘ u Pervâne’sinin iki nüshası bilinmektedir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 119; İÜ Ktp., TY, nr. 225, vr. 78b-121b). Zâtî’nin (ö. 953/1546) beş nüshası tesbit edilen (Armutlu, s. 54-56) 4000 beyitlik Şem‘ u Pervâne’si beşerî bir aşkı işlemektedir. Eser üzerinde Sadık Armutlu bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.) (Türk edebiyatındaki şem‘ u pervâne

mesnevilerinde alegori ve temsil hakkında bk. Coşkun, sy. 38 [2006], s. 63). Feyzî Çelebi (XVII. yüzyıl), tek nüshası Gönül A. Tekin'in kütüphanesinde bulunan 987 beyitlik Şem‘ u Pervâne'sinde mesnevi nazım şeklini kullanmasına rağmen halk şiirinin on bir heceli veznini tercih etmiş ve eserde yer alan sembollerin ne anlama geldiğini açıklamıştır (nşr. Gönül Tekin, Feyzî Çelebi: Şem‘ ü Pervâne, İnceleme-Metin, Harvard 1991).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "frş" md.; Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn (nşr. L. Massignon), Paris 1913, s. 16; Ahmed el-Gazzâlî, Sevâniḥu'l-ʿuşşâḳ (nşr. Hamîd-i Rabbânî), Tahran 1352 hş., s. 180; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1341 hş., s. 144 vd., 286 vd.; Ferîdüddin Attâr, Esrârnâme (nşr. Seyyid Sâdık-ı Gûherîn), Tahran 1338 hş., s. 52-53; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1374 hş., s. 210-228, 243, 337 vd.; Hüseyin Mekkî, Gülzâr-ı Edeb, Tahran 1329 hş., s. 311, 1013,

1148-1149; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 227 vd.; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng-i Lugāt u Iṣṭılâḥât u Taʿbîrât-i ʿİrfânî, Tahran 1354 hş., s. 290-291; Sadık Armutlu, Zâtî'nin Şem' ü Pervânesi (doktora tezi, 1998), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 54-56, 164-228; Mehmet Kanar, Fehmî ve Şeyh Abdullah-i Şebisterî-i Niyâzî'nin Şem‘ u Pervâne Mesnevileri, İstanbul 1995; M. İsmâilpûr, "Şemʿ u Pervâne", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381, II, 911-913; Günay Kut, "Lâmî‘î Chelebi and His Works", JNES, XXXV/2 (1976), s. 88; Nasrullah Pürcevâdî, "Pervâne vü Âteş II-III", Neşr-i Dâniş, XX/2, Tahran 1382 hş., s. 6-18; XX/3 (1382 hş.), s. 27-36; Hasan Çiftçi, "Şem' (Mum) ile Pervâne (Kelebek) ve İlgili Farsça, Türkçe Atasözleri ve Örnek Şiirler", Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, IV/33, Erzurum 2004, s. 33-57; H. Gamze Demirel, "Şem‘ ve Pervâne'nin İçsel Yolculuğuna Dair Felsefî Bir Yaklaşım", Türkiyat Araştırmaları, sy. 5, Ankara 2006, s. 135-144; Menderes Coşkun, "Klasik Türk Şiirinde Mürekkep İstiâre, Temsîlî İstiâre ve Alegori", Bilig: Türk

Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 38, Ankara 2006, s. 51-70; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 242; XXXI, 596, 598.

Sadık Armutlu

ŞEMÂİL

(الشمائل)

Hz. Peygamber’in fizikî ve ahlâkî özelliklerini ifade eden bir terim ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “huy, tabiat, seciye, ahlâk” gibi mânalara gelen şemâil kelimesi muhtemelen III. (IX.) yüzyıldan itibaren başta hadis olmak üzere siyer, tarih ve tasavvufa dair eserlerde bir insan olarak Resûl-i Ekrem’in dış görünüşünü, özel hayatını ve ahlâkını ifade eden bir terim halinde kullanılmıştır. İnsanları Resûlullah’ı bütün yönleriyle öğrenmeye ve onun özelliklerini benimsemeye ilk defa Kur’ân-ı Kerîm teşvik etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber bütün insanlara bir müjdeci ve bir uyarıcı olarak gönderilmiş (Sebe’ 34/28) ve bizzat kendisinin bu gerçeği, “Ben Allah’ın hepinize gönderdiği elçisiyim” diye duyurması istenmiştir (el-A‘râf 7/158). Birçok âyette Allah ile birlikte ona da itaat edilmesi (Âl-i İmrân 3/32, 132; en-Nisâ 4/13, 59), kendisine uyulup ardınca gidilmesi (Âl-i İmrân 3/31; el-A‘râf 7/158), müminler tarafından canlarından daha çok sevilmesi (el-Ahzâb 33/6) emredilmiştir. Cenâb-ı Hak, Resûl-i Ekrem’in bütün varlıklar arasında farklı bir yerde ve en üstün konumda olduğunu belirtmek üzere onu âlemlere rahmet olarak gönderdiğini (el-Enbiyâ 21/107), şanını yücelttiğini (el-İnşirâh 94/4) bildirmiş, “Şüphesiz ki sen pek büyük bir ahlâka sahipsin” meâlindeki âyetle (el-Kalem 68/4) onun benzersiz ve mükemmel ahlâkına dikkat çekmiş, ona iman edenlerin aynı zamanda üstün ahlâkını da benimseyip özümsemesi gerektiğine işaretle, “Allah’a ve âhiret gününe kavuşmayı uman ve Allah’ı çok anan kimseler için Resûlullah’ta güzel bir örnek vardır” buyurmuştur (el-Ahzâb 33/21). Allah, böylesine üstün özelliklerle donattığı resulü ile ona gönülden inananlar arasında devamlı bir irtibat kurulmasını istemiş, ona hem kendisinin hem meleklerin salât ettiğine, müminlerin de ona salât etmesi gereğine işaret etmiştir (el-Ahzâb 33/56). Kur’ân-ı Kerîm’de ayrıca Resûl-i Ekrem’in müminlere çok düşkün, onlara karşı çok şefkatli ve çok merhametli, ümmetinin sıkıntıya düşmesinden dolayı aşırı derecede üzülen (et-Tevbe 9/128), onlara kitabı ve hikmeti öğreten, onları günahlardan arındırıp tertemiz yapan bir peygamber

olduğunun belirtilmesi (el-Bakara 2/129; Âl-i İmrân 3/164), Cenâb-ı Hakk'ın resulüne en mükemmel ahlâkı öğretirken ona alçak gönüllü olmayı (el-Hicr 15/88), yaptığı iyiliği başa kakmamayı (el-Müddessir 74/6), dünya malına göz dikmemeyi (el-Hicr 15/88), affetmeyi ve cahillerden yüz çevirmeyi (el-A'râf 7/199), dosdoğru olmayı (eş-Şûrâ 42/15), insanların yaptıklarına ve söylediklerine karşı sabretmeyi (Tâhâ 20/130; Sâd 38/17), müminlere kol kanat germeyi (eş-Şuarâ 26/215), insanlara gönül alıcı söz söylemeyi (el-İsrâ 17/23, 24, 28) emretmesi aynı zamanda onun bütün bu güzel huylara sahip olduğunun delili, şemâilinin de belirgin yönleridir.

Şemâilin ikinci kaynağı hadislerdir. Muhaddisler şemâil konularını genellikle hadis kitaplarının "fezâil, menâkıb, edeb, libâs, et'ime, eşribe, zînet, zikir, duâ" gibi bölümlerinde ele almışlardır. Esasen hadisin bütün kısımlarını içine alan sekiz ana konuyu bir araya getirdiği için "câmi'" diye anılan kitap türlerinin ihtiva ettiği konularından biri oturup kalkma âdâbı diye de anılan şemâil konusudur. Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin "Feżâʾil" bölümünde Hz. Peygamber'in şecaatine, cömertliği, tevazuu, hayâsı, güzel kokusu, terinin temiz oluşu, saçı ve yüzünün güzelliğine, ağzına ve gözlerine, sırtındaki nübüvvet mührüne dair hadisleri zikretmesi bunu göstermektedir. Eserlerinde Resûl-i Ekrem'in şemâiline yer veren muhaddisler bu özellikleri genellikle "sıfâtü'n-nebî, menâkıb, fezâil" gibi başlıklar altında ele almışlardır. Tirmizî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin 46. kitabında Resûlullah'ın beşerî yönünü, dış görünüşünü, özel hayatını ve ahlâkını "Menâkıb" başlığı altında vermekle birlikte onun özelliklerini daha geniş bir şekilde eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye adıyla müstakil bir eserde ele almış, ondan sonra bu konu bir ilim halinde gelişmiştir. Ayrıca Resûl-i Ekrem'in muhtelif özelliklerini çeşitli ilim dalları farklı açılardan ele alıp incelemiştir (bk. DELÂİLÜ'n-NÜBÜVVE; HASÂİSÜ'n-NEBÎ; HİLYE). Şemâilin diğer kaynakları İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı, İbn Seyyidünnâs'ın ʿUyûnü'l-es̱er fî fünûni'l-meġāzî ve'ş-şemâʾil ve's-siyer'i, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ'ı, İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'si ve Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i gibi kitaplardır.

Allah Teâlâ'nın peygamberini üstün niteliklerle anması ve onu örnek almayı tavsiye etmesi Resûlullah'ın şemâiline duyulan ilgiyi sahâbe döneminden itibaren arttırmış; Hz. Ali, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre, Berâ b. Âzib, Hz. Âişe, Ebû Cühayfe, Câbir b. Semüre, Ümmü Ma'bed, Abdullah b. Abbas,

Muarrız b. Muaykīb, Ebü't-Tufeyl, Addâ b. Hâlid, Hureym b. Fâtik, Hakîm b. Hizâm gibi sahâbîler onu tasvir etmeye çalışmıştır. Hz. Hasan'ın, dayısı Hind b. Ebû Hâle'ye ve Hz. Hüseyin'in, babası Hz. Ali'ye Resûl-i Ekrem'in şemâilini sorup öğrendikleri bilinmektedir. Buna göre İbn Ebû Hâle, Resûl-i Ekrem'i şöyle anlatmıştır: "Peygamber irice yapılı ve heybetliydi. Yüzü ayın on dördü gibi parlardı. Uzuna yakın orta boylu, büyükçe başlı, saçları hafif dalgalıydı. Saçı bazan kulak memesini geçerdi. Rengi nûrânî beyaz, alnı açık, kaşları hilâl gibi ince ve gürdü. İki kaşı arasında öfkelendiği zaman kabaran bir damar vardı. Burnu ince, hafifçe kavisliydi. Sakalı sık ve gür, yanakları düzdü. Ağzı geniş, ön dişlerinin arası seyrek ve pek hoştu. Boynu gümüş gibi berraktı. Bütün organları birbiriyle uyumlu idi. Göğsü ile karnı bir hizada olup ne zayıf ne de şişmandı. Göğsü ile iki omuzunun arası genişçe, mafsalları kalıncaydı. Bedeni nur gibiydi. Göğüs çukurundan göbeğine kadar ince bir tüy şeridi uzanırdı. Memelerinde ve karnında kıl yoktu. Kolları, omuzları ve göğsünün üst tarafında kıllar vardı. Bilekleri uzun, avucu genişti. El ve ayak parmakları etli ve uzunca idi. Ayaklarının altı hafifçe çukur, üstü ise son derece düzgün ve pürüzsüzdü. Yürürken öne meyilli düz yürür, ayaklarını yere sert vurmaz, sakin, ama hızlı ve vakarlı yürür, meyilli bir yerden iniyormuş görünümü verirdi. Bir tarafa döndüğünde bütün vücuduyla dönerdi.

Konuşmadığı zaman gökten çok yere bakar ve düşünceli görünürdü. Arkadaşlarıyla yürürken onları öne geçirir, kendisi arkadan yürürdü. Yolda karşılaştığı kimselere önce o selâm verirdi. Resûlullah çok defa hüzünlüydü ve hep Allah'ı düşünürdü. Gerekmedikçe konuşmaz, çoğu zaman sükût ederdi. Sözünün başından sonuna kadar her kelimenin hakkını vererek konuşurdu. Az sözle çok mâna ifade eder, açık seçik konuşurdu. Sözünde ne fazlalık ne de eksiklik bulunurdu. Kibar ve yumuşak huyluydu. Etrafındakilere kaba davranmaz, onları hor görmezdi. Ne kadar az olursa olsun Allah'ın nimetlerine saygı gösterir, onları asla küçümsemezdi. Yenilen, içilen şeyleri lezzetsiz diye kötülemez, aşırı şekilde övmezdi. Dinin bir emrini uygulayacağı sırada buna aykırı bir şey söylendiğinde son derece öfkelenir, gerekeni yapıncaya kadar da öfkesi yatışmazdı. Öte yandan kendisine yapılan kaba ve haksız bir davranıştan dolayı öfkelenmez, onun intikamını almaya kalkışmazdı. Bir şeye işaret edeceği zaman parmağıyla değil eliyle işaret ederdi. Bir şeye hayret ettiği zaman elinin içini semaya doğru kaldırırdı. Konuşurken sözüyle uyumlu olarak elini

hareket ettirir ve sağ elinin baş parmağını sol elinin avucuna vururdu. Birine öfkelendiği zaman başını ondan çevirirdi. Sevindiği zaman bakışlarını yere indirirdi. Gülmesi çoğunlukla tebessüm şeklindeydi. O gülerken dişleri dolu tanesi gibi bembeyaz görünürdü."

Hz. Hüseyin'in babasına sorarak öğrendiği Resûlullah'ın şemâili de şöyledir: "Resûlullah evine girdiği zaman vaktini üçe taksim ederdi. Birini Allah'a ibadet ve taate ayırır, birinde eşleriyle meşgul olup evinin ihtiyaçlarını temin eder, birinde de dinlenip şahsî işlerini görürdü. Kendisine ait olan zamanı diğer insanlarla paylaşırdı. Bu saatlerde yanına çok yakın arkadaşları girer, onlar da öğrendikleri bilgileri orada bulunmayan kimselere anlatırlar, böylece Allah'ın elçisi ilmini kimseden esirgememiş olurdu. Resûl-i Ekrem ümmeti için ayırdığı vakitlerde mânevî bakımdan üstün olan ashabını huzuruna kabul eder, dindeki üstünlükleri nisbetinde onlarla meşgul olur, hem onların hem de ümmet-i Muhammed'in dünyada ve âhirette işlerine yarayacak bilgileri kendilerine öğretirdi. Onun huzurunda sadece dinin öğretimi ve ümmet-i Muhammed'in işi konuşulurdu. Kimsenin bunların dışında faydasız bir şey söylemesine razı olmazdı. İnsanlara faydası dokunmayacak bir sözü söylemezdi. Ashabıyla kendisi arasında sevginin çoğalmasına yarayacak iltifatlarda bulunur, onların kendisinden uzaklaşmasına yol açacak sözleri ağzına almazdı. Her kabilenin önde gelen kişilerine ikramda bulunur ve onları kendi kabilelerine başkan tayin ederdi. Davranışlarını beğenmediği yöneticilere karşı müslümanları dikkatli ve uyanık olmaya teşvik eder, kendisi de kimseden tebessümünü ve güzel sözlerini esirgememekle beraber onlara karşı daha ihtiyatlı davranırdı. Meclisinde göremediği ashabını sorup araştırır, halkın arasında ne olup bittiğini yine onlardan sorup öğrenirdi. İyi ve güzel olan şeyin güzelliğinden söz edip onu tavsiye eder, kötü olan şeyin kötülüğünü dile getirip ondan sakındırırdı. Yaptığı her iş ölçülüydü, hiçbir işi ve sözü diğerine ters düşmezdi. İnsanlara, yapmaları gereken din ve dünya işlerini gerektiği gibi yapamayabilecekleri veya gevşek davranabilecekleri endişesiyle görevlerini hatırlatmaktan geri durmazdı. Dünya ve âhiretle ilgili her güç meseleye bir çözüm bulurdu. Yapması gereken görevi uygulamada kusur etmediği gibi hakkın dışına da çıkmazdı. Oturup kalkarken Allah'ı zikrederdi. Meclislerde kendine özel bir yer ayırmaz, ayrılmasına da izin vermezdi. Bir topluluğun yanına vardığında meclisin baş tarafına geçmez, nerede boş yer varsa oraya oturur, başkalarına da böyle

yapmalarını söylerdi. Yanındakilerle ilgilenip onlara iltifat ederdi. Meclisinde bulunan herkes onun en çok değer verdiği insanın kendisi olduğunu düşünürdü. Bir sorusu veya ihtiyacı sebebiyle yanına gelip oturan kimse kendiliğinden kalkıp gidinceye kadar onun yanından ayrılmazdı. Kendisinden bir şey isteyeni ya istediği şeyi vererek veya vereceğini vaad ederek yahut gönül alıcı bir söz söyleyerek gönderirdi. Güzel davranışları ve güzel ahlâkıyla herkesi kucakladığı için bütün müslümanların babası durumundaydı. Herkes haklarının gözetilmesi bakımından onun yanında birbirinden farksızdı. Ona göre üstünlüğün ölçüsü takvâ idi. Her zaman güler yüzlü, güzel huylu, halim selimdi. Kötü huylu, katı kalpli değildi. Bağırıp çağırmaz, çirkin söz söylemez, kimseyi ayıplamaz ve aşırı derecede övmezdi. Hoşlanmadığı şeyi görmezden gelirdi. Kimse onun lutuflarından ümitsizliğe düşmezdi. Üç şeyden hep uzak dururdu: Riyâdan, çok konuşmaktan, kendini ilgilendirmeyen şeylerle meşgul olmaktan. İnsanlarda kusur aramazdı. Hiç kimseyi aşağılayıp küçümsemez, kimseyi ayıplamaz, kimsenin ayıplarını araştırmazdı. İnsana sevap kazandırmayan faydasız sözleri söylemezdi. Konuşmaya başlayınca yanında bulunanlar, sanki başlarında birer kuş varmış da onu ürkütmek istemiyorlarmış gibi önlerine bakarak onu dinler, ancak o susunca konuşurlardı. Ashap onun yanında birbiriyle konuşmaz, huzurunda konuşan kimse sözünü bitirinceye kadar dinlerlerdi. Resûl-i Ekrem ashabının gönlünü hoş etmek için onların güldüğü şeye güler, onların hayret ettiği şeye hayret ederdi. Huzurunda konuşma âdâbını bilmeyen yabancıların kaba saba konuşmalarına sabrederdi. Daha önce iyilik yaptığı birinin övgüsünü kabul eder, fakat kendisini aşırı şekilde övmeye kalkışanlara izin vermezdi. Bir kimse uygun olmayan bir şey söylemedikçe sözünü kesmezdi. Uygun olmayan tarzda konuşan kimseyi ise ya ikaz ederek sözünü keser veya oradan kalkıp giderdi" (İbn Sa'd, I, 422-425; Tirmizî, s. 48-53; Taberânî, XXII, 155-159, nr. 414; Kādî İyâz, s. 201-207; Heysemî, VIII, 273-275).

Şemâile dair eserlerde daha başka konulara da temas edilmiş, Hz. Peygamber'in sırtında nübüvvet mührü bulunduğu, ileri yaşlarda saçında ve sakalında kaç beyaz kıl olduğu belirtilmiş, gözlerine sürme çektiği, giydiği elbiselerin, mestlerin, pabuçların, parmağına taktığı yüzüğün, kullandığı kılıçların, zırh ve miğferlerin, başına sardığı sarıkların nasıl olduğu, onun nasıl yürüdüğü, nasıl oturduğu, otururken nelere dayandığı, neleri nasıl yediği, yemekten önce ve sonra neler yaptığı, yemeğe nasıl başlayıp

bitirdiği, neleri nasıl içtiği ve nasıl geçindiği incelenmiş; güzel koku süründüğü, nelere nasıl gülüp ağladığı, kimlerle nasıl şakalaştığı, ashabıyla birlikte şiir dinlediği, hanımlarıyla sohbet ettiği, nelerin üzerinde nasıl uyuduğu gibi konular ele alınmış; onun hangi ibadetleri nasıl yaptığı üzerinde durulmuş; üstün ahlâkı anlatılmış; ayrıca onun nasıl ve kaç yaşında vefat ettiği, geride neleri miras bıraktığı ve onu rüyada görmenin mahiyetiyle ilgili rivayetlerden de söz edilmiştir.

Şemâil hakkında yazılmış başlıca eserler şunlardır: 1. Tirmizî, eş-Şemâ᾿ilü'n-nebeviyye* ve'l-ḫaṣâ᾿ilü'l-Muṣṭafaviyye. Şemâil konusundaki bu ilk ve en mükemmel eser üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar türünden pek çok çalışma yapılmıştır (Kalküta 1252, 1262, 1273; Bulak 1280, 1290; nşr. İzzet Ubeyd ed-De''âs, Humus 1388/1968). 2. Ferrâ el-Begavî, el-Envâr fî şemâ᾿ili'n-nebiyyi'l-muḫtâr (İrşâdü'l-envâr). Eserde Resûl-i Ekrem'in ve soyunun üstünlüğü, özellikleri, vahyin başlangıcı, Resûlullah'ın müşriklerin eziyetlerine katlanması, peygamberliğinin alâmetleri,

mi'racı, ileride olacak şeylere dair verdiği bilgilerin gerçekleşmesi, mûcizeleri, isimleri, sıfatı, nübüvvet mührü, teninin güzel kokusu, üstün ahlâkı, şiir dinlemesi, yürüyüşü, oturuşu, uyuması, abdest alması, yıkanması, misvak kullanması, namaz kılması, oruç tutması, haccetmesi, giyim kuşamı, evdeki ve seferdeki hali, yemesi ve içmesi, son hastalığı ve vefatı gibi konular 102 başlık altında senedleriyle birlikte 1257 hadisle anlatılmıştır (nşr. İbrâhim el-Ya'kūbî, I-II, Beyrut 1409/1989). 3. Kādî İyâz, eş-Şifâ*. Klasik şemâillerden farklı bir muhtevaya sahip olan ve bazı şemâil kitaplarına kaynaklık eden eser İslâm dünyasında büyük itibar görmüş, birçok neşri, şerhi, ihtisarı yapılmış ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir (I-II, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1977; nşr. Abduh Ali Kûşek, Beyrut 1420/2000). Eserin en ünlü iki şerhi, Ali el-Kārî'nin Şerḥu'ş-Şifâ fî ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ'sı ve Şehâbeddin el-Hafâcî'nin Nesîmü'r-riyâż fî şerḥi Şifâ᾿i'l-Ḳāḍî ᾿İyâż'ıdır (I-IV, Bulak 1257; Kārî'nin şerhiyle birlikte). 4. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Şemâ᾿ilü'r-resûl. Müellif Tirmizî'nin eş-Şemâ᾿ilü'n-nebeviyye'sini esas almakla birlikte hadis kitaplarında şemâille ilgili diğer hadisleri de ilâve etmiştir. Eser ayrıca delâilü'n-nübüvve, fezâil ve hasâisle ilgili rivayetleri de ihtiva etmektedir. Hem müstakil bir çalışma olarak hem de el-Bidâye ve'n-nihâye'nin bir bölümü halinde kaleme alınan eseri Mustafa Abdülvâhid yayımlamış (Kahire 1386/1967, 1409/ 1988), Naim

Erdoğan bu yayımı esas alıp eseri Şemâilü'r-Resûl, Hz. Peygamber'in Şemâili-Mucizeleri-Hususiyetleri adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1983). 5. Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî, Behcetü'l-meḥâfil ve buġyetü'l-emâs̱il fî telḫîṣi's-siyer ve'l-muʿcizât ve'ş-şemâʾil. 855'te (1451) tamamlanan eser üç bölüm halinde ele alınmış, birinci bölümde Resûl-i Ekrem'in sîreti, ikinci bölümde hasâisi ve mûcizeleri, üçüncü bölümde şemâili incelenmiştir. Eser Cemâleddin Muhammed el-Eşhar el-Yemenî'nin şerhiyle birlikte neşredilmiştir (I-II, Kahire 1330-1331). 6. Süyûtî, eş-Şemâʾilü'ş-şerîfe. Tirmizî'nin eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye'sini Zehrü'l-ḫamâʾil ʿale'ş-Şemâʾil adıyla ihtisar eden Süyûtî, bu konuda ikinci bir çalışma daha yaparak Resûl-i Ekrem'in özelliklerinin ele alındığı 721 hadisi derleyip şerhetmiştir (nşr. Hasan b. Ubeyd Bâhubeyşî, baskı yeri ve tarihi yok). 7. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, el-Mevâhibü'l-ledünniyye* bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye. Müstakil bir şemâil kitabı olmayıp eserde Resûl-i Ekrem'in hayatı, mûcizeleri ve hasâisi yanında şemâili de ele alınmaktadır (Kahire 1281). Divan şairi Bâkî eseri Meâlimü'l-yakīn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn adıyla Türkçe'ye tercüme etmiş (İstanbul 1261, 1313-1316, 1322-1326), Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî el-Envârü'l-Muḥammediyye mine'l-Mevâhibi'l-ledünniyye adıyla ihtisar etmiştir (Beyrut 1310, 1312; Kahire 1320; İstanbul 1394/1974). 8. Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, Maṭlaʿu'l-envâri'l-behiyye fi'l-ḥilyeti'l-celiyyeti'n-nebeviyye. Hz. Peygamber'in ahlâkı ve şemâilinin ele alındığı eserin bir nüshası Bengladeş'te el-Cem'iyyetü'l-Asyeviyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 9. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Fâsî el-Hureyşî, Tuḥfetü'l-aḫyâr ʿalâ şemâʾili'l-muḫtâr. Bir nüshasının Rabat'ta el-Hizânetü'l-melikiyye'de (nr. 1695) kayıtlı olduğu belirtilmektedir (Selâhaddin el-Müneccid, s. 192). 10. Rumeli kazaskeri Dede Mehmed Efendi, el-Vesîletü'l-ʿuẓmâ fî şemâʾili'l-Muṣṭafâ ḫayrü'l-verâ. Bir fâtiha, bir basîre, üç bab, bir hâtime ve bir tezyîlden oluşan eserin fâtiha kısmında Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾsının birinci bölümü özetlenerek Resûl-i Ekrem'in güzelliği, âzasının tenâsübü, bedeninin temizliği, güzel kokusu ve üstün ahlâkı; basîrede onun doğduğu ayda bazı ülkelerde sevinç gösterisi yapanların nâil olduğu ilâhî mükâfatlar; birinci babda nûr-i Muhammedî ve dünyaya rahmet olarak gönderilmesi; ikinci babda babasıyla annesinin evlenmesi, babasının vefatı ve Hz. Muhammed'in doğumu; üçüncü babda sütanneye verilmesi ve orada geçen olaylar; hâtimede âhirete intikali anlatılmış, tezyîlde yine eş-Şifâʾ esas alınarak Hz. Peygamber'i sevmenin gereği, ona salâtü selâm getirmenin

önemi üzerinde durulmuştur. Eser önce müellifin el-Midḥatü'l-kübrâ'sı ile birlikte (Bulak 1301), daha sonra Tabersî'nin Mekârimü'l-aḫlâḳ'ının hâmişinde (Kahire 1304, 1311), ayrıca tek başına (Haydarâbâd 1331) yayımlanmıştır. 11. Molla Halil Siirdî, Maḥṣûlü'l-mevâhibi'l-eḥadiyye fi'l-ḫaṣâˀiṣ ve'ş-şemâˀili'l-Aḥmediyye. Yetmiş dört bölümden oluşmaktadır (DİA, XXX, 251). 12. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Vesâˀilü'l-vüṣûl ilâ Şemâˀili'r-resûl. Müellif bu eserini on üç kitaptan faydalanarak hazırlamış, bunlardan biri olan Tirmizî'nin eş-Şemâˀilü'n-nebeviyye'sindeki hadisleri mükerrerleri çıkarıp kitabına almış, Resûl-i Ekrem'in soyu ve isimleri, dış görünüşü, giyimi, yemesi ve içmesi, ahlâkı, dua ve zikirleriyle tıbb-ı nebevîden oluşan sekiz kitab halinde ve orijinal bir tertipte hazırlamıştır. İbrâhim Şemseddin eseri hadislerini tahrîc ederek yayımlamış (Beyrut 1422/2002), Abdullah b. Saîd Muhammed el-Lahcî de Müntehe's-sûl ʿalâ Vesâˀili'l-vüṣûl ilâ şemâˀili'r-resûl adıyla şerhetmiştir (I-IV, Beyrut 1419/1998). 13. Vehbe ez-Zühaylî, Şemâˀilü'l-Muṣṭafâ. Müellif, eserinin ana konularını Kādî İyâz'ın eş-Şifâˀsından almakla birlikte konuları farklı bir şekilde sıralamış, bunları Resûl-i Ekrem'in Allah katındaki yeri, hasâisi, ona uymanın sebepleri ve itaatin gereği, Cenâb-ı Hakk'ın ona hitabındaki incelik, onun diğer peygamberlere üstünlüğü, faziletleri, temizliği ve güzel kokusu, fesahati ve belâgatı, güzel ahlâkı, zühdü, ibadeti, bedenî özellikleri, isrâ ve mi'racı, şefaati, lakapları, isimleri, çeşitli mûcizeleri, Kurˀân-ı Kerîm'in i'câzı, Resûlullah'ın ismeti, ona salâtü selâm getirme ve kabrini ziyaret gibi 158 başlık altında ele almıştır (Dımaşk 1427). 14. Liechtenstein'de bulunan Cem'iyyetü'l-merkezi'l-İslâmî tarafından bir komisyona hazırlatılan Şemâˀilü'n-nebî ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem. Bu çalışma yapılırken hadisler Mevsûʿatü Cemʿi cevâmiʿi'l-eḥâdîs̱ ve'l-esânîd'den seçilmiş, bu hadisler şemâil konusundaki eserlerin sistemine göre yeniden düzenlenmiş, ayrıca doğrudan veya dolaylı şekilde şemâille ilgili olan âyetler tesbit edilmiştir. Dört ana bölüm ve bir hâtimeden meydana gelen eserde 1373 hadis bulunmaktadır. Birinci bölümde Resûl-i Ekrem'in 700'den fazla ismi ve künyesi tesbit edilmiş, ikinci bölümde tevazuu, cömertliği gibi ahlâkî özellikleri, üçüncü bölümde bedenî özellikleri ve güzellikleri, dördüncü bölümde yemesi içmesi, uyuması gibi halleri ele alınmıştır. Eserin sonunda hadislerin kaynakları gösterilmiş ve hadislerdeki garîb kelimeler açıklanmıştır (Kahire 1425/2004).

Bazı müelliflerin şemâille ilgili eserleri günümüze ulaşmamıştır. Ebû

Abdullah Muhammed b. Ali b. Tarhân el-Belhî el-Bîkendî, İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, Ebü'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca İbnü'l-Mukrî diye anılan hadis hâfızı Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Gırnâtî'nin Resûl-i Ekrem'in şemâili, siyeri, ahlâk ve evsafına dair, dört cilt olduğu ve yirmi kısımdan meydana geldiği belirtilen eş-Şemâʾil bi'n-nûri's-sâṭıʿi'l-kâmil'i (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1059), Endülüslü hadis hâfızı Ebû Abdullah Muhammed b. Atîk el-Lâredî el-Gırnâtî'nin Meṭâliʿu'l-envâr fî şemâʾili'l-muḫtâr'ı (Zehebî, IV, 1436), İsmâil b. Guneym el-Cevherî'nin Ḥâlü (Ḥulelü)'l-iṣṭıfâ bi-şiyemi'l-Muṣṭafâ'sı

(Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 220) ve Muhammed b. Sâbit b. Abdullah el-Kayserî'nin ʿAynü'r-raḥmeti ve'n-nûr fî şemâʾili'n-nebiyyi'l-mebrûr'u da (a.g.e., II, 393) anılmalıdır. Bunlardan başka Resûl-i Ekrem'in hayatı ve ahlâkına dair bazı eserlerde onun şemâiline de yer verilmiştir. Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî'nin Aḫlâḳu'n-nebî*si, İbnü'l-Cevzî'nin Hz. Peygamber'in sîreti, şemâili ve mûcizelerine dair el-Vefâ* bi-aḥvâli'l-Muṣṭafâ'sı (nşr. Mustafa Abdülvâhid, Kahire 1386/1966), Zeynüddin el-Irâkī'nin Resûlullah'ın hayatını ve şemâilini 1000 beyitte anlattığı ed-Dürerü's-seniyye fî (naẓmi)'s-siyeri'zzekiyye adlı elfiyyesi ve Şemseddin eş-Şâmî'nin Resûl-i Ekrem'in siyer ve megāzîsine dair yazılmış en hacimli eserlerden biri olan Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti ḫayri'l-ʿibâd adlı eseri bunlar arasında zikredilebilir.

Günümüzde kaleme alınan şemâile dair kitaplardan Abdullah Sirâceddin el-Halebî'nin Seyyidünâ Muḥammed Resûlullāh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem: Şemâʾilühü'l-ḥamîde ve ḫıṣâlühü'l-mecîde'si (Dımaşk 1399), Enver el-Cündî'nin Şemâʾilü'r-resûl ve şaḫṣiyyetühü'l-insâniyye'si (Kahire 1948), Şa'bân Muhammed İsmâil'in Min ḫaṣâʾisi'r-resûl ve şemâʾilihî adlı eseri (Riyad 1400/1980), Muhammed b. Cemîl Zeynû'nun Ḳuṭûf min şemâʾili'l-Muḥammediyye ve'l-aḫlâḳı'n-nebeviyye ve'l-âdâbi'l-İslâmiyye'si (Riyad 1404/1984; Cidde 1407/1987), Saîd b. Abdülkādir b. Sâlim Bâşenfer'in el-Âyâtü'l-beyyinât fîmâ fî aʿzâʾi Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem mine'l-muʿcizât'ı (Cidde 1997), Eyüp Sabri b. Cemîl'in Türkçe Mülahhas Şemâil-i Hz. Muhammed Sallallahü Aleyhi ve Sellem'i (Üsküp 1325; İstanbul 1957: Sabri Cemil Yalkut, Hz. Muhammed ve Şemâil-i Şerifleri adıyla), İbrahim Bayraktar'ın Hz. Peygamber'in Şemâili (İstanbul 1990),

Ali Yardım'ın Peygamberimiz'in Şemâili (İstanbul 1997) ve Faruk Vural'ın Şemâil'i (İstanbul 2009) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 422-425; Tirmizî, eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1417/1996, s. 48-53; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XXII, 155-159, nr. 414; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ bi-taʿrîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ (nşr. Abduh Ali Kûşek), Dımaşk-Beyrut 1420/2000, s. 201-207; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1436; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VIII, 273-275; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1059; Dede Mehmed Efendi, el-Vesîletü'l-ʿuẓmâ fî şemâʾili'l-Muṣṭafâ ḫayrü'l-verâ (Tabersî, Mekârimü'l-aḫlâḳ içinde), Kahire 1304; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 220; II, 393; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 145-150; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, Beyrut 1402/1982, s. 192-197; Ali Yardım, Peygamberimiz'in Şemâili, İstanbul 1997; Şemâʾilü'n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem, Kahire 1425/2004, s. b-h; Vehbe ez-Zühaylî, Şemâʾilü'l-Muṣṭafâ, Dımaşk 1427; M. Yaşar Kandemir, "Câmi'", DİA, VII, 94; a.mlf., "Hadis", a.e., XV, 54; Ömer Pakiş, "Molla Halil Siirdî", a.e., XXX, 251.

M. Yaşar Kandemir

eş-ŞEMÂİLÜ’n-NEBEVİYYE

(الشمائل النبويّة)

Tirmizî’nin (ö. 279/892) Resûl-i Ekrem’in şemâiline dair eseri.

Tam adı eş-Şemâʾilü’n-nebeviyye ve’l-ḫaṣâʾilü’l-Muṣṭafaviyye olup şemâil konusunda yapılan ilk çalışmadır ve elli altı başlık altında 424 (bazı neşirlerde 394, 395) hadisten meydana gelmektedir. Bu başlıklarda Resûlullah’ın dış görünüşü, kıyafeti, yemesi içmesi, konuşma şekli, ibadeti, ahlâkı, geçim tarzı ve ölümü ele alınmıştır. Eser tertip ve muhteva bakımından şemâil konusunda yazılan eserlerin en mükemmeli kabul edilmiştir. Tirmizî bu eserine el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde yer alan şemâille ilgili hadislerin birçoğunu aynen, bir kısmını ihtisar ederek almış, râviler hakkındaki tenkitlerini bazan hiç değiştirmeden, bazan kısaltıp nakletmiştir. eş-Şemâʾilü’n-nebeviyye’deki hadislerin büyük çoğunluğu sahih, önemli bir kısmı hasen, pek azı zayıf rivayetlerdir. Müellif bazı hadislerden elde edilebilecek fıkhî meselelere de işaret etmiştir. Çeşitli kütüphanelerde pek çok nüshası bulunan eser (Sezgin, I/1, s. 304) Kalküta’da (1252, 1262, 1273), Delhi’de (1303), Leknev’de (1288), Lahor’da (1309), İstanbul’da (1264, 1285), Kahire’de (1273, taşbaskı, 1309, 1375, son iki baskı Bâcûrî’nin eş-Şemâʾilü’n-nebeviyye üzerine yazdığı el-Mevâhibü’l-ledünniyye adlı hâşiyesinin kenarında, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d, 1988), Bulak’ta (1280, 1290), Fas’ta (1310) ve Humus’ta (nşr. İzzet Ubeyd ed-De‘‘âs, 1388/1968, Beyrut 1406/1985; nşr. Abdullah eş-Şa‘‘âr, 1992) yayımlanmıştır.

eş-Şemâʾilü’n-nebeviyye üzerinde birçok şerh, hâşiye ve ihtisar çalışması yapılmış, eser çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Belli başlı şerhleri şunlardır: 1. İsâmüddin el-İsferâyînî, Şerḥu’ş-Şemâʾil fî ḥuḳūḳi efḍali’l-verâʾ ve aḳve’d-delâʾil (yazma nüshaları için bk. a.g.e., I/1, s. 305). 2. İbn Hacer el-Heytemî, Eşrefü’l-vesâʾil ilâ fehmi’ş-Şemâʾil (nşr. Ebü’l-Fevâris Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 1419/1998). Şebrâmellisî’nin Ḥâşiye ʿalâ Eşrefi’l-vesâʾil adlı bir çalışması vardır (bk. ŞEBRÂMELLİSÎ). 3. Muslihuddîn-i Lârî, Şerḥu’ş-Şemâʾil (a.g.e., I/1, s. 308). 4. Ali el-Kārî, Cemʿu’l-vesâʾil fî

şerḥi'ş-Şemâʾil. Eserin en önemli şerhi sayılmaktadır. Kütüphanelerde pek çok yazması olup (a.g.e., I/1, 306), İstanbul (1290) ve Kahire'de (I-II, 1317-1318, kenarında Münâvî'nin şerhiyle birlikte) basılmıştır. Ali el-Kārî'nin eser üzerine ayrıca Zübdetü'ş-Şemâʾil ve ʿumdetü'l-vesâʾil adlı muhtasarı vardır (Mahmûdiye Ktp., nr. 2690/17; el-Haremü'l-Mekkî, Sîret, nr. 424). Aynı müellifin Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan (nr. 679/9) ʿUmdetü'ş-Şemâʾil'i muhtemelen bu çalışmadır. 5. İbrâhim el-Lekānî, Behcetü'l-meḥâfil ve ecmelü'l-vesâʾil bi't-taʿrîf bi-rüvâti'ş-Şemâʾil (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 11). 6. Nûreddin el-Halebî, el-Vefâ li-şerḥi Şemâʾili'l-Muṣṭafâ. Tamamlanamayan eserin bir nüshası Bursa Eski Yazma Eserler Kütüphanesi'ndedir (Umumi, nr. 195). 7. Ebû Abdullah Muhammed b. Kāsım b. Muhammed Cessûs el-Fâsî, el-Fevâʾidü'l-celiyyetü'l-behiyye fî şerḥi'ş-Şemâʾili'l-Muḥammediyye (Bulak 1296; Kahire 1306, 1316). Cessûs'un hemşehrisi Muhammed b. Kāsım b. Muhammed el-Kādirî bu şerhe hâşiye yazmıştır (Ziriklî, VII, 9). 8. İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî, el-Mevâhibü'l-ledünniyye ʿale'ş-Şemâʾili'l-Muḥammediyye (Ḥâşiyetü'l-ʿallâme el-Bâcûrî [el-Beycûrî]). eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye ile birlikte pek çok defa yayımlanmıştır (Bulak 1276, 1280, 1290, 1302, 1309; Kahire 1301, 1305, 1318, 1319, 1320, 1332, 1375/1956). 9. Şernûbî, ʿIṭrü'ş-şeẕî ʿalâ muẖtaṣarı Şemâʾili't-Tirmiẕî. Şernûbî, eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye'yi önce Muẖtaṣaru Kitâbi'ş-şemâʾili'l-Muḥammediyye adıyla ihtisar etmiş, ardından da şerhetmiştir (Bulak 1318). eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye'nin diğer şerhleri arasında Şemseddin es-Sehâvî'nin Aḳrebü'l-vesâʾil ḥâşiye ʿale'ş-Şemâʾil (Îżâḥu'l-meknûn, I, 112), Huncî'nin Neşrü'l-feżâʾil fî şerḥi'ş-Şemâʾil (Sezgin, I/1, s. 308; Îżâḥu'l-Meknûn'da [II, 648] eserin adı Neşrü'l-feżâʾil fî tercemeti ricâli'ş-Şemâʾil şeklinde kaydedilmiştir), Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin Şerḥu Şemâʾili't-Tirmiẕî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 600), Cemel'in el-Mevâhibü'l-Muḥammediyye bi-şerḥi'ş-Şemâʾili't-Tirmiẕiyye (Sezgin, I/1, s. 158) ve İsmâil Müfîd Efendi b. Ali el-İstanbûlî''nin Şerḥu'ş-Şemâʾili'n-nebeviyye

(Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 362) adlı çalışmaları sayılabilir.

Eseri birçok âlim ihtisar etmiş olup bunların başlıcaları şöylece sıralanabilir: 1. Süyûtî, Zehrü'l-ẖamâʾil ʿale'ş-Şemâʾil (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1988). 2. Molla Arap, Tehẕîbü'ş-Şemâʾil fîmen ẖaṣṣa'llāhu bi-ekmeli'l-feżâʾil. Molla Arap, eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye'yi ihtisar edip

yeniden düzenlemiş ve II. Bayezid'e ithaf etmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1547). 3. Muhammed Abdürraûf el-Münâvî eser üzerinde iki çalışma yapmıştır. Bunlardan Şerḥu'ş-Şemâʾili'n-nebeviyye ve'l-ḫaṣâʾiṣi'l-Muḥammediyye'de İsâmüddin el-İsferâyînî ve İbn Hacer el-Heytemî'nin şerhlerini bazı bilgiler ekleyerek ihtisar etmiştir (İstanbul 1290; Kahire 1317; nşr. Muhammed Râgıb el-Fettenî, I-II, Kahire 1318, Ali el-Kārî'nin Cemʿu'l-vesâʾil fî şerḥi'ş-Şemâʾil'i ile birlikte). Münâvî'nin er-Ravżü'l-bâsim fî şemâʾili'l-Muṣṭafâ Ebi'l-Ḳāsım adlı eserinde eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye ihtisar edilmekle beraber ona bazı konular eklenmek suretiyle bölüm sayısı yetmişe, hadis sayısı da 1094'e çıkarılmıştır (nşr. Muhammed Âdil Azîze el-Keyyâlî, Dımaşk 1421/2000, 1425/2004). 4. Nâsırüddin el-Elbânî, Muḫtaṣarü'ş-Şemâʾili'l-Muḥammediyye. Eserde eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye'deki hadislerin senedleri ve mükerrer rivayetler çıkarılarak 352 sahih rivayet bir araya getirilmiştir (Amman 1985).

eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye'nin Türkçe tercümelerinin başlıcaları şunlardır: 1. İshak Hocası, Akvemü'l-vesâil fî tercemeti'ş-Şemâil. Başta Süleymaniye olmak üzere Türkiye kütüphanelerinde birçok nüshası vardır. 2. Hasan Hüsâmeddin Nakşibendî, Tercüme-i Şemâil. Hadislerin senedleriyle birlikte kaydedildiği eserde sade bir Türkçe kullanılmış, bazı yerlerde râviler ve hadisler hakkında açıklamalarda bulunulmuş, bundan dolayı tercüme Kitâb-ı Şerh-i Şemâil adıyla yayımlanmıştır (Bulak 1254; İstanbul 1248, 1287, 1313, 1316, 1322). Eser Figani ve F. Kavukçuoğlu tarafından Hazreti Muhammed'in Şemâil-i Şerîfesi adıyla Latin harflerine aktarılmış, hadisler yer yer Figani imzasıyla manzum olarak da ifade edilmiştir (İstanbul 1963, üç cüz birlikte, 1974). Hüsâmeddin Nakşibendî'nin eserini M. Sadık Aydın Şemâil-i Şerife adıyla sadeleştirmiştir (Ankara 1976). 3. Eyüp Sabri Paşa, Tercümetü'ş-Şemâil. Hüsâmeddin Nakşibendî'nin tercüme ve şerhi esas alınarak yazıldığı belirtilen eser II. Abdülhamid'in tahta çıkışının beşinci yıl dönümü münasebetiyle yayımlanmıştır (İstanbul 1298, taşbaskı). 4. Mehmed Râif Efendi, Muhtasar Şemâil-i Şerif Tercümesi (İstanbul 1304, 1311). Mahmut Özakkaş tarafından Hadislerle Peygamberimizin Güzel Ahlâkı (Şemâil-i Şerîf) adıyla sadeleştirilerek yeniden neşredilmiştir (İstanbul 1984).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1417/1996; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1059-1060; Brockelmann, GAL, I, 170; Suppl., I, 268; Îżâḥu'l-meknûn, I, 112; II, 648; M. Tayyip Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 145-150; Sezgin, GAS (Ar.), I/1, s. 304-309; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 9; Halil İbrahim Kutlay, el-İmâm ʿAlî el-Ḳārî ve es̱eruhû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1408/ 1987, s. 145; Ali Yardım, "Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbü'ş-Şemâili", DÜİFD, I (1983), s. 349-409.

M. Yaşar Kandemir

ŞEM‘DÂNÎZÂDE SÜLEYMAN EFENDİ

(ö. 1193/1779)

Mür’i’t-tevârîh adlı eseriyle meşhur olan Osmanlı tarihçisi.

Hayatına dair bilinenler daha çok eserinde kendisi hakkında verdiği bilgilere dayanır. Buna göre babası Tokat tüccarlarından iken İstanbul’a gelip yerleşen, 1730 Patrona İsyanı’nda İstanbul gümrüğünün talan edilmesini önlemedeki yardımı dolayısıyla o tarihlerde gümrük emini olan Sadrazam Yeğen Mehmed Paşa ile yakın dostluk kuran, böylece dönemin nüfuzlu şahsiyetleri arasına giren Şamdancı Mustafa Ağa’dır. Aile Fındıklı semtinde oturduğu için Süleyman Efendi muhtemelen 1740’a doğru burada doğmuş ve “Fındıklılı” unvanıyla anılmıştır.

Babasının konumu sebebiyle iyi bir eğitim aldığı anlaşılan Süleyman Efendi medrese tahsilini tamamladıktan sonra ilmiye mesleğine girdi. Medresede iken ders aldığı hocaları arasında özellikle Ayasofya şeyhi Yâsincizâde Osman Efendi’nin adını anar. Kaydettiği ilk görevi, 1171 (1757-58) ve 1173 (1759-60) yıllarında Beypazarı kadılığıdır. Ardından 1 Rebîülâhir 1175’te (30 Ekim 1761) İstanbul kadılığına getirilen Damadzâde Mehmed Murad Efendi tarafından İstanbul Balkapanı nâibliğine nakledildi. Nâibliği esnasında III. Selim’in doğumu (24 Aralık) münasebetiyle düzenlenen törenler sırasında Balkapanı’nın süslenmesi işini üstlendi. Bir süre İstanbul’da kalan Süleyman Efendi 1176’da (1762-63) Pravişte, 1765’te İsmâil kasabası nâibliğine atandı. Bir yıl sürdüğü anlaşılan bu vazifesi esnasında 1179 Muharreminde (Haziran-Temmuz 1765) kasabaya gelerek üç gün kalan Kırım Hanı Selim Giray’ı ağırladı. Ayrıca İsmâil’de mahallî yöneticilerin halktan fazla vergi almasını önledi. 1182’de (1768-69) Ankara nâibiydi. Bir sene sonra Hezargrad’a tayin edildi. 1185’te (1771) Tokat nâibliğine gönderildi ve bu görevi sırasında Tokat’ta bulunan yeniçerilerin sayımını gerçekleştirip 1500’ünün orduya sevki için hazırlıklar yapmasına rağmen azli sebebiyle bunu tamamlayamadı. Sinop üzerinden İstanbul’a

dönünce o esnada Anadolu kazaskerliğinden alınmış olan Mehmed Murad Efendi'nin özel hizmetine girip yeni bir kadılık vazifesi beklemeye başladı. Bazı kaynaklarda Murad Efendi'nin beytülmâl kâtipliği yaptığı ve onun sürgüne gönderilmesiyle kendisinin de adalardan birine yollandığı belirtilirse de eserinde böyle bir bilgiye rastlanmaz. 1188'de (1774) barış görüşmeleri yapmakla görevli heyette bulunan hocası Yâsincizâde Osman Efendi'nin tarihe olan âşinalığı sebebiyle kendisini de kethüdâsı sıfatıyla yanına almak istediğini, fakat bu görevi kabul etmediğini yazar; bu görüşmelerin sakıncalarından söz ederek ona da gitmeme tavsiyesinde bulunduğunu belirtir.

Eserindeki ifade ve yorumlarından barış taraftarlarına muhalif ulemâ grubu içinde yer aldığı anlaşılan Süleyman Efendi, bu yıllar boyunca kaleme aldığı tarihinin ikinci tertibini tamamladığı sırada 9 Rebîülevvel 1190'da (28 Nisan 1776) mûsıle rütbesiyle Mısır'da Feyyûm kadılığına getirilmiş bulunuyordu. Ardından İstanbul'a döndü ve İstanbul mahkemesi kısmet-i askerî kâtipliği görevindeyken I. Abdülhamid'in tahta çıkışından itibaren başladığı eserinin son bölümünü tamamlayıp 1191'de (1777) padişaha takdim etti. 1193'te (1779) vefat etti ve Eyüp'te Feshâne karşısında Sa'dî Balçık Dergâhı hazîresine defnedildi. Adı geçen hazîrede bugün mezar taşı mevcut değildir.

Şem'dânîzâde Süleyman Efendi yaptığı görevlerden çok kaleme aldığı Mür'i't-tevârîh adlı eseriyle tanınmış ve eserini Kâtib Çelebi'nin Takvîmü't-tevârîh'ini esas alarak hazırlamıştır. Takvîmü't-tevârîh'i önce genişletmiş, ardından 1191 (1777) yılı sonuna kadar getirmiştir. Kendi ifadesine göre yaratılıştan başlayan Takvîmü't-tevârîh 1065 (1655) yılına kadar gelmektedir. Buna önce Emîr Buhârî Zâviyesi şeyhi Şeyhî Mehmed Efendi 1145 (1732-33), Basmacı İbrâhim Efendi

(İbrâhim Müteferrika) 1146 (1733-34) yılına kadar zeyil yazmıştır. Kendisi de onlara zeyil olmak üzere 1146'dan I. Abdülhamid'in cülûsuna kadar (1187/1774) cereyan eden olayları yazdığını belirtir. Daha sonra I. Abdülhamid devri olaylarını da eklemiştir. Eserin telifinin on üç yıl sürdüğünü ve 400'den fazla tarih kitabını görerek eseri kaleme aldığını söyleyen Süleyman Efendi, 1145 yılına gelinceye kadar 7351 yıllık olayları Takvîmü't-tevârîh'ten ilâveler yaparak genişlettiğini, 1191 (1777) yılına

kadar elli altı yıllık dönemi ise kendisinin eklediğini, esasen bu dönemin yirmi yılının vak‘anüvis Subhi Mehmed ve İzzî Süleyman efendiler tarafından kaleme alındığını, 1165’ten (1752) itibaren olaylar hiç yazılmadığından kendisinin bu son yirmi altı yıllık vak‘aları toplamaya muvaffak olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber son olayları yazarken dönemin vak‘anüvislerinden Hâkim Mehmed, Sâdullah Enverî ve Mûsâzâde Mehmed’in müsveddelerinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim 1166 (1752-53) yılından itibaren Hâkim Efendi’nin müsveddelerini güçlükle elde edebildiğini belirtir (Mür’i’t-tevârîh, I, 171). Ayrıca 1183 (1769-70) yılı sefer-i hümâyun hadiselerini Enverî’nin tarihinden özetlediğini, İstanbul olaylarını ise Mûsâzâde Mehmed’in evrakından aktardığını söyler, 1184 (1770-71) yılı olaylarını da yine bu ikisinden faydalanarak kaleme aldığını beyan eder (a.g.e., II/B, s. 27). Eserde kaydedilen son olay 14 Zilkade 1191’de (14 Aralık 1777) I. Abdülhamid’in Bahçekapı’da yaptırdığı imaret ve sebilin açılış merasimidir. Müellif eserini de bu hayratın bir parçası olarak tamamladığını belirtir. Son kısma padişahlar, sadrazam ve şeyhülislâmların cetvelleri eklenmiştir.

Şem‘dânîzâde eserinin mukaddimesinde tarihten, tarihin faydalarından ve tarih bilmenin devlet idarecileri için öneminden söz eder; burada özellikle tarih anlayışını vurgular ve uzviyetçi görüş çerçevesinde bazı fikirler ileri sürer. Ayrıca tarihçinin tanımını yapar (siyasetnâme bilen, ilm-i harîtadan ve deniz seferlerinden haberdar, zihni açık, idrak sahibi, şahsî garezini yansıtmayan), onun olayları nasıl ele alması gerektiğini belirtir, onu bir nevi toplum hekimi kabul eder ve felsefî temelde açıklamalarda bulunur. Ardından Takvimü’t-tevârîh’teki kısa bilgileri aynen alıp şerh başlığı ile eklemeler yapar. Eserin özellikle müellifin şahit olduğu hadiseleri içine alan son elli yıllık kısmı önemlidir. Bu bölümde olaylar kronolojik sıralanmış, birçok alt başlıkla okuyucunun dikkatinin metin üzerinde yoğunlaşmasına çalışılmıştır. Bu olay başlıkları yıl başlıklarının altında topluca verildikten sonra teker teker ayrıntılarına geçilmiş, böylece eser sistematik hale gelmiştir. Resmî bir sıfatla değil özel olarak kaleme alınan eserde dönemin vak‘anüvis tarihlerinde üzerinde durulmayan birçok ayrıntılı bilgi bulunur. Babasının devrin önde gelen ricâli arasında yer almasından dolayı muhtemelen 1730’dan itibaren gerek ondan gerekse yakın çevresinden duyduklarını, gizli kalmış bazı ayrıntıları öğrenip aktarmıştır. Bir kısım olayları da bizzat dönemin vezirleri ve devlet ricâlinden dinlediğini belirtir.

Bu arada hadiseleri zaman zaman hayli renkli bir şekilde fıkralarla süsleyerek anlatmayı tercih etmiştir. Hatta bazı kaba anekdotları açık şekilde belirtmekten çekinmemiş, bu yönüyle muhtemelen Naîmâ tarzı bir üslûbu benimsemiştir. Müellifin geniş bir tarih bilgisine sahip olduğu, olayları değerlendirerek aktarmayı tercih etmesinden ve yer yer dikkat çekici eleştirilerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca devlet adamları ve ilmiye mensupları hakkında kendine has tanımlama ve yorumlarda bulunmuştur.

Mür'i't-tevârîh'in Türkiye'de ve Türkiye dışında nüshalarının bulunması yaygın biçimde okunduğuna işaret eder. Cevdet Paşa eserinin I ve II. ciltleri için onu kaynak olarak kullanmıştır. Eserin başlangıçtan Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar olan kısmı Ahmed Tevhid Bey tarafından bastırılmıştır (İstanbul 1338). I. Mahmud'un cülûsundan (1730) itibaren 1191 (1777) yılına kadar gelen son bölümünü Münir Aktepe değişik nüshalarını görerek dört kitap halinde yayımlamıştır (Şemdanizâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi, Müri't-tevârih, I, İstanbul 1976; II/A, İstanbul 1978; II/B, İstanbul 1980; III, İstanbul 1981). Kanûnî Sultan Süleyman'dan 1730 yılına kadar gelen kısım (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5144; TSMK, Hazine, nr. 1338; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 131, 552/1) yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Şem'dânîzâde bu eserinin dışında Behçet-i Fetevâ'nın fihristini yapıp bazı fasıllarını düzeltmiş (Fihristi Behçet-i Fetevâ, Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 267), Ankara'da görev yaparken yedi bab üzerine Kanunnâme adlı bir eser telif etmiştir (Süleymaniye Ktp.,

Murad Molla, nr. 1187). Ayrıca Kızlar Ağası Tekkesi'nde şeyh olan Abdurrahman Efendi'nin meclisinde hazır bulunduğu sıralarda onun yorumladığı rüyaları Kavâmilü't-ta'bîr adıyla topladığını da belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 171; II/B, s. 27; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 281-282; Cevdet, Târih, I, 6; Sicill-i Osmânî, III, 86;

Osmanlı Müellifleri, III, 76; Babinger (Üçok), s. 333-334; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Sultan Tarihi, İstanbul 2008, II, 419-420; Mücteba İlgürel, “Şem‘dânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi: Mür’i’t-tevârîh”, TD, sy. 33 (1980-81), s. 449-450; “Süleyman Efendi, Şem‘dânîzâde”, TA, XXX, 92; “Süleyman Efendi (Şem‘dânîzâde)”, TDEA, VIII, 64-65.

DİA

ŞEM‘Î

(شمعى)

(ö. 1011/1602-1603 [?])

Osmanlı âlimi ve Mebnevî şârihi.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Farsça’dan yaptığı tercüme ve şerhlerle tanınmıştır. Kaynaklarda adı ve lakabıyla ilgili farklı bilgiler yer alır. Kendisi eserlerinin çoğunda “Şem‘î” mahlasını zikretmekle yetinmiştir. Bununla birlikte Tuhfetü’l-âşıkīn’de Şem‘ullah, Mesnevî Şerhi’nde Muhammed b. Mustafa eş-Şehîr Şem‘î Halîfe isimleri kayıtlıdır. Bağdatlı İsmâil Paşa adını Mustafa b. Mehmed diye zikreder (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 438). Yeni bazı araştırmalarda da ismi Mustafa olarak anılır (Ünver, bk. bibl.; EI² [İng.], IX, 414; TDEA, IV, 107). Şem‘î hakkındaki bilgiler, Esrar Dede’nin Tezkire-i Şuârâ-yı Mevleviyye’sinden itibaren Prizrenli şair Şem‘î’ninkiyle (ö. 936/1529-30) karıştırılmıştır. Atâî’nin kaydettiğine göre Şem‘î Efendi, “ulûm-i âliye ve mukaddemât-ı ulûm”da uzman olup yüksek mevkilere gelme imkânına sahipken tasavvufta karar kılmış ve dünyadan el etek çekerek hayatını ders vermekle geçirmiştir. III. Murad ve III. Mehmed’in yanında Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa, Sadrazam Cerrah Mehmed Paşa, Vezir Hasan Paşa, Kapıağası Gazanfer Ağa gibi devlet adamlarıyla iyi ilişkiler kurmuş, S̱evâḳıbü’l-Menâḳıb mütercimi Mesnevîhan Mahmud Dede ile yakın dost olmuştur. Şem‘î’nin İstanbul dışında görev yapıp yapmadığı bilinmemekle beraber kendisi Diyarbekir, Halep, Şam, Mısır ve Kudüs’ü gördüğünü, ayrıca hacca gittiğini ifade etmektedir. Kâtib Çelebi, Şem‘î Efendi’nin Sahn-ı Semân medreselerinden mütekâit olduğunu belirtmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1864).

Şem‘î’nin vefat tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Atâî 1000 (1592), Kâtib Çelebi 1005 (1596-97) yılını vermekte, bu tarihler daha sonraki kaynaklarda tekrar edilmektedir. Ancak Şerh-i Subhatü’l-ebrâr’ını 1009 (1600) yılında bitiren Şem‘î, son eseri kabul edilen ve 1011’de (1602-1603) tamamlanan Şerh-i Mahzenü’l-esrâr’ında

kendisi için hüsn-i hâtime dilediğine göre vefatı bu tarihten sonra olmalıdır. Tevârîh-i Mevleviyye'de Şem'î Efendi'nin ölüm tarihini 1011 (1602-1603) olarak kaydeden Sahih Ahmed Dede, Üsküdar'da Ayazma'nın üst yanında Rûmî Mehmed Paşa Camii'nden İmrahor'a giden sokakta bir evin aşağısında defnedildiğini ve yol cephesine konulan pencere ile mezarının evden ayrıldığını belirtir. Günümüzde Üsküdar'da bu bilgilere uygun bir türbe mevcut olup Şair Şem'î Şem'ullah Efendi Türbesi diye anılmaktadır. Seyrü sülûkü hakkında fazla bilgi vermemekle birlikte Mevlevî olduğunu belirten Şem'î Mes̱nevî okutarak geçimini sağlamış, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve müntesiplerine düşmanlık yapan zümrelerin varlığından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Bununla birlikte ehil olmayan bazı kimselerin yalnız semâ ve raks ile meşgul olarak namazı ve diğer ibadetleri terkettiklerini söylemiş, bu zümreye semânın yasaklanması gereğine dikkat çekmiştir. Bundan hareketle Şem'î'nin tasavvuf neşvesinin şeriat-tarikat ve zâhir-bâtın dengeleri çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür.

Eserleri. 1. Şerh-i Gülistân. Sa'dî-i Şîrâzî'nin eserine 976 (1568) yılında yazdığı Türkçe tercüme ve şerh olup Şem'î'nin ilk eseridir. Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde 105 nüshası tesbit edilen eser Sûdî Bosnevî'nin Gülistan Şerhi ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1293). Eser üzerine Seyhan Dündar tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (1998, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Şerh-i Dîvân-ı Hâfız. Otuz iki nüshası bilinmektedir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 966, Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 403; Âtıf Efendi Ktp., TY, nr. 2143). 3. Şerh-i Dîvân-ı Şâhî. Emîr Şâhî-i Sebzevârî diye tanınan Akmelik b. Cemâleddin Fîrûzkûhî'nin 1000 beyitten oluşan Farsça divanına yazılan şerh olup dört nüshası tesbit edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil Paşa, nr. 527; İzmir Millî Ktp., TY, nr. 1497; Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma Ktp., nr. Y 59). 4. Şerh-i Bahâristân. Abdurrahman-ı Câmî'nin eseri üzerine yazılan bir şerhtir. Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa adına kaleme alınan eserin çeşitli kütüphanelerde nüshaları vardır (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 232, Lala İsmâil Paşa, nr. 522; Ankara TDK Ktp., TY, nr. A 78). Şerh-i Bahâristân üzerine Davut Akat yüksek lisans çalışması yapmıştır (1999, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 5. Şerh-i Pend-i Attâr (Saâdetnâme). Ferîdüddin Attâr'a nisbet edilen Pendnâme hakkında yazılan bu şerh III. Murad'ın musâhiblerinden Zeyrek Ağa'ya ithaf edilmiştir. Mevcut Pendnâme şerhleri arasında en fazla nüshaya sahip şerh olması

Osmanlı toplumunda çok yaygın olduğuna işaret etmektedir (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1595; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 108). Eser üzerine Şükrü Akkoyun (1999, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Elif Keyik (2001, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans tezi hazırlamıştır. 6. Tuhfetü'l-âşıkīn. Şem'î'nin tercüme ve şerhlerinden başka bilinen tek Türkçe telif eseri olup 986 (1578) yılında tamamlanarak III. Murad'a ithaf edilmiştir. Şem'î bu mensur eserini, tasavvufun ana kurallarını sûfîlerin sözlerinden derlemek sûretiyle otuz bab halinde tertip etmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa,

nr. 1135; Hacı Mahmud Efendi, nr. 3993). 7. Şerh-i Bostân. Sa'dî-i Şîrâzî'nin meşhur mesnevisi için yazılan şerhin birçok yazma nüshası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 509, İsmihan Sultan, nr. 318; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 467). 8. Şerh-i Mesnevî. Mes̱nevî'ye yazılan Türkçe ilk tam şerhtir. III. Murad'ın emriyle 995'te (1587) yazımına başlanan altı ciltlik şerhin ilk beş cildi 1001 (1593) yılına kadar tamamlanarak III. Murad'a sunulmuş, son cilt onun vefatından sonra tamamlanıp 1005'te (1596-97) III. Mehmed'e takdim edilmiştir. Müellif hattı nüshası dağınık şekilde farklı kütüphanelerde bulunan şerhin pek çok nüshası günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 271-275, II-VI, Dârülmesnevî, nr. 204, I-VI, Nâfiz Paşa, nr. 570-575, I-VI; TSMK, Revan Köşkü, nr. 441-450, I-VI ve muhtelif ciltler, İÜ Ktp., TY, nr. 2093-2097, I-V; Mevlânâ Müzesi Ktp., TY, nr. 2068-2073, I-VI). Eser üzerine Şeyda Öztürk doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 9. Şerh-i Mantıku't-tayr. Ferîdüddin Attâr'ın mesnevisine yazılan bu şerh Yeniçeri Ağası Tırnakçı Hasan Ağa'ya ithaf edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1716; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1185). 10. Şerh-i Tuhfetü'l-ahrâr. Abdurrahman-ı Câmî'nin eseri üzerine kaleme alınmış olup Sarây-ı Hümâyun akağalarından Hadım Hasan Paşa'ya sunulmuştur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2789; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5171). 11. Şerh-i Subhatü'l-ebrâr. Abdurrahman-ı Câmî'nin mesnevisi üzerine 1009 (1600) yılında kaleme alınan bu şerh Bâbüssaâde Ağası Gazanfer Ağa'ya ithaf edilmiştir. Şem'î eserin bazı yerlerinde kendisi ve yaşadığı dönemin çeşitli meseleleri hakkında bilgi vermektedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3960; Esad Efendi, nr. 2789). Ṣubḥatü'l-ebrâr ve bu şerhi üzerine Hicabi Kırlangıç yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1989, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 12. Şerh-i Mahzenü'l-esrâr. Nizâmî-i Gencevî'ye ait eserin şerhi

olup 1011 (1602-1603) yılında Gazanfer Ağa'ya ithaf edilmiştir. Eserde tasavvuf başta olmak üzere devrin pek çok meselesi hakkında Şem'î Efendi'nin tesbitleri yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 311; Reşid Efendi, nr. 821). 13. Şerh-i Kasîde-i Emâlî. Ali b. Osman el-Ûşî'nin Mâtürîdiyye akaidine dair kaleme aldığı risâle için yazılan şerh olup dokuz nüshası tesbit edilmiştir (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5427; Tâhir Ağa-Tekke, nr. 368). 14. Tercüme-i Kasîde-i Nûniyye. Hızır Bey'in Cevâhirü'l-ʿaḳāʾid olarak da bilinen akaid risâlesinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa-Tekke, nr. 368; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 886). 15. Tercüme-i Şürûtü's-salât. Molla Fenârî'ye nisbet edilen, namaz, abdest ve guslün rükünlerinin manzum olarak özetlendiği Arapça risâlenin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 698, Nuri Arlasez , nr. 54; Köprülü Ktp., TY, nr. 76/7).

BİBLİYOGRAFYA

Şem'î, Şerh-i Gülistân, İÜ Ktp., TY, nr. 3060, vr. 1b; a.mlf., Şerh-i Mesnevî, Süleymaniye Ktp., Molla Ârif - Molla Murad, nr. 38, VI, vr. 285b-286a; a.mlf., Şerh-i Subhatü'l-ebrâr, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3960, vr. 97b, 292a; Sehî, Tezkire: Heşt Bihişt (haz. Mustafa İsen), İstanbul 1980, s. 189; Latîfî, Tezkire (haz. Mustafa İsen), Ankara 1990, s. 333; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 235; Kınalızâde, Tezkire, I, 523; Derviş Mahmud, Tercüme-i Sevâkıbü'l-menâkıb, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 151, vr. 3b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 332; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 7; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 244, 255, 361, 783, 794; II, 975, 1504, 1587, 1638, 1864; Esrar Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (haz. İlhan Genç), Ankara 2000, I, 298; Sahîh Ahmed Dede, Mevlevîlerin Tarihi: Mecmûatü't-tevârîhi'l-Mevleviyye (haz. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 272-282; J. von Hammer, Osmanlı Tarihi (trc. Mehmed Atâ, s. nşr. Abdülkadir Karahan), İstanbul 1990, II, 203; Sicill-i Osmânî (haz. Ali Aktan - Abdülkadir Yuvalı), İstanbul 1996, III, 190; Osmanlı Müellifleri, II, 258; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 438; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 142-143; Şeyda Öztürk, Şem'î'nin İlk Türkçe Tam Mesnevî Şerhi (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü;

İsmail Ünver, “Şem’î Şem’ullah”, TDl., XLIX/397 (1985), s. 38-43; a.mlf., “Şem’î, Mustafa”, TA, XXX, 249-250; J. T. P. de Bruijn, “Shemʿī”, EI^2 (İng.), IX, 414-415; Atilla Özkırımlı, “Şem’î”, TDEA, IV, 1071.

Şeyda Öztürk

ŞEM‘Î, Konyalı

(ö. 1839 [?])

Saz şairi.

Konya’da dünyaya geldi. Adı Ahmed’dir. Ömrünü bu şehirde geçirdiğinden daha çok Konyalı Şem‘î diye anılır. Kaynaklarda 1198’de (1784) doğduğu belirtilmekle beraber şairin hacca gidişi vesilesiyle söylediği iki şiiri bu tarihi doğrulamamaktadır: “Elli beş-elli altı yaşında Hak etti nasip / Verdi Şem‘î’nin murâdın hazret-i rabbü’l-enam” (Halıcı, s. 53); “Sene bin iki yüz kırk ikide Şem‘î gedâ / Sebeb-i hac ile cânan iline eyler sefer” (a.g.e., s. 14). 1242 (1826) yılında elli beş veya elli altı yaşında olduğuna göre şairin doğum yılının 1187 (1773) olduğu söylenebilir. Babası helvacı Mehmed Ağa’dır. Düzenli bir eğitim görmemekle birlikte çocukluğundan itibaren bir kültür ve sanat ortamında yetişti. İleri sayılabilecek yaşlarda çırağı Silleli Sürûrî’den okuma yazma öğrendi. İrticâlen şiir söyleme yeteneğinden dolayı kendisine “Şem‘î” (çevresini aydınlatan kimse) mahlası verildi.

Helvacılığı öğrenmesine rağmen bu mesleği yapmayan Şem‘î gençlik dönemini sorumsuzca geçirdi ve rindâne bir hayat yaşadı. O yıllarda Konya’da Türbe ve Ayakçı adını taşıyan iki kahvehane âşıkların çalıp söylediği, bundan dolayı saza meraklı gençlerin uğrayıp âşıklık mesleğini öğrendiği yerlerdi. Şem‘î’nin âşıklığı öğrenmesinde bu iki kahvehanenin önemli bir yeri vardır. Türbe Kahvehanesi’ni çalıştıran saz şairi Âşık Dertli, Şem‘î’deki kabiliyeti görünce ona ilgi gösterdi. Şem‘î de giderek âşıklıkta ilerledi; bu kahvehanede irticâlen söylediği şiirler, hazırladığı muammalar, katıldığı atışmalar kendisine ün kazandırdı. Bir müddet sonra bunlara Silleli Âşık Sürûrî’nin katılmasıyla Türbe Kahvehanesi Konyalılar için önemli bir mekân haline geldi. Mevlevî Dergâhı postnişini Mehmed Hemdem Said Çelebi de bu üç âşığa büyük ilgi duydu. Uygun bir mekân olmayan Türbe Kahvehanesi’ni yıktırarak yerine ortasında bir havuz bulunan ferah bir kahvehane inşa ettirdi. Mevlânâ Dergâhı’na Dutlu’dan getirilen sudan kahvehaneye su verdi. Burada yetişen pek çok âşık gibi Şem‘î de birkaç defa İstanbul’a giderek III. Selim’in huzurunda sanatını icra etti. I. Dünya

Savaşı'nın sonlarına kadar ayakta kalan ve Sulu Kahve diye anılan Türbe Kahvehanesi, Konya'da halk kültürü ve sanatının merkezi olmuştur.

Şem'î'nin şöhretinin İstanbul'da yayılması ve sarayda düzenlenen saz meclislerini yönetecek duruma gelmesi ona olan ilgiyi arttırdı. Padişah kendisine İstanbul'da kalmayı teklif ettiyse de kabul etmedi. Bunun üzerine şaire Konya'da çarşı ağalığı görevi verildi. Bu görev Şem'î'nin Konya'daki itibarını yükseltti, ayrıca su memurluğu da yaptı. Esnafın birçok işi Şem'î vasıtasıyla yürütüldü. Hemdem Said Çelebi'ye samimiyetle bağlanan Şem'î, en güzel şiirlerini Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve onun evlâdı için söyledi; Hemdem Said Çelebi'nin konağındaki saz sohbetlerinde aranan bir isim oldu. Âşık Dertli, Şem'î'nin çırağı Âşık Sürûrî, Mevlevî şair ve neyzenlerinden Hulûsi Dede, Niyâzi Dede, Derviş Hasan gibi şahsiyetler bu sohbetlerin diğer önemli isimleridir. Şem'î hayatının sonlarında çarşı ağalığı görevini bıraktı. Ardından defnedileceği yeri belirledi ve son şiiri olan koşmada, "Gönüller bâbında beysin paşasın / Mevlâm ömür versin binler yaşasın / Yetiş ey bî-vefâ helâllaşasın / Şem'î ecel câmın içti gidiyor" (a.g.e., s. 84) diyerek 1839 yılında muhtemelen altmış altı veya altmış yedi yaşında vefat etti. Mezarının çeşitli tarihlerde imar çalışmaları dolayısıyla kaldırılmak istenmesi, ancak kaldırılamaması halk arasında bu mezarla ilgili çeşitli menkıbelerin yayılmasına yol açmıştır.

Türk âşıklık geleneği içinde önemli bir yere sahip olan Şem'î'nin 200 civarında şiiri tesbit edilmiş ve Fevzi Halıcı tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Hem aruz hem hece veznini kullanan şairin gazel, divan, kalenderî, koşma, semâi ve destan nazım biçimleriyle olan şiirlerinin konusunu münâcâtlar, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Kerbelâ, Kâbe ve Mevlânâ sevgisi gibi şiirlerle aşk, kişisel duygular, Konya, Konya'nın güzellikleri ve tabiat oluşturmaktadır. Şiirlerinde Âşık Ömer'in etkisinde kaldığı görülmektedir. Diğer saz şairlerinden farklı olarak Şem'î âşık edebiyatının ana nazım biçimi olan koşmayla sadece yirmi iki şiir söylemiş, semâi biçimini ise hiç kullanmamış, daha çok murabbaı andıran semâiler yazmıştır. Genellikle saz şairlerinde görülen ölçü, kafiye ve durak kusurları Şem'î'nin şiirlerinde fazlaca yer almaktadır. Özellikle dinî-tasavvufî terimlere, Farsça ve Arapça tamlamalara yer veren şairin dili diğer saz şairlerine göre ağır sayılır. Gerek dili gerekse tercih ettiği nazım biçimleri bakımından daha çok klasik Türk şairlerine yaklaşan Şem'î'nin divanı (Dîvân-ı Şem'î), ilk defa İstanbul'da

1287’de (1870) basılmış, kısa sürede birçok baskısı yapılmış, bu arada tarihsiz baskılar da gerçekleştirilmiştir (a.g.e., s. 124-126).

BİBLİYOGRAFYA

Şem‘î, Dîvân-ı Şem‘î, İstanbul, ts. (Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye); Sadettin Nüzhet - Mehmet Ferit, Konya Vilâyeti Halkıyât ve Harsiyâtı, Konya 1926, s. 53-58; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 1790-1792; İbrahim Aczî Kendi, Âşık Şem’î Konuşuyor, Konya 1951; Feyzi Halıcı, Âşık Şem’î: Hayatı ve Şiirleri, Ankara 1982; Mehmet Sarı, Osmanlıca Örnek Metinlerle Edebiyat Araştırmaları, Ankara 2007, s. 315-344; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2874; “Şem’î Ahmed”, TDEA, VIII, 128-129; Koyunoğlu Kitaplığı, cönk nr. 11361, 11362, 11363, 11446, 11447, 11449, 11452; M. Ferit Uğur Vakfı, Mevlânâ Müzesi, cönk nr. 1187.

Nurettin Albayrak

ŞEM‘Î, Prizrenli

(ö. 936/1529-30)

Divan şairi.

Üsküp yakınlarındaki Prizren’den olup Türk edebiyatında “Şem‘î” mahlasını kullanan on şairden biridir (Karavelioğlu, XXXII [2005], s. 65-80). Asıl adı bilinmemektedir. Ailesi ve öğrenimi hakkındaki bilgiler de son derece sınırlıdır. Hayatı boyunca belirli bir işle uğraşmadığı için düzenli bir eğitim alamadığı söylenebilirse de

şiirlerinden kendini yetiştirdiği anlaşılmaktadır. İstanbul’daki Şeyh Vefâ Hankahı’nda Ali Dede’ye (ö. 917/1511-12) intisap ederek kendisinden tasavvuf terbiyesi aldığı ve uzun süre burada inziva hayatı yaşadığı bilinmektedir. Latîfî ve Âşık Çelebi, Şem‘î’yi dünya işlerine kıymet vermeyen, derviş tabiatlı bir kimse diye niteler. Sehî onun Mevlevî olduğunu ve Ali Dede’nin müntesiplerini irşad etme amacıyla Edirne’de debbâğlar çarşısı içindeki Şeyh Muslihuddin Dergâhı’nın şeyhliğine tayin edildiğini ve bir süre burada kaldığını söylemektedir. Âşık Çelebi, Şem‘î’nin geçimini Vezir Pîrî Paşa’nın in‘âmlarıyla sürdürdüğünü belirtmektedir. Künhü’l-ahbâr’da onun Mesîhî’nin yakın arkadaşı olduğu kaydedilmektedir. Kaynaklarda Şem‘î’nin bir gece elindeki mumla (şem‘) dostlarını, “Bu gece Şem‘î’nin şebistânı vardır” diyerek davet ettiği ve o gece uykuya dalıp bir daha uyanmadığı bildirilir. Mezarı İstanbul’da Şeyh Vefâ Camii hazîresindedir. Vefatına Edirneli Nazmî, “Meskenin nûr ede Şem‘î ol Ahad” (936) mısraıyla tarih düşürmüştür.

Şem‘î’nin şairliği hemen bütün kaynaklarda mahlası ile mum arasındaki ilişki ve mumun ışığı, aydınlatma özelliği, parlaklığı göz önüne alınarak anlatılmış, âşıkane, mestâne ve yürek yakan şiirler söylediği belirtilmiştir. Hasan Çelebi’ye göre Şem‘î olgun sözlü, açık söyleyişli bir şairdir; güzel söz söyleyenler onun etrafında pervane gibi döner. Âşık Çelebi, gönül okşayan şiirlerinin bulunduğunu söylerken çağdaşı olan şairlerden aşağı kalmadığını ve hiç kimsenin aşk beldesine onun kadar rehberlik

edemeyeceğini vurgular. Türkçe'yi ustaca kullanan şair şiirlerinde halk söyleyişleriyle atasözü ve deyimlere çokça yer vermiştir. Şem'î, divanının bir yerinde kendisinin Necâtî gibi bir şair olduğunu iddia eder (Okun attı yayın yastı Necâtî / Yürü var Şem'iyâ meydan senindir).

Şem'î divanının müstakil bir nüshası Hayati Develi'nin özel kütüphanesinde olup Kahire Millî Kütüphanesi ile John Rylands Kütüphanesi'ndeki divanlar mecmuasında derkenar halinde mevcuttur. Murat Ali Karavelioğlu, bu üç nüsha ile şiir mecmualarındaki manzumelerinden hareketle bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Buna göre divanda on beş kaside, kırk dokuz beyitlik bir mesnevi, ikisi murabba, biri muhammes olmak üzere üç musammat, 191 gazel, dört kıta ve iki beyit yer almaktadır. Kasideler Yavuz Sultan Selim, Kanûnî Sultan Süleyman, Pîrî Mehmed Paşa, Makbul (Maktul) İbrâhim Paşa ve Tâcîzâde Câfer Çelebi için yazılmıştır. Osmanlı Müellifleri'nde Şem'î'nin başta Mes̱nevî şerhi olmak üzere çok sayıda şerh yazdığı belirtilmekteyse de sözü edilen kişi 1602'den sonra vefat eden Şem'î'dir. Hüseyin Ayvansarâyî, Esrar Dede ve Ali Enver de Prizrenli Şem'î ile şârih Şem'î'yi birbirine karıştırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

On Altıncı Yüzyıl Şairlerinden Prizrenli Şem'î'nin Divanı'nın Edisyon Kritiği ve İncelenmesi (haz. Murat Ali Karavelioğlu, doktora tezi, 2005), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 659-670; Sehî, Tezkire, s. 108-109; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 251a; a.e.: İnceleme-Tenkitli Metin (haz. Filiz Kılıç, doktora tezi, 1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 811-812; Latîfî, Tezkiretü'ş-şuarâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 333; Beyânî, Tezkire (haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 139-140; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 235; Kınalızâde, Tezkire, I, 524-525; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 332; Esrâr Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (haz. İlhan Genç), Ankara 2000, s. 261; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 111; Sicill-i Osmânî, III, 170-171; Osmanlı Müellifleri, II, 258; İsmail E.

Erünsal, “Kanuni Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn‘âmât Defteri”, Osm.Ar., sy. 4 (1984), s. 1-17; İsmail Ünver, “Şem‘î Şem’ullah”, TDl., sy. 397 (1985), s. 38-43; Ferhat Tamir, “16. Yüzyıl Tezkirelerine Göre Prizrenli Şair Şem’î”, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, III/1, Ankara 1987, s. 83-88; Murat Ali Karavelioğlu, “Klâsik Türk Edebiyatında Şem‘î Mahlaslı Şairler ve Prizrenli Şem‘î”, TDED, XXXII (2005), s. 65-80; M. Baha Tanman, “Şeyh Vefâ Külliyesi”, DBİst.A, VII, 175.

Murat Ali Karavelioğlu

ŞEMMÂH b. DIRÂR

(الشمّاخ بن ضرار)

Ebû Sa‘de (Saîd) eş-Şemmâh b. Dırâr b. Harmele b. Sinân b. Ümeyye el-Mâzinî ez-Zübyânî el-Gatafânî (ö. 30/650 [?])

Muhadram Arap şairlerinden.

Kays kabilesinin birer gözü görmeyen beş şairinden biri olup (diğerleri: Temîm b. Übey, Râî en-Nümeyrî, Humeyd b. Sevr, İbn Ahmer el-Bâhilî) adı Ma‘kıl’dir. Ailesinin kabile içindeki etkinliği ve Ma‘kıl’in kendisine olan aşırı güveni sebebiyle kibirlenmesinden dolayı “Şemmâh” lakabını almış olmalıdır. Şair bir aileden gelen Şemmâh’ın Müzerrid ve Cez‘ adlı iki kardeşi, Müzerrid’in oğulları Hasan ve Küseyyir ile Cez‘in oğlu Cebbâr da şairdi. Müzerrid’in aksine yeğenleriyle iyi geçinen kuran Şemmâh bazı gezilerinde onları da yanında götürdü. Çocuk yaşta iken babası ölen Şemmâh kardeşleriyle birlikte anneleri Muâze bint Halef’in himayesinde büyüdü. Muâze’nin, ailenin sorumluluğunu taşıyan Şemmâh ile Cez‘i ağabeyleri Müzerrid’den daha çok sevdiği ve onun kardeşlerini kıskandığı belirtilir (İbn Abdürabbih, IV, 299). Müzerrid’in, şiirlerinde annesini olumsuz ifadelerle anması bu yüzden olmalıdır. Şemmâh, Kelbe bint Cevvâl adında bir kızla evlenmek üzere anlaşmışken bu sırada çıktığı bir seyahatten henüz dönmeden Kelbe ile kardeşi Cez‘ evlendi (Dîvân, s. 455). Şemmâh bu olaydan sonra kardeşiyle hiç konuşmadı ve onu hicvetti. Dubâ‘, Âişe ve Benî Süleym’den Hind adlı kızlarla mutsuz evlilikler yaptı. Kendisi kısa boylu ve çirkin olmasına rağmen çok güzel olan Hind’den ayrılışı onun ruhunda derin etkiler bıraktı, kendine güveni sarsıldı ve bu ruh halini bir şiirinde dile getirdi (a.g.e., s. 287-295). Şiirlerinde sevgili olarak Leylâ, Süleymâ, Meylâ ve Ümmü Haşrec’in adları da geçmektedir (a.g.e., s. 73, 74, 78, 129, 130, 135, 151, 161, 212, 309, 310, 377). Onun sıkıntıları yüzünden çokça seyahat ettiği, çöllerde dolaştığı, Suriye, Irak ve Mısır ile Medine’yi gezdiği şiirlerinden anlaşılmaktadır (Selâhaddin el-Hâdî, s. 110).

Kabilesinin topluca İslâmiyet’i kabul etmesinden önce müslüman olan

Şemmâh'ın Resûlullah'ı görüp görmediği, dolayısıyla sahâbeden sayılıp sayılmayacağı konusu tartışmalıdır. Kādisiye Savaşı'ndan evvel Hîre'ye gönderilen bir seriyyeye ve Kādisiye Savaşı'na katıldı; Hz. Ömer'in Kādisiye'de bir araya getirdiği hatip ve şairler arasında yer aldı. Azerbaycan ve Ermenistan fetihlerinde (22/642) Şemmâh'ın adı Bükeyr b. Şeddâd ile birlikte anılmakta, Mugan savaşında Saîd b. Âs'ın yanında bulunduğu zikredilmektedir. Onun bu savaşta şehid olduğuna dair rivayetler isabetli görülmemiştir; çünkü savaşın ardından yapılan antlaşma metninin hazırlanmasında Şemmâh da bulunmuştur. Saîd b. Âs'in Kûfe valiliğine getirilmesinden (30/ 650) sonra Muganlılar'la müslümanlar arasında meydana gelen çatışmaların birinde Şemmâh'ın Saîd b. Âs'la beraber bulunması ve bu sırada şehid düşmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Şemmâh'ın 30-32 (650-652) yılları arasında altmış beş yaşlarında öldüğü tahmin edilmektedir. Yeğeni Cebbâr onun için bir mersiye yazmıştır (a.g.e., s. 90).

Çağdaşı bazı şairler gibi Şemmâh'ın da dinî hassasiyetinin zayıf olduğu kaydedilmektedir. İnsanları rahatsız etmek istemeyen bir tabiata sahip olduğu için fazla hiciv şiiri yazmayan Şemmâh'ın kendi kabilesini ve misafirlerini hicvettiğine dair

rivayetlerde kardeşi Müzerrid'le karıştırılmış olması ihtimali yüksektir. Nitekim kendi divanında böyle şiirlerin bulunmamasına karşılık Müzerrid'in divanında bu tür şiirler oldukça fazladır (a.g.e., s. 124). Ancak bedevîlikten gelen hırçınlığı ve bazı yanlış davranışları dikkate alındığında hassas bir müslüman olmamakla birlikte Hutay'e ile kıyaslanması ve irtidadla itham edilmesi doğru değildir. Karısı onu cimrilik ve harisliği sebebiyle eleştirmiş, kendisi de bu huylarından vazgeçmek için gayret göstermiştir (Dîvân, s. 221-222). Şemmâh'ın bu yönlerini bazı dostları da eleştirmiştir. Maddî sıkıntıları yüzünden küçük miktarlar için bile şiir yazdığı anlaşılan Şemmâh (a.g.e., s. 430) eski şairler yanında çağdaşı olan Evs b. Hacer, Kâ'b b. Züheyr ve Hassân b. Sâbit'ten etkilenmiştir. Onun hırçın tabiatında, açık ve güçlü ifadelerinde, hayvan ve bitkilerle sembolleşmesinde çölün etkisi sezilmektedir. Seyahatlerinde gördüğü farklı yerler ve yolculuklarında karşılaştığı sıkıntılar şiirlerine yansımıştır. Rebî' b. Albâ' es-Sülemî ile kendi kabilesinden Cüleyh b. Şümeyz, Cündeb b. Amr ve Cebel b. Cevvâl gibi şairlerle karşılıklı hiciv yazmışlardır. Kâ'b b.

Züheyr’in Şemmâh’tan çekindiği rivayet edilir.

Edebiyat tarihçileri, irticâlen recez şiirleri söylemekte son derece başarılı görülen Şemmâh’ın (İbn Kuteybe, I, 234) önemli bir şair olduğunu kabul eder. İbn Sellâm el-Cumahî ona Câhiliye devri şairleri arasında ve üçüncü tabakada yer verir, onu devrin en önemli şairlerinden Nâbiga el-Ca‘dî, Ebû Züeyb el-Hüzelî ve Lebîd b. Rebîa ile aynı kategoride sayar. Edebiyat ve belâgat kitaplarında şiirlerinden alıntıların nâdir olmasına karşılık zengin bir sözlük malzemesi içeren şiirleri daha çok sözlük türü eserlerde şâhid olarak yer almıştır. Hutay’e’nin Gatafân’ın en büyük şairi diye nitelendirdiği Şemmâh nesîb (gazel), medih, fahr, hiciv, mersiye, hayata ve insana genel bakış gibi çeşitli temalarda şiirler yazmışsa da şiirlerinin üçte ikisi tasvirle ilgili olduğu için daha çok tasvir şairi diye tanınmıştır. Hutay’e ve Ferezdak gibi şairlerin, en iyi yaban eşeği ve yay tasviri yapan şair olarak nitelendirdiği Şemmâh tasvirlerinde çöl hayatını ve öğelerini konu edinmiştir. Şemmâh ihsanlarına nâil olduğu sahâbî Arâbe b. Evs el-Kayzî’ye methiye (Dîvân, s. 256 vd., 323 vd., 335 vd.), Azerbaycan fethinde şehid düşen Bükeyr b. Şeddâd’a mersiye (a.g.e., s. 455-458) ve onun yeğeni Yezîd b. Merba‘ el-Ensârî’ye methiye (a.g.e., s. 313 vd.) yazmıştır. Divanında yirmi kadar kaside, on kadar recez parçası, elli kadar kıta ve beyit bulunmaktadır. Şemmâh’ın divanı Ahmed b. Emîn eş-Şinkītî (Kahire 1327) ve Selâhaddin el-Hâdî (Kahire 1968, 1977) tarafından neşredilmiştir. Selâhaddin el-Hâdî eş-Şemmâẖ b. Ḍırâr eẕ-Ẕübyânî ḥayâtühû ve şiʿrüh adıyla bir kitap yazmış (bk. bibl.), divanı üzerinde Hasene Abdülhakîm Abdullah ez-Zehhâr (1984, Câmiatü’l-Kāhire külliyyetü’l-âdâb), Rezzûk Yûsuf (es-Sîretü’l-fenniyye fî şiʿri’ş-Şemmâẖ b. Ḍırâr, 1989, Câmiatü’l-İskenderiyye) ve Muhammed es-Seyyid Selâm (Teşbîhâtü’ş-Şemmâẖ b. Ḍırâr, 1989, Câmiatü’l-Ezher) yüksek lisans çalışması yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şemmâh b. Dırâr, Dîvân (nşr. Selâhaddin el-Hâdî), Kahire 1977, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-60; Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ, s. 34, 103,

110; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 381; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, I, 232-235; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 90-91, 115-116, 123-124, 194, 256-257; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, IV, 299; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, VIII, 97-99; IX, 158-179; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, III, 285-288; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 526; Serkîs, Muʿcem, s. 1141; Brockelmann, GAL, I, 37; Suppl., I, 71; Selâhaddin el-Hâdî, eş-Şemmâḫ b. Ḍırâr eẕ-Ẕübyânî ḥayatühû ve şiʿrüh, Kahire 1968, s. 90, 98-99, 110, 124, 156, ayrıca bk. tür.yer.; A. Arazi, "al-S̲h̲ammāk̲h̲ b. Ḍirār", EI^{2} (İng.), IX, 288-289; Vehb Rûmiyye, "eş-Şemmâḫ b. Ḍırâr", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2005, XI, 763-764.

Zülfikar Tüccar

ŞEMMÂHÎ

(الشمّاخي)

Ebü’l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Saîd b. Abdilvâhid eş-Şemmâhî (ö. 928/1522)

İbâzıyye fırkasının önemli şahsiyetlerine dair Kitâbü’s-Siyer adlı eseriyle tanınan âlim

(bk. KİTÂBÜ’s-SİYER).

ŞEMMÂS b. OSMAN

(شمّاس بن عثمان)

Şemmâs b. Osmân b. Şerîd el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 3/625)

Sahâbî.

Hicretten otuz bir yıl önce (milâdî 591) Mekke'de doğdu. Kureyş'in en itibarlı kollarından Benî Mahzûm'a mensuptur. Babası bu kolun ileri gelenlerinden Osman b. Şerîd, annesi Hz. Peygamber'e düşmanlığıyla bilinen Şeybe ve Utbe b. Rebîa'nın kız kardeşleri Safiyye'dir. Şemmâs onun lakabı olup adı Osman'dır. Bu lakabı ona dayısı Utbe b. Rebîa vermiştir. Rivayete göre, Câhiliye döneminde güneşte yanarak nefsini terbiye eden Şemmâs adında yakışıklı bir rahip Mekke'ye gelmiş, Utbe b. Rebîa yeğeni Osman'ın ondan daha yakışıklı olduğunu söylemiş ve o günden sonra Osman bu lakapla anılmıştır (İbn Hişâm, I, 326-327). İbn Sa'd, böyle bir olay nakletmeden yüzünün parlaklığından dolayı ona bu lakabın verildiğini belirtmiştir (eṭ-Ṭabaḳāt, III, 245).

Şemmâs, İslâm'ın ilk yıllarında hanımı Ümmü Habîb bint Saîd b. Yerbû' ile Mekke'de müslüman oldu. Müşriklerden işkence gördüğü için İkinci Habeşistan hicretinde o da göç etmek zorunda kaldı. Müşriklerin topluca Müslümanlığı kabul ettiklerine dair asılsız haber üzerine Mekke'ye döndü ve kısa bir süre sonra Medine'ye hicret etti. Medine'de ensardan Mübeşşir b. Abdülmünzir'in evine yerleşti. Hz. Peygamber onu Hanzale b. Ebû Âmir ile kardeş ilân etti. Bedir ve Uhud gazvelerine katılan Şemmâs, Uhud'da Resûl-i Ekrem'in yanından hiç ayrılmadı ve onu müşriklerin saldırılarına karşı vücudunu siper ederek korudu. Bundan dolayı Resûlullah, o gün ne yana baksa Şemmâs'ı gördüğünü ve onun kendisini kalkan gibi koruduğunu söylemiştir. Şemmâs bu sırada Übey b. Halef ile çarpışırken ağır yaralandı. Medine'ye amcasının kızı ve Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin evine götürülerek tedavi edilmeye çalışıldı, fakat ertesi gün öldü. Resûl-i Ekrem'in tâlimatıyla Uhud'a götürüldü, yıkanmadan ve cenaze namazı kılınmadan üzerindeki elbisesiyle birlikte diğer Uhud şehidlerinin yanına

defnedildi. Şemmâs’ın cenazesinin Cennetü’l-bakī‘da defnedildiğine ve onun Bedir’de şehid düştüğüne dair rivayet doğru değildir. Şemmâs b. Osman’ın eşinin kocası için söylediği mersiye ve eşini tâziye için söylenen şiirler kaynaklarda yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 155, 257, 300, 312; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 326-327, 366-367; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 42, 44; III, 17, 245-246; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 710-711; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 376-377; Zehebî, Târîẖu’l-İslâm: el-Meġāzî, s. 200-201; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 357-358; a.mlf., Nüzhetü’l-elbâb fi’l-elḳāb (nşr. Abdülazîz b. Muhammed b. Sâlih es-Sedîdî), Riyad 1409/1989, I, 404-405; Hâlid Abdurrahman el-Ak, Mevsûʿatü ʿuẓamâʾ ḥavle’r-Resûl, Beyrut 1412/1991, II, 1024.

Mustafa Ertürk

ŞEMRİYYE

(الشمريّة)

Mürcie’den Ebû Şemr’in görüşlerini benimseyen tâli bir fırka

(bk. MÜRCİE).

ŞEMS

(bk. GÜNEŞ).

ŞEMS-i KAYS

(شمس قيس)

Şemsüddîn Muhammed b. Kays-ı Râzî (ö. 633/1236’dan sonra)

el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri’l-ʿAcem adlı eseriyle tanınan dil âlimi.

Hayatına dair bilgiler kendi eserinde kaydettikleriyle sınırlıdır. Buna göre Reyli olup ömrünün büyük bir kısmını Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm’de geçirdi. 601 (1205) yılından itibaren Buhara’da uzun müddet kaldıktan sonra 614’te (1217) Merv’de bulundu. Bu sırada Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş, Irak bölgesini fethetmek ve Halife Nâsır-Lidînillâh’ın hâkimiyetine son vermek amacıyla Hârizm’den ayrılınca, Moğollar’ın Batı vilâyetlerini ele geçirmek üzere harekete geçtikleri haberini alan Hârizm ve Horasan’daki diğer ileri gelenler gibi Şems-i Kays da sultanla birlikte Irak’a gitti. Yedi sekiz yıl boyunca Irak’ın değişik şehirlerinde kalan Şems-i Kays çok defa can güvenliği sebebiyle bir şehirden başka bir şehre geçti, Moğollar’ın katliam ve yağmalarına tanık oldu. Bu esnada kendisi de birkaç defa Rey’de Moğol askerlerine esir düştü. Şems-i Kays, 617’de (1220) Moğol askerlerinin takibinden kaçıp çeşitli bölgeleri dolaşan Sultan Alâeddin Muhammed’le beraberdi. Sultanın ordusunun Ferrezîn Kalesi yakınında Moğollar karşısında yenilgiye uğradığı savaşta da bulundu. Bu sırada yazmakta olduğu el-Muʿcem’in müsveddeleriyle yanında taşıdığı kıymetli kitapları kayboldu. Hârizmşahlar’ın dağılmasının ardından 623 (1226) yılı civarında Irak’tan ayrılıp Şîraz’da Sa‘dî-i Şîrâzî’nin de hâmisi olan Fars bölgesi Salgurlu atabeglerinden Sa‘d b. Zengî’nin hizmetine girdi ve kısa zamanda onun seçkin nedimleri arasında yer aldı. Atabeg Sa‘d b. Zengî’nin ölümünden (623/1226) sonra yerine geçen oğlu Ebû Bekir’in yanında mevkiini koruyarak sakin bir hayat yaşadı. Şems-i Kays’ın el-Muʿcem’in mukaddimesinde Ebû Bekir b. Sa‘d’ın saltanatına dair naklettiği en son olay 633 (1236) yılında hükümdarın Bahreyn, Uman, Kiş ve Kalhat ile Basra’dan Hint kıyılarına kadar Halîc-i Fars ada ve limanlarını fethidir. Bunun dışında onunla ilgili bir bilgiye rastlanmamakta ve bu olaydan sonra

ne kadar yaşadığı bilinmemektedir.

Şems-i Kays’ın en önemli eseri el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri’l-ʿAcem’dir. Eserin mukaddimesinde belirtildiğine göre 614 (1217) yılında Horasan ve Hârizm ülkeleri huzur içinde iken Merv’de bir dostu kendisinden Arap ve Acem (Fars) şiirlerinin ölçülerine vâkıf olmak, şiirlerin iyisini kötüsünden ayırabilmek için bir eser yazmasını istemiş, bunun üzerine eserini yazmaya başlamış, ancak 617’de (1220) müsveddelerinin yok olması yüzünden eserin tamamlanması gecikmiştir. Bir müddet sonra eserin bazı bölümleri Ferrezîn Kalesi civarında oturan köylüler tarafından bulunup kendisine verilmiştir. Irak’tan Fars’a giden Şems-i Kays, Atabeg Sa‘d b. Zengî ve oğlu Ebû Bekir b. Sa‘d’ın himayesinde 630 (1233) yılı civarında eserini tamamlamıştır. Kitabın Arapça kaleme alınması, sadece aruz ve kafiyeye tahsis edilmesi, Farsça’yla ilgili olanların şevâhidinin Farsça zikredilmesi Fars bölgesindeki ediplerin itirazına yol açmıştır. Onlara göre iki dile ait aruz ve kafiye konularının bir kitapta yer alması ve Arapça bir eserde Farsça şiirlerin örnek gösterilmesi geleneğe uymadığı gibi eserden beklenen faydayı da sağlamaz. Bu sebeple Şems-i Kays’tan Farsça’ya ait kurallarla Derî Farsçası ile yazılmış şiirleri seçmesi istenmiş, o da bunu kabul ederek kitabı ikiye ayırmıştır. Şems-i Kays, Fars diliyle alâkalı kısmı Farsça müstakil bir kitap halinde tertip ederek buna el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri’l-ʿAcem adını vermiştir. Aruz, kafiye, bedî‘ ilmi ve şiir tenkidine dair en önemli eserlerden biri olan el-Muʿcem iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm aruz ilmine, ikinci bölüm kafiye ve şiire ayrılmıştır. IX. yüzyılın sonlarından itibaren bazı edip ve yazarların Şems-i Kays’tan ve onun el-Muʿcem ile Ḥadâʾiḳu’l-Muʿcem’inde bahsettiği eserlerden alıntılar yaptığı görülmektedir. Eser ilk defa Edward Browne’un İngilizce girişiyle birlikte Mirza Muhammed Han Kazvînî (London 1909), daha sonra altı yazma nüshası karşılaştırılarak Kazvînî’nin mukaddimesiyle birlikte Muhammed Müderris Razavî (Tahran 1314, 1335, 1338, 1360 hş.) tarafından neşredilmiştir. Sîrûs Şemîsâ da eseri yayımlamıştır (Tahran 1373 hş.).

Abdülkahhâr b. İshak, el-Muʿcem’i, Mîzânü’l-evzân ve lisânü’l-ḳalem der Şerḥ-i Elfâẓ-ı ʿAcem adıyla ihtisar etmiş (nşr. M. Hasan Edîb-i Herevî-i Horâsânî, Tahran 1337 hş.), Atâullah Mahmûd el-Hüseynî Bedâyiʿu’ṣ-ṣanâyiʿ adlı eserinde el-Muʿcem’den faydalanmıştır. Tehânevî, Keşşâfü Istılâḥâti’l-fünûn ve’l-ʿulûm’unda aruz ve kafiyeyle ilgili terimleri Şems-i

Kays’ın Ḥadâ᾽iḳu’l-Muʿcem adlı eserinden almıştır. Nûreddin b. Ahmed b. Abdülcelîl-i Ziyâretgâhî’nin Risâle-i Kāfiye’si el-Muʿcem’in ikinci bölümünün özeti niteliğindedir. Şems-i Fahrî Miʿyâr-ı Cemâlî ve Muhammed b. Sa‘d Tebṣıratü’ş-şuʿarâ᾽ adlı eserinde kitabın ismini zikretmeden Şems-i Kays’tan alıntılar yapmıştır. Bunların dışında Gıyâseddin b. Cemâleddin (Ġıyâs̱ü’l-luġat) ve Cemâleddin Hüseyn-i İncû da (Ferheng-i Cihângîrî) Şems-i Kays’ın eserlerinden nakillerde bulunmuştur.

Şems-i Kays’a nisbet edilen Kitâbü’l-Kâfî fi’l-ʿarûżeyn ve’l-ḳavâfî muhtemelen el-Muʿcem’in iki ayrı kitaba ayrılmadan önceki adıdır. Bazı kaynaklarda nakiller yapılan Ḥadâ᾽iḳu’l-Muʿcem ise el-Muʿcem’in özeti olmalıdır. William E. Smyth, Şems’in eseriyle Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm’unu doktora tezinde karşılaştırmalı olarak incelemiştir (Persian and Arabic Theories of Literature: A Comparative Study of Al-Sakkākī’s-Miftāḥ al-ʿUlum and Shams-i Qays al-Muʿjam, New York University, 1986). Nâsırüddin Şah Hüseynî, Münteḫabü’l-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri’l-ʿAcem’inde (Tahran 1348, 1354 hş.) eserden seçmeler yapmış, Muhammed Feşârikî de eseri özetleyerek ʿArûż ve Ḳāfiye bergirifte ez Kitâbi’l-Muʿcem adıyla yayımlamıştır (Tahran 1373 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri’l-ʿAcem (nşr. Müderris Razavî - Muhammed Kazvînî), Tahran 1360 hş., s. 1-19; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. elif-kâ; Storey, Persian Literature, III/1, s. 179; Mirza M. Kazvînî, Yâddâşthâ-yı Ḳazvînî (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş., IX-X, 2709-2713; G. J. H. van Gelder, Beyond the Line, Leiden 1982, s. 142-144; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Naḳd-i Edebî, Tahran 1373 hş., s. 247-249; M. Fuad Köprülü, “Hârezmşahlar Devrinde Bir Türk Lisancısı Muhammed b. Kays ve Eseri”, TY, V/26 (1927), s. 97-100; J. W. Clinton, “Shams-i Qays on the Nature of Poetry”, Edebiyāt: The Journal of Middle Eastern Literatures, I/2, Philadelphia 1989, s. 101-127; W. E. Smyth, “What is a Name? The Issue of Language in Early Persian Works on Poetics”, a.e., V/2

(1994), s. 291-302; J. T. P. de Bruijn, “Shams-i Ḳays”, EI^{2} (İng.), IX, 297-298; Nihad M. Çetin, “Arûz”, DİA, III, 431-432, 433.

Mustafa Çiçekler

ŞEMS-i MÜNŞÎ

(شمس منشی)

Şemsüddîn Muhammed b. Hindûşâh b. Sencer Nahcuvânî (ö. 777/1375'ten önce)

Münşî ve sözlük yazarı.

Doğum tarihi belli değildir. Destûrü'l-kâtib'inin yazımını bitirdiği 767 (1366) yılında yetmiş üç yaşında olduğunu belirttiğine göre 694'te (1295) doğmuş olmalıdır. Azerbaycanlı olup babası tarihçi ve dil âlimi Hindûşah es-Sâhibî'dir. Aile çevresinde iyi bir eğitim aldıktan sonra göreve başladı ve babasının himayesinde önemli işler başararak maliye ve vilâyetlerin yönetiminde tecrübe sahibi oldu. Önce İlhanlı Sultanı Ebû Said Bahadır Han ile veziri Gıyâseddin Muhammed'in hizmetinde münşî olarak çalıştı ve Dîvân-ı İnşâ'daki hizmetiyle büyük itibar gördü. Vezirin emri üzerine Destûrü'l-kâtib adlı eserini yazmaya başladı. İşlerinin çokluğu yüzünden eserini vezirin zamanında bitiremedi. İlhanlılar Devleti'nin yıkılmasından sonra İran'da egemen olan Celâyirliler'den Sultan Üveys'in hizmetinde bulundu. Destûrü'l-kâtib'i 761 (1360) yılında tamamlayarak 767'de (1366) Sultan Üveys'e sundu. Hayatının sonuna kadar münşîlik görevini sürdürdü. Sultan Üveys'in ölümünden (1374) sonra hakkında bilgi bulunmadığından 777 (1375) yılından önce vefat ettiği tahmin edilmektedir.

Eserleri. 1. Destûrü'l-kâtib fî taʿyîni'l-merâtib. Bir mukaddime, iki kısım ve bir hâtimeden meydana gelen Farsça eser kâtiplerin resmî yazı ve mektuplarda uyacakları kurallar, gönderilen şahısların derecelerine göre mektup türleri ve örneklerini içerir. Eserde inşâ ilminin konusu, münşînin derecesi, kâtiplik âdâb ve aletleriyle mektup yazma hakkında bilgi verilir. Şems, bu son konuları Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Maḳāle adlı eserinin kâtiplerle ilgili bölümünden aktarmıştır. Destûrü'l-kâtib'de ayrıca toprak mülkiyeti, vergiler ve vergilerin toplanması, adlî sistem, şehir hayatı, ticaret ve zanaat, ekonomik problemler, çiftçilerin durumu, devlet teşkilâtı ve hiyerarşik düzeni, bunun yanında birçok âlim, devlet adamı, eşraf ve memur

hakkında bilgi verilir. İmar faaliyetleriyle alâkalı meselelerden, bu işlerde çalışan görevliler ve zanaatkârların sorumluluklarından bahseder. Orijinal bilgiler içeren eser, Sultan Üveys'in gerçekleştirdiği reformlarda başvurulan bir kaynak niteliği kazanmıştır. Şiirsel bir dil ve zengin terminolojinin kullanıldığı eserde Arapça ve Farsça terimlerin yanında Türkçe terimler de görülmektedir. Birçok kütüphanede nüshaları bulunan eser Abdülkerim Alizâde tarafından neşredilmiştir (I-IV, Moskva 1964-1976). 2. Ṣıḥâḥu'l-Fürs. Farsça bir sözlüktür. 728'de (1328) Tebriz'de tamamlanan eser Vezir Gıyâseddin Muhammed'e sunulmuştur. Yirmi beş bab ve 431 fasıldan oluşan, yaklaşık 2300 kelime ihtiva eden sözlükte kelimelere 140 şairin şiirlerinden örnekler verilmiştir (nşr. Abdül'alâ Tâatî, Tahran 1341 hş., 1355 hş.). 3. el-İrşâd fi'l-inşâʾ. Destûrü'l-kâtib'den seçmeler içermektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3346; Fâtih, nr. 5371).

BİBLİYOGRAFYA

Şems-i Münşî, Destûrü'l-kâtib fî taʿyîni'l-merâtib (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Moskva 1964, neşredenin girişi, I, s. VII-XXX; Safâ, Edebiyyât, III, 1300-1303; Storey, Persian Literature, III/1, s. 3-9; M. Debîr-i Siyâkī, Ferhenghâ-yi Fârsî ve Ferheng-i Gûnehâ, Tahran 1368 hş., s. 36-41; Ma'sûmî, "Münşî-i Nahcuvânî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1382 hş., V, 534-535; a.mlf., "Ṣıḥâḥu'l-Fürs", a.e., V, 357-359; a.mlf., "Destûrü'l-kâtib fî taʿyîni'l-merâtib", a.e., V, 260-261; Abdülkerim Alioğlu Alizâde, "Muhammed İbn Hinduşâh Nahçivânî'nin Düstûr el-Kâtib fî Ta'yîn el-Merâtib Eseri Yakın ve Ortadoğu Memleketlerinin Sosyal ve Ekonomik Tarihinin Bir Kaynağı Gibi", TTK Bildiriler, VI (1967), s. 253-265; Mustafa Uyar, "Hinduşâh Nahçivânî'ye Ait Düstûr el-Kâtib fî Ta'yîn el-Merâtib Adlı Eserde Casusluk Anlayışı", TAD, XXIV/38 (2005), s. 281-289; C. E. Bosworth, "Muḥammad b. Hindū-S̲h̲āh Nak̲h̲čiwānī", EI² (İng.), VII, 404; David O. Morgan, "Dastūr al-Kāteb", EIr., VII, 113-114.

Rıza Kurtuluş

ŞEMS-i RÛMÎ

(شمس رومى)

(ö. 899/1494 [?])

Bestekâr ve şair.

Aydınlı olup küçük yaşta dinî eğitimini ve mûsiki bilgilerini burada aldı. II. Murad'ın ilk saltanat yıllarında (1421-1444) Bağdat ve Tebriz'e gitti. Bu seyahatlerinde Arapça ve Farsça öğrendi, özellikle mûsikide kendini yetiştirdi. Bazı kaynaklarda Arabistan ve Hindistan'a gittiği ifade edilirse de bunun zayıf bir ihtimal olduğu belirtilmektedir. Tebriz'den Anadolu'ya usta bir mûsikişinas olarak döndü. Kısa sürede şöhretinin yayılması üzerine saraya davet edildi ve Fâtih Sultan Mehmed'in himayesine girdi (1451). Sehî'nin ondan "Gûyende Usta Şemsî" diye bahsetmesinden sarayda hânendeliğiyle tanındığı anlaşılmaktadır. Fâtih'in huzurunda İranlı ünlü sâzende Abdülkādir-i Gülâbî ile karşılaşan Şems-i Rûmî, bir süre sonra hükümdarın huzurundaki bir hareketi yüzünden İstanbul'un fethinden önceki bir tarihte saraydan uzaklaştırıldı. Edirne'den ayrıldıktan sonra Bursa'ya yerleşti ve burada mûsiki dersleri vermeye başladı. Aynı zamanda "Nahîfî" mahlasıyla Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler kaleme aldı. Şems-i Rûmî'nin devrin önemli kişileri için yazdığı hicvedici kasidelerini zaman zaman onlara gönderdiği nakledilir. Bu dönemde Yetîme adlı kızından başka kimseyle konuşmayan ve ömrünün sonlarına doğru hâfızası zayıfladığı için zehirleneceği korkusuyla yemek yemeyen Şems-i Rûmî 899 (1494) yılı civarında vefat etti ve İsmâil Belîğ'in kaydına göre Bursa'da Dede Efendi Mescidi hazîresine defnedildi. Ancak günümüzde Bursa'da bu adla bilinen bir mescid bulunmamaktadır.

Taşköprizâde, Şems-i Rûmî'nin mûsiki nazariyatından ve makamlara göre düzenlenmiş güftelerden oluşan bir eser yazdığını söyler. Saraydan ayrıldıktan sonra kaleme aldığı bu eserin adını Mehmed Süreyyâ Bereket diye kaydetmiş (Sicill-i Osmânî, III, 162), eser bu adla pek çok kişi

tarafından zikredilmiştir. Kitabın Paris'te (Bibliothèque Nationale, MSS, Or. nr. 290)

ve İstanbul'da (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1002) iki nüshası tesbit edilmiştir. İlk nüsha eserin aslı olup ikinci nüshada buna bazı ilâvelerin yapıldığı görülmektedir. Paris nüshasının tıpkıbasımı esere dair bilgilerle Recep Uslu tarafından gerçekleştirilmiştir. İlk defa Blochet katalogunda tanıtılan kitabın bazı yayınlarda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye nisbet edilmesi doğru değildir. Safiyyüddin el-Urmevî ve öğrencileri Şemseddin Ahmed es-Sühreverdî, Ali Sitâî, Hâce Abdülkādir-i Merâgī ile oğlu Hâce Abdülazîz, Muhammed Lala, Sultan Ahmed-i Bağdâdî, Emîr Gazanfer, Cüneyd Minkār, Nâsırüddin İskenderânî, Rıdvanşah, Safâ-yı Semerkandî, Timur'un torunu İbn Hardenbe, Alican Kalenderî, Kayışhanoğlu, Mevlânâ Nûman, Mevlânâ Şâvûr ve Mehmed Siyah eserde bestelerine yer verilen sanatkârlardan bazılarıdır. Şems-i Rûmî'nin kendi bestelerinin de kaydedildiği eser XV. yüzyılda kullanılan makam, usul ve formlarla (özellikle amel formu) mûsikişinas kadı ve devlet adamlarının bestelerinin tesbiti yönünden önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire, s. 71, 133; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 216; Belîğ, Güldeste, s. 333; Sicill-i Osmânî, III, 161-162; E. Blochet, Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, Paris 1934, IV, 487; Recep Uslu, "Aydınlı Şemseddin Nahîfî ve Bilinmeyen Eserinden XV. Yüzyılda Osmanlılarda ve Orta Asya'da Musikîşinaslar", Osmanlı, Ankara 1999, X, 587-594; a.mlf., "Musicians in the Ottoman Empire and Central Asia in the 15th Century According to an Unknown Work of Aydınlı Nahifi", The Great Ottoman-Turkish Civilization, Ankara 2000, IV, 548-555; a.mlf., "Fatih Döneminde Müzik", Fatih ve Dönemi (ed. Necat Birinci), İstanbul 2004, s. 455; a.mlf., Fâtih Sultan Mehmed Döneminde Mûsikî ve Şems-i Rûmî'nin Mecmûa-i Güfte'si, İstanbul 2007; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 332-333; H. Sadettin Arel, "Fâtih Devrinde Türk Musikisi", MM, sy. 63 (1953), s. 75-76.

Recep Uslu

ŞEMS SÛRESİ

(سورة الشمس)

Kur'ân-ı Kerîm'in doksan birinci sûresi.

Nübüvvetin 5. yılında nâzil olduğu tahmin edilmektedir. Adını ilk âyetinde geçen ve "güneş" anlamına gelen "şems" kelimesinden alır. "Ve'ş-şemsi", "Ve'ş-şemsi ve duhâhâ" sûresi olarak da bilinir. On beş âyet olup fâsılası "a" harfidir. Şems sûresinde, insanların üzerinde yaşadığı yer küresinin güneş sistemi içinde gözlenebilen konumuna ve işleyişine dikkat çekilerek tabiatın yaratıcısı ve yöneticisi olan Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Sâlih'in gönderildiği Semûd kavminin âkıbetine temas edilir ve İslâm akaidinin nübüvvet esasına, ebedî kurtuluşun yahut hüsranın hatırlatılmasıyla insanlar ebedî âlemi teşkil eden âhirete inanmaya davet edilir. Bu çerçevede sûrenin muhtevasını iki bölüm halinde incelemek mümkündür. Birinci bölüm yemin ifadeleriyle başlar. Arka arkaya on bir defa tekrarlanan bu yeminin konuları şöylece sıralanabilir: Güneş, onun kuşluk vaktindeki parıltısı, güneşin batışından sonra görünen ay, onun alaca karanlığını ortadan kaldıran gündüz vakti, bunu da karanlığıyla örten gece, gökyüzü ve onun sistemini kuran (yahut sisteminin kuruluşu), yer ve onu yayıp döşeyen (yahut yayılıp döşenmesi), ayrıca insan ve onu en güzel biçimde şekillendiren (yahut onun en güzel biçimde şekillendirilmesi). Âyetlerde üzerine yemin edilen şeylerin dokuzu insanın dışındaki varlıklar iken son ikisi bizzat onun kendisidir. Böylece yeminlerle pekiştirilip dikkat çekilen varlığın insan olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim yeminlerin ardından insanın yaratılışına hem iyi hem kötü yetenek ve imkânların yerleştirildiği ifade edilmekte, onun iradesiyle iyi yeteneklerini kullanması halinde kurtuluşa ve cennete kavuşacağı, aksi takdirde hüsrana uğrayacağı belirtilmektedir (âyet: 1-10).

İkinci bölümde geçmiş kavimlerden ibret verici bir örnek olarak Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde zikri geçen Semûd kavminden söz edilir. Sürekli biçimde Allah'ın elçilerini yalancı ve şımarık, son elçi Hz. Sâlih'i de büyülenmiş bir kişi diye nitelendirilen bu kavmin (eş-Şuarâ 26/141-159; el-

Kamer 54/23-31) azgınlıklarına kapılarak Hz. Sâlih'i yalanladıkları, atalarından beri süregelen mûcize taleplerine karşılık kendilerine özelliği bulunan bir deve gönderilip ona ilişmemelerinin istendiği, fakat içlerinden en azgın kişinin deveyi kestiği, bunun üzerine -korkunç bir sesle-helâk edildikleri belirtilir (âyet: 11-15). Kur'an'da, geçmiş peygamberlerin ümmetlerine dair yer alan bu tür kıssalarla ibretin yanı sıra tehdit ve uyarı da amaçlanmaktadır. Sûrede maddî-hissî mûcize olarak söz konusu edilen devenin Kur'an'ın ilk muhatabı Mekkeliler'in ihtiyaç duyduğu bir hayvan olması ayrıca dikkat çekmektedir. Şems sûresi İslâm'ın temel inanç esaslarına iman etmeye, kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olan tek Allah'a teslim olmaya çağrıda bulunurken insanın zihnine ve gönlüne hitap eden muhtevasından başka üstün seviyedeki edebî üslûp ve ifadesiyle de okuyucuyu etkilemektedir. Sûrede harfler, bunların oluşturduğu kelimeler ve bunlardan meydana gelen cümlelerin kuruluşu telaffuza kolaylık sağlarken sûreye hâkim olan âhenkli ses kişiye ayrıca mensur şiir zevki vermektedir. Sûrede on beş âyetin her biri "-hâ" secileriyle sona ermektedir.

Şems sûresinin Resûlullah'a özgü bir lutf-i ilâhî olan mufassal sûreler grubu içinde yer aldığı bilinmektedir (Müsned, IV, 107). Hz. Peygamber'in bu sûreyi yatsı namazlarında okuduğu ve kendi mahallesinde namaz kıldıran Muâz b. Cebel'e yatsı namazını uzatmayarak Şems, Duhâ, Leyl ve A'lâ sûrelerini okumasını tavsiye ettiği nakledilmektedir (Buhârî, "Ezân", 63; Müslim, "Ṣalât", 178-179; Tirmizî, "Ṣalât", 114). Bazı tefsir kaynaklarında yer alan, "Şems sûresini okuyan kimse, üzerine güneşin ve ayın doğduğu her şeyi sadaka olarak vermiş gibi olur" meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, VI, 384; Beyzâvî, IV, 423) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zemahşerî, I, 684-685 [neşredenin notu]; Trablusî, II, 727). Friedrich Schulthess, Şems sûresinin 9 ve 10. âyetlerinin özellikle son kelimelerinin (zekkâhâ-dessâ-hâ) yorumuyla ilgili bir makale yazmış (bk. bibl.), Yûsuf ed-Dicvî sûre hakkında dört makale yayımlamıştır ("Sûretü'ş-Şems ve ḍuḥâhâ", Mecelletü'l-Ezher, XI [1940], s. 327-330, 391-393, 455-457, 583-585).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 107; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 888a-889a; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.),

Riyad 1418/1998, I, 684-685; VI, 384; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 423; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VII, 299-303; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ẓ-ẓaʿf ve'l-mevẓûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 727; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXX, 140-147; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 355-356; F. Schulthess, "Zu Sura 91, 9. 10.", ZA, sy. 26 (1912), s. 148-157; Zuhûr Ahmed Azher, "eş-Şems", UDMİ, XI, 776-777; Seyyid M. Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, "Sûre-i Şems", DMT, IX, 410.

M. Kâmil Yaşaroğlu

ŞEMS-i TEBRÎZÎ

(شمس تبریزی)

Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Melikdâd Tebrîzî (ö. 645/1247 [?])

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin sohbet şeyhi.

582 (1186) yılı civarında Tebriz'de doğdu. Adı Muhammed'dir (Eflâkî, II, 189). Daha çok Şemseddin, Şemsü'l-hak ve'd-dîn, Şems, Şems-i Tebrîzî lakaplarıyla anılır. Babası Ali b. Melikdâd (Melik Dâvûd), ticaret maksadıyla Horasan'ın Bezer vilâyetinden Tebriz'e gelip yerleşen bir kumaş tüccarıdır (Devletşah, II, 251). Devletşah, Şems'in İsmâilî dâîsi ve Hasan Sabbâh'ın halefi olan Kiyâ Büzürgümmîd'in neslinden Alamut valiliği yapmış Hâvend Celâleddin Nevmüselmân adlı bir zatın oğlu olduğuna dair bir rivayeti aktarır. Bu rivayete göre daha sonra Sünnîliği benimseyen Hâvend Celâleddin oğlunu ilim tahsili için gizlice Tebriz'e göndermiş, çok güzel bir çocuk olduğu için kötü kişilerin nazarından korumak amacıyla kadınlar arasında bulundurulan Şems bu sırada altın işlemeciliğini öğrenmiş ve Tebriz'de "zerdûz" lakabıyla meşhur olmuştur (a.g.e., a.y.). Bu rivayet Mevlevî kaynaklarında yer almadığı ve Cüveynî'nin Târîḫ-i Cihângüşâ'dan naklen Celâleddin Nevmüselmân'ın Alâeddin Ahmed'den başka oğlunun olmadığı gerekçe gösterilerek reddedilmiştir (Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, s. 49; Bedîüzzaman Fürûzanfer, s. 162-163).

Maḳālât-ı Şems-i Tebrîzî'de ve ondan naklen Menâḳıbü'l-ʿârifîn'de Şems'in çocukluk ve gençlik yıllarında gizemli bir hayat sürdüğü, yüksek mânevî kabiliyetlere sahip olduğu, çokça riyâzette bulunduğu, semâ yaptığı, çeşitli müşahedelere mazhar kılındığı, medrese eğitiminden uzak durduğu zikredilir (Maḳālât, s. 77, 119, 677, 740, 741; Eflâkî, II, 205). Şems'in ilk defa, Maḳālât'ta birkaç yerde adı geçen Tebrizli şeyh Ebû Bekr-i Selebâf'a intisap ettiği anlaşılmaktadır. Sahih Ahmed Dede, Şems'in ona yirmi iki yaşında iken intisap ettiğini, on dört yıl şeyhine hizmet ettikten sonra seyahate çıktığını belirtir (Mevlevîlerin Tarihi, s. 139, 148). Tebriz

yakınlarındaki bir tekkede şeyhlik yapan, geçimini sepet örerek sağlayan, müridlerine hırka giydirmeyen, fütüvvet ve melâmet ehli sûfîlerden olan Selebâf'ın Şems'in tasavvufî şahsiyetinin teşekkülünde önemli etkisi vardır. Sipehsâlâr'a göre Şems, kerametlere meyli olmayan, kara keçe giyip kendini halktan gizleyen, daima mücahede halinde bulunan, tâcir kıyafetiyle devamlı seyahat eden, medrese ve tekkelerden ziyade kervansaraylarda konaklayan, içinde bir şey olmadığı halde kaldığı hücrenin kapısını sağlam bir kilitle kilitleyen, sırlarla dolu, şalvar uçkuru örerek geçimini sağlayan bir dervîştir (Risâle, s. 121). Abdurrahman-ı Câmî, Şems'in Necmeddîn-i Kübrâ ve Baba Ferec-i Tebrîzî'nin halifelerinden Baba Kemâl-i Cendî ile Kutbüddin Ebherî'nin halifesi ve Evhadüddîn-i Kirmânî'nin hocası Muhammed Rükneddîn-i Sücâsî'ye hizmet ettiğini söyler (Lâmiî, s. 520). Devletşah, Şems'in silsilesini Sücâsî vasıtasıyla Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî ve Ahmed el-Gazzâlî'ye; Kemâleddin Hüseyin Hârizmî, Baba Kemâl-i Cendî vasıtasıyla Necmeddîn-i Kübrâ'ya ulaştırır. Ona göre Şems'i Anadolu'ya mânevî bir dost bulmak üzere Sücâsî (Tezkire, II, 252), Câmî'ye göre ise Baba Kemâl-i Cendî (Lâmiî, s. 521) göndermiştir. Maḳālât'ta Baba Kemâl-i Cendî ile Rükneddin Sücâsî'nin adları zikredilmediğinden Şems'in bu iki sûfîye mürid olması şüpheyle karşılanmış, ancak gezgin bir derviş olmasından dolayı onlarla tanışıp sohbet etmesi mümkün görülmüştür. Eflâkî'ye göre Şems, doğduğu yerde tarikat pîrleri tarafından "Kâmil-i Tebrîzî", gezgin bir derviş olduğu için "Şemseddîn-i Perende" lakaplarıyla anılmıştır (Âriflerin Menkıbeleri, II, 190).

Şems'in Tebriz'de Selebâf'ın yanından ayrıldıktan sonra Bağdat, Dımaşk, Halep, Kayseri, Aksaray, Sivas, Erzurum ve Erzincan'a gittiği bilinmektedir. Eflâkî onun bu seyahatleri zamanın abdal ve kutublarının sohbetine katılmak, mânevî feyizler kazanmak ve gerçek dostu bulmak arzusuyla gerçekleştirdiğini söyler (a.g.e., a.y.). Bağdat'ta ve Kayseri'de Evhadüddîn-i Kirmânî ile Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî; Dımaşk'ta Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şam Kādılkudâtı Şems-i Hûyî, dehrî filozoflardan Şehâb-ı Herîve; Sivas'ta kelâm âlimlerinden Esedüddîn-i Mütekellim ile sohbette bulunmuş, onların derslerine katılmıştır. Mevlânâ'nın ifadesiyle Şems tasavvufun yanı sıra kimya, nücûm, riyâziyât, ilâhiyât, hikemiyât, mantık, hilâf ve nârenciyât ilimlerinde de mahirdir (a.g.e., II, 201). Şâfiî mezhebine mensup olmakla birlikte (Maḳālât, s. 182)

yine Mevlânâ'nın ifadesiyle ricâlullahın sohbetine eriştikten sonra bilgilerinin hepsini defterden silmiş, aklî ve naklî ilimlerden sıyrılıp tecrîd, tefrîd ve tevhid âlemini tercih etmiştir (a.g.e., a.y.). Şems-i Tebrîzî, seyahatleri boyunca karşılaştığı şeyhleri ve âlimleri melâmet tavrının bir gereği olarak gerçeklerin ortaya çıkması için imtihanlara tâbi tuttuğunu, velâyet tavrı baskın olanları şeriatla, şeriat tavrı baskın olanları velâyetle denediğini, bunların teslimiyet ve hakikat arayışlarının eksik olduğunu, cedelle vakit geçirdiklerini, hiçbirinin kendisini tatmin etmediğini, gerçek şeyhliği ve dostluğu Mevlânâ'da bulduğunu ifade eder (Maḳālât, s. 219, 756, 784). 1237'de Bağdat'ta görüştüğü Evhadüddîn-i Kirmânî'yi şâhidbâzî tavrından ve sülûkte mübtedî olmasından dolayı dostluğa lâyık görmeyen Şems (a.g.e., s. 218, 294, 700; Eflâkî, II, 191-193; Lâmiî, s. 639), 1240 yılı civarında Dımaşk'ta görüştüğü ve Maḳālât'ta daha çok Şeyh Muhammed diye andığı Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den övgüyle bahseder, ancak ondan meşrep bakımından farklı olduğunu belirtir. William Chittick, Şeyh Muhammed'in İbnü'l-Arabî olduğu konusunda tereddüt göstermekle birlikte (Me and Rumi, s. XVIII, 380) Maḳālât'ın bir yerinde (s. 299) ondan Şeyh Muhammed b. Arabî diye bahsedilmesi bu tereddütü ortadan kaldırmaktadır. Şems, Halep'te on dört ay boyunca bir medrese hücresinde riyâzette kalmış ve mânevî işaret gereği sohbet dostunu bulmak için Anadolu'ya yönelmiştir. Maḳālât'ta, "Beni velîlerinle tanıştır" diye dua etmesi üzerine rüyasında, "Seni bir velîye yoldaş edelim" denildiğini, onun nerede olduğunu sorduğunu, ertesi gece o velînin Anadolu'da bulunduğunu, ancak tanışma vaktinin henüz gelmediğinin söylendiğini belirtmektedir. Sipehsâlâr, bu rüyanın onun Anadolu'ya gidip Mevlânâ ile buluşmasına vesile olduğunu kaydeder (Risâle, s. 123-124). Eflâkî'ye göre Şems, Konya'ya gitmeden önce Erzurum'da şehrin melikinin çocuklarına hocalık yapmış (Âriflerin Menkıbeleri, II, 264, 275) ve Kayseri'deki Hacılar su yolu vakfiyesine imza atmıştır. Bazı son dönem araştırmalarında Erzurum-Erzincan üzerinden Anadolu'ya

giren Şems'in Konya'ya gitmeden önce Moğollar'la irtibat kurduğu, Konya'ya Moğollar tarafından gönderildiği, Mevlânâ ile Moğollar arasındaki ilişkiyi onun sağladığı ileri sürülmüştür (Bayram, s. 139-142; tarihî bir belgeye dayanmayan bu iddiaların tenkidi için bk. Küçük, s. 124-127).

Mevlânâ ile Şems ilk defa Dımaşk'ta (Eflâkî, II, 193) veya Halep'te (Bedîüzzaman Fürûzanfer, s. 185) karşılaşmıştır. Eflâkî'ye göre babasının vefatından sonra mürşidi Seyyid Burhâneddin'in emriyle ilim tahsili için Dımaşk'a giden Mevlânâ bir gün halkın arasında iken başında külâhı, sırtında siyah elbisesiyle Şems'i görmüş, elinden tutup ona, "Ey dünya sarrafı beni anla!" demiş, Şems bu sözün etkisiyle istiğrak haline girmiş, kendine geldiğinde Mevlânâ oradan gitmiştir. Bazı kaynaklarda Şems'in Anadolu'ya yönelmesi Mevlânâ'daki bu kemali keşfetmesine bağlanır. Mevlânâ'nın Seyyid Burhâneddin, İbnü'l-Arabî ve Necmeddîn-i Kübrâ, halifeleri Bahâeddin Veled ve Baba Kemâl-i Cendî, Evhadüddîn-i Kirmânî gibi yakın ve uzak çevresinin Şems'in de tanıdığı kimseler olması, onun Konya'ya gelmeden önce Mevlânâ ile bir şekilde irtibatlı olduğunu düşündürmektedir. Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî ile ikinci karşılaşması Seyyid Burhâneddin'in vefatından beş yıl sonra Konya'da gerçekleşir. Sahih Ahmed Dede'ye göre hayatının sonlarında Konya'dan ayrılıp Kayseri'ye yerleşmeye karar veren Seyyid Burhâneddin daha önce Bağdat'ta tanıştığı Şems'in Konya'ya geleceğini Mevlânâ'ya müjdeleyen kişidir (Mevlevîlerin Tarihi, s. 160). Eflâkî, Şems'in Konya'ya 26 Cemâziyelâhir 642 (29 Kasım 1244) tarihinde geldiğini söyler (Âriflerin Menkıbeleri, II, 193). Buna göre Konya'ya geldiğinde Şems'in altmış, Mevlânâ'nın otuz sekiz yaşında olduğu anlaşılmaktadır. Sahih Ahmed Dede, Şems'in 590 (1194) yılında doğduğunu ve elli iki yaşında Konya'ya geldiğini kaydeder. Abdülbaki Gölpınarlı, kaynakların Mevlânâ'nın 604'te (1207) dünyaya geldiği hususundaki ittifakına rağmen onun 580'de (1184) doğduğunu ve Şems ile karşılaştığında altmış iki yaşında olduğunu iddia eder (ŞM, III [1959], s. 156-161).

Şems ile Mevlânâ'nın karşılaşması esnasında aralarında geçen konuşmanın mahiyetine dair farklı rivayetler vardır. Eflâkî ve Sipehsâlâr'ın rivayeti Maḳālât'takine yakındır. Buna göre Şems-i Tebrîzî Konya'ya geldiğinde Eflâkî'ye göre Şekerciler Hanı'na, Sipehsâlâr'a göre Pirinççiler Han'ına yerleşmiş, Mevlânâ ders verdiği dört medreseden biri olan Pamukçular Medresesi'nden talebeleriyle birlikte ayrılıp giderken Şems ansızın önüne çıkmış ve bindiği katırın gemini tutarak, "Ey dünya ve mâna nakitlerinin sarrafı! Muhammed hazretleri mi büyüktür yoksa Bâyezîd-i Bistâmî mi?" diye sormuş, Mevlânâ, "Muhammed Mustafa bütün peygamberlerin ve velîlerin başıdır" diye cevap verince Şems, "Peki ama o, 'Seni tesbih

ederim Allahım, biz seni lâyıkıyla bilemedik' dediği halde Bâyezid, 'Benim şanım ne yücedir, ben sultanların sultanıyım' diyor" demiş, bunun üzerine Mevlânâ, "Bâyezid'in susuzluğu az olduğundan bir yudum su ile kandı, idrak bardağı hemen doluverdi; halbuki Muhammed'in susuzluğu arttıkça artıyordu. Onun göğsü Allah tarafından açılmıştı. Sürekli susuzluğunu dile getiriyor, her gün Allah'a daha çok yakın olmak istiyordu" diye cevap vermiş, Şems bu cevabı duyunca kendinden geçmiş, bir müddet sonra da yaya olarak medreseye gitmişlerdir (Maḳālât, s. 685-686; Sipehsâlâr, s. 124-125; Eflâkî, II, 193-195). Son dönem Mevlevî âriflerinden Midhat Bahârî, Mevlânâ'nın bu esnada kutbiyyet makamında bulunduğunu, Şems'in Konya'ya onu irşad için gelmediğini, Dımaşk'ta iken Mevlânâ'da gördüğü irfan ve aşk nuruna hayran kaldığını, bunu geliştirmek ve Mevlânâ'yı kendisine göstermek için onun sohbet dostu olduğunu, bu sebeple Şems'in Mevlânâ ile karşılaştığında ona yönelttiği soruların mürşidin dervişini imtihanı şeklinde anlaşılmaması gerektiğini söyler. Mithat Bahârî'ye göre Şems-Mevlânâ mülâkatına dair ilk dönem Mevlevî literatüründe yer alan rivayetlerin çoğu asılsızdır. Özellikle Abdurrahman-ı Câmî, Abdülkādir el-Kureşî ve Devletşah'ın eserlerinde geçtiği gibi Mevlânâ'yı kitap okurken bulan Şems'in kitapları havuza attırması ya da yaktırmasına ve onu kitapları mütalaa etmekten alıkoymasına dair menkıbe tasavvufî incelik taşımadığı ve Mevlânâ'nın mânevî mertebesini küçülteceği için gerçek dışıdır. Zira Şems, Mevlânâ'nın donuk, cansız kitapla, konuşan, canlı kitap arasındaki farkı bilen bir kâmil olduğunu bilmeyecek bir velî, Mevlânâ da Şems'in bu tür bir müdahalede bulunmasına imkân tanıyacak ve iki tür kitap arasındaki derece üstünlüğünü idrak edemeyecek kadar mübtedî sâlik değildir (Beytur, s. 57-62).

Şems-i Tebrîzî ile Mevlânâ bu ikinci karşılaşmadan sonra Selâhaddîn-i Zerkûb'un evinde üç ay boyunca visâl orucu tutarak iki defa halvete girmişler, halvet esnasında onlara Selâhaddîn-i Zerkûb hizmette bulunmuş, her ikisi de semâ yaparak halvetten çıkmıştır. Şems'in, gerçek dost arayışını tam anlamıyla tatmine erdirmesi, ilâhî hakikatlerin idrak edilebilmesi için diğer şeyh ve dervişleri olduğu gibi Mevlânâ'yı da Hızır-Mûsâ kıssasını hatırlatır biçimde şeriat dışı bazı sorularla imtihan ettiği, mânevî istidadını ve yüksek irfanını keşfedince dostluğuna kabul ettiği rivayet edilir (Sipehsâlâr, s. 125; Eflâkî, II, 195-197). Şems-Mevlânâ dostluğunu Mûsâ-Hızır ilişkisine benzeten iki velînin bu dostlukla birbirlerinin mânalarını ve

hakikatlerini izhar edecek mazharı ve makamı bulduklarını belirten Sultan Veled (İbtidânâme, s. 48-49), Şems-i Tebrîzî ile karşılaşıncaya kadar babasında ilim, zühd ve takvânın baskın olduğunu; Bahâeddin Veled'e, kendisine, mürşidi Seyyid Burhâneddin'e ve Çelebi Hüsâmeddin'e beslediği aşkın Şems ile kemale erdiğini; insân-ı ma'şûk mertebesine ulaştığını ve bunu da semâ vasıtasıyla elde ettiğini söyler. Daha önce kayınvâlidesi Kirâ Hatun'un (Büzürg) teşvikiyle ellerini çırpıp sallayarak semâ eden Mevlânâ, Şems'in öğretmesiyle artık çarh atarak semâ etmeye başlamıştır (Eflâkî, II, 199, 262). Ahmet Avni Konuk ve Midhat Bahârî'ye göre Şems-Mevlânâ münasebeti bir mürşid-mürid ilişkisi değildir. Mevlânâ'nın seyrü sülûkteki mürşidleri babası Bahâeddin Veled ve Seyyid Burhâneddin'dir; Şems ise onun sohbet şeyhidir.

Mevlânâ'nın Şems ile tanıştıktan sonra medresedeki derslerini bırakması, Şems'in isteğiyle babasının Maʿârif'ini, Mütenebbî'nin divanını okumayı ve okutmayı terketmesi, halktan uzaklaşıp bütün zamanını Şems'in sohbetine ayırması (a.g.e., II, 198-199) bazı nâkıs müridlerin şeyhlerini kendilerinden ayıran, kim olduğunu bilmedikleri Şems'e karşı kin beslemelerine ve Mevlânâ'nın vaazlarından mahrum kalan halk arasında çeşitli dedikoduların yayılmasına yol açmıştır (Sipehsâlâr, s. 126). Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâme'sine göre (s. 389-394) Konya ulemâsı, Molla Hünkâr gibi büyük bir âlimin bir dervişin peşine düşüp medreseyi terketmesinden dolayı Şems hakkında Sultan I. Alâeddin Keykubad'a şikâyette bulunmuş, sultan, Mevlânâ'nın velâyetine müdahalede bulunmanın kendisine yakışmayacağını söyleyip şikâyeti geri çevirmiş, âlimler bunun üzerine Arabistan'a gitmek için Konya'dan ayrılmış, tekrar şehre dönmeleri Sadreddin Konevî ve Ahî Evran'ın teşebbüsleriyle gerçekleşmiştir. Şems, Konya'daki bu sıkıntılı ortam yüzünden 643'te (1245-46)

âniden şehri terketmiş ve Dımaşk'a gitmiştir. Devletşah ise Tebriz'e gittiğini, Mevlânâ'nın onu bulup Konya'ya geri getirdiğini kaydeder (Tezkire, II, 253). Mevlânâ'yı çok üzen ve inzivaya çekilmesine sebep olan bu olayın ardından müridlerin Mevlânâ'dan özür diledikleri kaydedilmektedir (Sipehsâlâr, s. 127). Şems'in bu ayrılığı sırasında Mevlânâ, matem tutanların giydiği "hindibârî" denilen kumaştan siyah bir ferecî giymiş, başına bal renginde yünden bir külâh geçirip üzerine

şekerâvîz tarzında sarık sarmış ve öteden beri dört hâneli olan rebabı altı hâneli yaptırarak semâ meclislerini başlatmıştır.

Eflâkî, Şems'ten aldığı bir mektuptan Dımaşk'ta olduğunu öğrenen Mevlânâ'nın Şems'e Arapça-Farsça dört manzum mektup gönderdiğini (metinleri için bk. Âriflerin Menkıbeleri, II, 283-286), Şems'in Dımaşk'ta yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra Konya'ya döndüğünü, Mevlânâ'nın evlâtlığı Kimyâ Hatun ile evlendiğini, eşinin ölümünden yedi gün sonra Şâban 644'te (Aralık 1246) ikinci defa kaybolup Dımaşk'a gittiğini söyler (a.g.e., II, 218, 270-271). Eflâkî ve Sahih Ahmed Dede, Şems'in ikinci gidişinin ardından Mevlânâ yirmi kişilik bir heyetin başında Sultan Veled'i gönderdiğini belirtir (a.g.e., II, 270-271, 277-279; Mevlevîlerin Târihi, s. 166). Sipehsâlâr ve Sultan Veled'e göre ise Şems Dımaşk'a bir defa gitmiş, Mevlânâ onu geri getirmek için Sultan Veled'i bir heyetle Dımaşk'a göndermiş (Risâle, s. 127-129; İbtidânâme, s. 56-60), Sultan Veled, İbnü'l-Arabî'nin de ikamet ettiği Cebelisâlihiye'de onu bulmuş, beraberinde Konya'ya getirmiştir. Gölpınarlı Maḳālât'a dayanarak Şems'in önce Halep'e gittiğini, Sultan Veled'in Dımaşk'a geldiğini öğrenince buraya intikal ettiğini ileri sürer (Mevlânâ Celâleddin, s. 79-80).

Eflâkî'ye göre Şems'in melâmet tavrının gereği olarak Mevlânâ'yı bırakıp gidişi bir tür celâl tecellisidir. O zamana kadar Mevlânâ, Şems'te sadece cemâl tecellisini görmüş, Şems Konya'dan ayrılarak ona celâl tecellisini de göstermiş, bunu da Mevlânâ'nın kendisini tam anlamıyla müşahede etmesi için yapmıştır (Âriflerin Menkıbeleri, II, 218). Maḳālât'ta geçen (s. 73), "Mevlânâ tamamıyla lutuftur, Şemseddin'de ise hem lutuf hem kahır sıfatı vardır" sözü de bunu teyit eder. Muhammed Ali Muvahhid'e göre Şems-Mevlânâ ilişkisinde üç aşama vardır: Mevlânâ, Şems ayrılmadan önce güneşten aldığı ışıkları yansıtan bir ayna gibi Şems mazharında gördüğü hakikatleri Dîvân-ı Şemsi'l-ḥaḳāyıḳ'ta aşk gazelleri şeklinde terennüm ederken ayrılış kemalinin artmasına ve mârifet mertebesine yükselmesine vesile olmuş, Şems'in gaybûbetinden sonra Mevlânâ kâmil bir ârif olarak Mes̱nevî'de sülûk ve mârifetullah bahislerini anlatmaya başlamıştır (Şems-i Tebrîzî, s. 145-151). Midhat Bahârî'ye göre Mevlânâ küçüklüğünde babası Bahâeddin Veled'in, gençliğinde Seyyid Burhâneddin'in terbiyesi altında yaşadığı aşk hallerini ve mârifet kesbini Şems ile daha yüksek bir mertebede yeniden tahsil etmiştir. Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî mahlaslı Dîvân-ı

Kebîr’inde onu “şemsü’l-hak ve’d-dîn, bahr-i rahmet, hurşîd-i lutf, hüsrev-i a‘zam, nûr-ı mutlak” gibi vasıflarla övmüştür.

Müridler ve halk tekrar dedikodu yapmaya başlayınca Şems, Sultan Veled’e ilim ve irfanda eşi benzeri olmayan Mevlânâ’dan kendisini ayırmayı istediklerini, bu defa ortadan kaybolduktan sonra kimsenin bir daha izini bulamayacağını söyler ve 8 Şâban 645 (8 Aralık 1247) tarihinde kayıplara karışır (İbtidânâme, s. 62, 64). Eflâkî, Şems-i Tebrîzî’nin bu kayboluşundan kırk gün sonra Mevlânâ’nın başına beyaz sarık yerine duman renkli bir sarık sardığını, Yemen ve Hint kumaşından bir ferecî yaptırdığını ve ömrünün sonuna kadar bu kıyafeti kullandığını (Âriflerin Menkıbeleri, II, 269), Sultan Veled ise babasının aşkla şiirler söylemeye başladığını ve daima semâ yaptığını (İbtidânâme, s. 65, 69) söyler. Mevlânâ bir müddet sonra aldığı haber üzerine Şems’i bulma umuduyla Dımaşk’a gitmiş, ancak bulamadan geri dönmüş, birkaç yıl sonra tekrar gitmiş, aylarca aradığı halde yine bulamamıştır (a.g.e., s. 71, 73-76). Sultan Veled’e göre Mevlânâ bu dönemde iki defa (a.g.e., s. 76), Eflâkî’ye göre üç defa, Fürûzanfer’e göre dört defa Dımaşk’a yolculuk yapmıştır. Eflâkî, onun üçüncü yolculuğu sırasında müridlerle ilgilenmesi için yerine Hüsâmeddin Çelebi’yi bıraktığını, Dımaşk’ta yaklaşık bir yıl kaldığını, Selçuklu sultanı başta olmak üzere ileri gelen âlim ve yöneticilerin Anadolu’ya dönmesi için mektup yazmaları üzerine geri geldiğini kaydeder (Âriflerin Menkıbeleri, II, 280-281). Sipehsâlâr, Mevlânâ’nın Dımaşk’ta Şems’i soruşturduğunu, ancak sonuç alamadan Konya’ya geldiğini (Risâle, s. 131), Sultan Veled ise babasının Dımaşk’ta Şems’in bedenini değil mânasını bulduğunu, bu mânanın kendisinde tezahür ettiğini, bundan sonra Şems’e artık ihtiyaç duymadığını (İbtidânâme, s. 73) ifade eder. Nitekim Mevlânâ, Konya’ya dönüşünün ardından Şems kendisine sorulduğunda, “Şems-i Tebrîzî sadece bahanedir, güzel ve latif olan biziz” şeklinde cevap vermiştir (Eflâkî, II, 282). Şems’e ulaşıp onu göremeyen bir dervişe ise, “Şems-i Tebrîzî’ye erişemediysen öyle birine eriştin ki saçının her telinde yüzbinlerce Şems vardır” diyerek sohbet şeyhiyle iki denizin birleşip karışması misali tek bir varlık olduğunu ifade etmiştir. Sultan Veled, Şems-i Tebrîzî’nin kayboluşundan sonra Mevlânâ’nın Şems’in mazhariyetini Selâhaddîn-i Zerkûb’da bulduğunu, süt ile şekerin kaynaştığı gibi onunla kaynaştığını, içine düştüğü aşk ve coşkunluk halinin irşada engel olması sebebiyle müridlerin işlerini üstlenmek üzere onu halife seçtiğini, ona hitaben gazeller

söylediğini, kendisine de ona tâbi olmasını söylediğini belirtir. Selâhaddîn-i Zerkûb'un cahil olduğunu, şeyhlik için ehil sayılmadığını, hatta Şems'i arattığını söyleyen bir kısım müridler onu gizlice öldürmeyi planlamışlarsa da suikast önlenmiştir (İbtidânâme, s. 79-92; Sipehsâlâr, s. 133-134).

Şems'in âkıbeti hakkında Eflâkî'de ve ondan naklen diğer kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Eflâkî'nin bir rivayetine göre Şems, Mevlânâ ile sohbet ederken yedi kişilik bir grup hücrenin önüne gelmiş, içlerinden biri Şems'in dışarıya çıkmasını istemiş, Şems de Mevlânâ'ya, "Beni öldürmek

için çağırıyorlar" deyip çıkmış, o anda bir bıçak darbesi alan Şems şiddetli bir nâra atıp kaybolmuş, ardından birkaç damla kandan başka bir şey görülmemiştir (Âriflerin Menkıbeleri, II, 266-267). Bu rivayete göre Şems suikasta uğramış, ancak sonrasında ortadan kaybolmuştur (gaybûbet). Eflâkî suikastçıların içinde Mevlânâ'nın oğlu Alâeddin'in de bulunduğunu, bu sebeple diğerleri gibi onun da bir belâya uğrayıp öldüğünü ve Mevlânâ'nın oğlunun cenazesine katılmadığını söyler. Sipehsâlâr ise Mevlânâ ile Şems'in Sultan Veled'e daha fazla ilgi göstermeleri sebebiyle Alâeddin'de kıskançlık başladığını, ayrıca Şems, Kimyâ Hatun'la evlendiği sırada kış olduğu için Mevlânâ'nın kendilerine mutfağın sofasını tahsis ettiğini, Alâeddin'in babasının yanına geldiğinde buradan geçmek zorunda kaldığını, Şems'in dikkatli ve saygılı olması hususunda onu uyardığını, bunu hazmedemeyip tepki gösteren Alâeddin'in durumu halka anlatmasının dedikoduların artmasına yol açtığını belirtmekle yetinmiştir (Risâle, s. 130). Eflâkî'nin Ulu Ârif Çelebi ve annesi Fatma Hatun'dan aktardığı diğer bir rivayete göre Şems suikast sırasında öldürülmüş ve cesedi bir kuyuya atılmıştır. Şems bir gece Sultan Veled'e rüyasında, "Falan yerde uyumuşum" diyerek atıldığı kuyuyu bildirmiş, Sultan Veled müridleriyle onu kuyudan çıkarıp Mevlânâ'nın medresesine, medresenin mimarı Emîr Bedreddin'in yanına defnetmiştir. Eflâkî bunun bir sır olduğunu ilâve eder (Âriflerin Menekıbeleri, II, 283). Ancak defin işleminin Şems'in vefatından ne kadar zaman sonra yapıldığı belli değildir. Öte yandan Sultan Veled'in eserlerinde Eflâkî'nin bu rivayetini destekleyecek bir işaret yoktur. Sahih Ahmed Dede ise Şems'in 645'te (1247) eceliyle öldüğünü ve Emîr Bedreddin'in yanına defnedildiğini söyler (Mevlevîlerin Tarihi, s. 169-170). Eflâkî'nin kaydedip Câmî'nin de zikrettiği diğer bir rivayete göre Şems'in kabri Bahâeddin Veled'in yanındadır. Devletşah, Şems'i Mevlânâ'nın oğlu

Alâeddin’in öldürdüğüne dair halk arasında bir söylentinin yayıldığını, ancak bunun kesinlikle doğru olmadığını ifade eder. Abdülkādir el-Kureşî de Şems’in katli konusunda tereddüt gösterir ve gaybûbetini daha doğru bulur.

Şems suikastı ve kabrinin yeri konusuna Mevlânâ ile Sultan Veled’in eserlerinde ve Sipehsâlâr’ın Risâle’sinde bir işaret bulunmamaktadır. Fürûzanfer, Sipehsâlâr ve Sultan Veled’e dayanarak Mevlânâ’nın Şems’i arayıp bulma ümidiyle iki defa Dımaşk’a gitmesini suikastın gerçek dışı olduğuna delil sayar ve onun gaybûbetine hükmeder (Mevlâna Celâleddin, s. 221). Öte yandan Mevlevî kaynaklarının hiçbirinde Şems’in suikasta uğradıktan ya da eceliyle öldükten sonra Konya’da veya başka bir yerde defnedildiğine, kabrinin Mevlânâ ve Sultan Veled tarafından ziyaret edildiğine dair bir rivayet bulunmamaktadır. Midhat Bahârî, Mevlânâ ve Sultan Veled’in Şems’in katline inanmadığını, Mevlânâ’nın onu bulma arzusuyla birkaç defa Dımaşk’a seyahat ettiğini, sonradan yazdığı gazellerde Şems’in Tebriz’e gittiğine dair işaretlerin yer aldığını, bu sebeple gaybûbetinin daha doğru olduğuna inanmak gerektiğini söyler. Hüseyin Fahreddin Dede, Mehmed Celâleddin Dede, Azmîzâde Ahmed Dede, Ahmed Remzi Dede (Akyürek), Veled Çelebi Efendi de (İzbudak) bu görüştedir (Beytur, s. 78-80).

Mevlânâ, Meṡnevî’de (I, beyit 123-125; 130-131) Şems’in gaybûbetini Hz. Yûsuf’un babası Ya‘kūb peygamberden ayrılıp Mısır’a gidişine benzetir: “Şemseddin’in sözü gelince dördüncü kat semanın güneşi başını çekti gizlendi. Onun adı anılınca ihsanlarından bir remzi anlatmak vâcip oldu. Can şu anda eteğimi çekiyor. Yûsuf’un gömleğinden koku almış. Eşi bulunmayan o yârin vasfına dair ne söyleyeyim ki bir damarım bile ayık değil. Bu ayrılığın, bu ciğer kanının şerhini şimdi geç” İsmâil Ankaravî bu beyti Yûsuf’u Şems, Yûsuf’un gömleğinden koku alan ve can vasfıyla nitelenen Ya‘kūb’u Hüsâmeddin Çelebi, Ya‘kūb’a müjde getiren elçiyi Mevlânâ olarak şerheder. Ona göre bu beyitte Şems’in zamanın kutbü’l-aktâbı olduğuna işaret vardır. Mevlânâ’ya göre Şems’in sırrı mutlak vahdet sırrıdır ki bu sırrı idrak etmek için mahv ve fenâ ehlinden olmak şarttır. Aksi takdirde sırrın ortaya çıkmasıyla onu idrak edemeyecek seviyede olanlar fitne ve kargaşaya yol açabileceklerdir. Ankaravî, Şems’i anlayamayanların öncelikle Hüsâmeddin Çelebi gibi bir mürşid-i kâmile

bağlanması gerektiğini vurgular (Şerh-i Mesnevî, I, 76-79, 125-126).

Şems'e Konya, Niğde, İran'ın Hoy ve Tebriz şehirlerinde, Pakistan-Mültan'da türbe ve makamlar izâfe edilmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı, Şems'e suikast teşebbüsüne ve cesedinin Emîr Bedreddin Gevhertaş'a ait bir bahçenin kuyusuna atılmasına dair rivayetleri gerçeğin menkıbeleşmiş şekli olarak kabul eder. Ona göre Şems, atıldığı kuyunun üzerine inşa edilen Konya'daki Şems-i Tebrîzî Zâviyesi'nde medfundur. Emîr Bedreddin Gevhertaş da Şems'in vefatından sonra kendi bahçesine yani Şems'in yanına defnedilmiştir. Gölpınarlı, Şems'in Mevlânâ dergâhındaki Bahâeddin Veled'in yanına defnedildiği rivayetinin geçersiz olduğunu, zira bu kabrin Şems-i Tebrîzî'ye değil Şemseddin Yahyâ'ya ait olduğunu söyler (Mevlânâ Celâleddin, s. 82-85). 1957'de Şems-i Tebrîzî Zâviyesi'ndeki sandukanın altında yer alan mahzene girip Şems'in mezarını keşfettiğini ileri süren Mehmet Önder, Gölpınarlı ile aynı kanaattedir (Aydınlık Kapı, s. 56; ayrıca bk. ŞEMS-i TEBRÎZÎ ZÂVİYESİ). Mikâil Bayram, Şems'in dönemin vezirlerinden Ahî Evran Nâsırüddin Mahmûd'un emriyle içlerinde Ahî Emîr Bedreddin Gevhertaş, Emîr Necîbüddin Müstevfî, Fahreddin er-Râzî'nin talebelerinden Seyyid Şerefüddin, Mevlânâ'nın oğlu Alâeddin'in bulunduğu suikast grubu tarafından katledildiğini ve kuyuya atıldığını, cesedin bir kısmının kuyuda kaldığını, bir kısmının Sultan Veled tarafından postnişinliği zamanında Mevlânâ Dergâhı mezarlığına taşındığını iddia eder; ancak Mevlânâ'nın Şems'in son kayboluşundan sonra Dımaşk'a gidişine bir anlam veremez (Ahî Evren-Mevlânâ Mücadelesi, s. 155-157). Bazı İranlı araştırmacılar, Ebü'l-Mecd Muhammed b. Mes'ûd et-Tebrîzî'nin Sefîne-i Tebrîz'ini (nşr. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran 2002) ve Fasîh-i Hâfî'nin Mücmel'ini delil gösterip Şems'in kabrinin

İran'ın Hoy şehrinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hâfî'ye göre Şems'in vefat tarihi 672'dir (1273) (Mücmel-i Faṣîḥî, II, 343). Muhammed Ali Muvahhid'e göre Konya'dan ayrılıp Tebriz'e gitmeye karar veren Şems yolda Hoy şehrine uğramış ve orada vefat etmiştir (Şems-i Tebrîzî, s. 205-211). Hoy tarihçisi Muhammed Emîn Riyâhî, Osmanlı sultanı ve sadrazamının 1535'te Şems'in Hoy'daki kabrini ziyaret ettiklerini söyler (Târîḫ-i Ḫoy, s. 94). Bu bilgiye dayanarak Osmanlılar'ın, Şems'in kabrinin Konya'da olduğunu söyleyen Eflâkî'nin rivayetine inanmadıkları şeklinde bir genelleme yapılmıştır (M. Ali Muvahhid, s. 211). İran-Urumiye Kültürel

Mirasları Koruma Kurumu’nun son yıllarda başlattığı restorasyon çalışmaları sonucu Şems’in mezarının Hoy şehrinde, Şah İsmâil döneminde yapılan Menâr-i Şems’in kenarında olduğu kanıtlanmaya çalışılmış, mezar 2007’de UNESCO Dünya Kültür Mirası’na aday gösterilmiştir. Bazı İranlı araştırmacılar ise Şems’in Tebriz’de vefat ettiğini ve Geçil Mezarlığı’na defnedildiğini söyler. Mütercim Âsım Efendi ve Maḳālât mütercimi Mehmet Nuri Gençosman da bu görüştedir. Diğer bir rivayete göre Şems, Konya’dan gizlice ayrılıp önce Tebriz’e, ardından Hindistan’a gitmiş, yıllarca ormanlarda dolaştıktan sonra Mültan’da vefat etmiştir. Günümüzde Pakistan-Mültan’da Pîr Şah Şemseddîn-i Tebrîzî adıyla bir türbe mevcuttur; ancak bu türbe İsmâilî dâîsi Pîr Şah Muhammed Şemseddin Taparez es-Sebzevârî’ye aittir (ö. 757/1356). Bu rivayetlerden hareketle Şems-i Tebrîzî’nin nerede ve ne zaman vefat ettiğine dair kesin bir hükme varmak güçtür. Nitekim Mevlevî meşâyihi, Fürûzanfer ve Midhat Bahârî Beytur gibi Mevlevîlik tarihi uzmanları Şems’in gaybûbetine inandıklarından onun kabri ve ölüm tarihi konusuna fazla önem vermemişlerdir. Kemâl-i Hucendî’nin, “Gönül ehli olanlar gittiler, aşk şehri boş kaldı deme / Cihan Şems-i Tebrîzî ile doludur, onu görecek Mevlânâ gibi bir zat nerede?” beytine dayanarak Mevlânâ gibi Şems’in de zâhirî keyfiyetinden ziyade bâtınî keyfiyetini idrak etmenin asıl olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Maḳālât’ta Şems, şeyhi Selebâf’ın kendisine hırka giydirmediğini, dolayısıyla onun halifesi olmadığını, hırka giymenin sohbette bulunmak anlamına geldiğini, Mevlânâ ile sohbet ettiğini, bu sohbetin aynı zamanda rüyada Hz. Peygamber ile gerçekleştiğini söyleyerek bir nevi Üveysîmeşrep olduğunu ifade eder (Maḳālât, s. 784). Abdülbaki Gölpınarlı, Şems’in gittiği yerlerde kalenderî zâviyelerine uğramaya itina gösteren, semâ yapan, kalendermeşrep bir sûfî olduğunu kabul etmekle birlikte gezgin Kalenderîler gibi dilenmediğini, esrar içme âdetinin bulunmadığını, çârdarb yapmadığını, bu sebeple onun için “melâmetî” nitelemesinin daha uygun sayılacağını ifade eder (Mevlânâ Celâleddin, s. 65). Ahmet Yaşar Ocak, Şems’i Cevlekī ve Babaîler’den farklı olarak bir şekilde ilim tahsil etmiş, vahdeti vücûd neşvesine sahip, Fahreddîn-i Irâkī ve Evhadüddîn-i Kirmânî ile birlikte yüksek zümre Kalenderîliğinin Anadolu’daki başlıca mümessillerinden sayar (Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik, s. 75-79). Mikâil Bayram, Şems’in Cevlekī şeyhi olduğunu, Ebû Bekr-i Niksârî’yi bu yolda halife tayin ettiğini, Cevlekıyye’nin kurucusu Şeyh

Cemâleddîn-i Sâvî ve arkadaşları ile daha önceden irtibatı bulunduğu için Konya'dan ilk ayrılışında Dımaşk'taki Cevlekīler'in yanına gittiğini iddia eder (Ahî Evren-Mevlânâ Mücadelesi, s. 139-140). Ancak Maḳālât'ta ve ilk dönem Mevlevî kaynaklarında buna dair doğrudan bir atıf yoktur. Bazı kaynaklar Devletşah'ta geçen rivayete dayanarak onun İsmâilî dâîsi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddia sahipleri, Şems-i Tebrîzî ile Bahâeddin Zekeriyyâ'nın müridi Pîr Şah Muhammed Şems-i Tebrîzî-i Sebzevârî'yi birbirine karıştırmaktadır (Kazi Ahmed Mian Akhtar, X [1936], s. 131-136). Bazı Şiî araştırmacıları ise gaybûbetiyle irtibat kurarak Şems'i Şiî kabul etmişlerdir.

Şems-i Tebrîzî'nin, Vâhidî'nin Menâḳıb-ı Ḫâce-i Cihân adlı eserinde şiddetle kınadığı kalenderîler gibi çârdarb yapan, siyah ve beyaz sûf giyen, şaraba düşkün, tepeleri düz keçe külâh giyen, davul ve alemlerle toplu halde gezen, Ehl-i beyt muhibbi olduğunu zanneden Şemsîler taifesinin ve Şemsiyye-i Celâliyye tarikatının pîri, bu tarikatın da Mevlevîliğin bir kolu olduğu iddia edilmiştir (Gölpınarlı'nın Şemsiyye hakkında çelişkili görüşleri için bk. Mevlânâ Celâleddin, s. 99, 101-102; Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, s. 204-215). Maḳālât'ta ve diğer Mevlevî kaynaklarında onun Şemsîler taifesinin pîri addedilebilecek tavırlara sahip olduğu zikredilmemiştir. Bununla birlikte Mevlevîlik'te aşk ve melâmet tavrı ön planda olan dervişler için "Şems meşrebinde" ifadesi kullanılmıştır. Şems, "Ben mürid kabul etmem, fakat şeyhleri irşad ederim; her şeyhi değil kâmil olanı" (Maḳālât, s. 227) sözüyle bir tür irşad vazifesi yerine getirmiş olsa da şeyhi gibi yerine halife bırakmamıştır. Bu sebeple kendisine bir tarikatın ya da Mevlevîlik'te bir kolun nisbet edilmesi doğru değildir. Nitekim Mevlevîlik silsilesinde Şems'in adı geçmemektedir. Fasîh-i Hâfî'ye göre Sühreverdiyye tarikatının önde gelenlerinden Selâhaddin Hasan el-Bulgarî, Şems'in elinden hırka giymiştir (Mücmel-i Faṣîḥî, II, 380); ancak Maḳālât'ta ve Mevlevî kaynaklarında buna dair bir rivayet bulunmamaktadır. Maḳālât'taki ifadelerine bakılarak Şems'in melâmet tavrı baskın olan, ilâhî ve insanî muhabbeti her şeyin başı sayan, şeriatın ancak tarikat ve hakikatle anlaşılabileceğini söyleyen, dili zikreden, gönlü şükreden, vücudu sabreden âriflerin gerçek hikmete sahip bulunduğunu savunan, nübüvvet ve velâyet makamının yüceliğini lâyıkıyla ispat edemeyen nazar ehlinden uzak duran, semâ ehli, celâl yönü ön planda bir cemâle sahip Muhammedîmeşrep bir sûfî olduğu söylenebilir.

Şems-i Tebrîzî’nin tasavvufî sözlerinden, fikirlerinden, menkıbelerinden, Mevlânâ ve diğer sûfîlerle konuşmalarından, hayatına dair anekdotlardan meydana gelen Maḳālāt, Mevlevîler tarafından Ḫırḳa-i Şems ve Esrâr-ı Şemseddîn-i Tebrîzî adıyla da anılır. Bazı nüshalarda adı Kelimât-ı Şems-i Tebrîzî ve Maʿârif-i Şems-i Tebrîzî şeklinde kaydedilmiştir. Eserin Sultan Veled ya da onunla birlikte birçok kişi tarafından derlendiği ileri sürülmüştür. İsmâil Ankaravî ve Muhammed Ali Muvahhid ise Mevlânâ tarafından derlendiği kanaatindedir (Şerh-i Mesnevî, VII, vr. 185a-b; Maḳālât, neşredenin girişi, s. 39-40). Meṣnevî’de geçen bazı hikâye ve nükteler bu eserde de yer alır. En eski nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi’nde (nr. 2154) kayıtlıdır (diğer önemli nüshaları için bk. Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, s. 27-31). Risâle-i Sipehsâlâr, Sultan Veled’in İbtidânâme’si ve Eflâkî’nin Menâḳıbü’l-ʿârifîn’i gibi Mevlevîliğin teşekkül döneminde yazılan eserlerde Maḳālât’tan faydalanılmıştır. Eser Ahmed Hoşnüvîs (Maḳālât-ı Şems-i Tebrîzî, Tahran 1349 hş.), Nâsırüddin Sâhibüzzamânî (Ḫaṭṭ-ı Sevvum, Tahran 1351 hş.), Muhammed Ali Muvahhid (Maḳālāt, Tahran 1369 hş.) ve Ca‘fer Müderrisi Sâdıkī (Maḳālât, Tahran 1994) tarafından neşredilmiş, Bedîüzzaman Fürûzanfer’in neşir girişimleri sonuçsuz kalmıştır. Kitabın Türkçe tercümesi Mehmet Nuri Gençosman’a aittir (Konuşmalar I-II, İstanbul 1974-1975; [İstanbul 2006, Maḳālât adıyla]). William Chittick’in 2005’te İran’da yılın kitabı ödülünü alan, Annemarie Schimmel’e ithaf edilen Me and Rumi adlı eseri (Loisville 2004) Maḳālât’ın

üçte ikisinin İngilizce tercümesidir. Tercümede Şems-i Tebrîzî’nin otobiyografisi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Şems-i Tebrîzî’ye Merġūbü’l-ḳulûb adlı 138 beyitlik mesnevi tarzında bir eser izâfe edilmişse de kabul görmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şems-i Tebrîzî, Maḳālât (nşr. M. Ali Muvahhid), Tahran 1369 hş. tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 39-40; a.mlf., Konuşmalar: Makalât (trc. M.

Nuri Gencosman), İstanbul 2006; Hacı Bektâş-ı Velî, Velâyetnâme (nşr. Hamiye Duran), Ankara 2007, s. 389-394; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Risâle: Mevlânâ ve Etrafındakiler (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 121-134; Sultan Veled, İbtidânâme (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 1976, s. 48-92; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1995, II, 189-286; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed 1340 hş., II, 343, 380; Devletşah, Tezkire (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, II, 251-257; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 520-523, 639; İsmail Rusûhî Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, İstanbul 1289, I, 76-79, 125-126; VII, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1563, vr. 185a-b; Sahih Ahmed Dede, Mevlevîlerin Tarihi (haz. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 128, 130, 137, 139, 148, 150, 152, 156-157, 160, 164-171; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1991, s. 219-224; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952, s. 27-31, 48-102; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 204-215; a.mlf., "Mevlânâ Şems-i Tebrîzî ile Altmış İki Yaşında Buluştu'', ŞM, III (1959), s. 156-161; Mehmet Önder, Aydınlık Kapı: Şems-i Tebrîzî, Ankara 1963, s. 55-56; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 75-79; M. Emîn Riyâhî, Târîḫ-i Ḫoy, Tahran 1372 hş., s. 94; M. Ali Muvahhid, Şems-i Tebrîzî, Tahran 1996; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlâna Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1997, s. 162-242; F. Lewis, Rumi: The Past and Present, Boston 2000, s. 134-202; W. Chittick, Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi, Louisville 2004; Mikâil Bayram, Ahî Evren-Mevlânâ Mücadelesi, Konya 2005, s. 139-142, 155-157; Erkan Türkmen, Şems-i Tebrîzî'nin Öğretileri, Konya 2005; Semih Ceyhan, İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi (doktora tezi, 2005), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 397-424; Midhat Baharî Beytur, Mesnevi Gözüyle Mevlana, İstanbul 2005, s. 57-65, 78-82; Osman Nuri Küçük, Mevlânâ ve İktidar, Konya 2007, s. 124-127; Kazi Ahmad Mian Akhtar, "Shams Tabrizi: Was He an Ismailian?", IC, X (1936), s. 131-136; Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", DİA, XXIX, 442-444.

Semih Ceyhan

ŞEMS-i TEBRÎZÎ ZÂVİYESİ

Konya'da Makām-ı Şems-i Tebrîzî'nin bulunduğu Mevlevî tekkesi.

Şehrin merkezinde yer alan Şems-i Tebrîzî türbe-semâhânesi eskiden pîr evi, Konya Mevlânâ Dergâhı'na bağlı beş Mevlevî zâviyesinin en önemlisiydi. Mevlevîlik'te Konya Şems-i Tebrîzî Zâviyesi "Makām-ı Şems" diye adlandırılmış ve önemli bir ziyaretgâh kabul edilmiştir. Ancak bu zâviyede bulunan türbeden başka Niğde'de Kesikbaş Türbesi (Özkarcı, s. 146-149), İran'ın Hoy şehrindeki Şems Minaresi'nin yanında, Tebriz'de Geçil denilen mezarlıkta ve Pakistan'da Mültan şehrindeki Pîr Şah Şemseddîn-i Tebrîzî Türbesi gibi Şems-i Tebrîzî'ye izâfe edilen başka türbeler de mevcuttur.

Şems-i Tebrîzî Zâviyesi her şeyden önce bir ziyaretgâh olup Şems-i Tebrîzî türbesi, bütün müphemiyetine rağmen (Şems'in âkıbeti hakkında farklı rivayetler için bk. ŞEMS-i TEBRÎZÎ) yüzyıllar boyu Mevlevîler tarafından Makām-ı Şems olarak büyük saygı görmüştür. Mevlevîler'in asırlarca Mevlânâ Dergâhı'nı ziyaret öncesinde Şems-i Tebrîzi Türbesi'ni ziyareti âdet haline gelmiştir. Konya'yı ziyaret eden her Mevlevî, Mevlânâ ile Şems'in buluştuğu "meracü'l-bahreyn"e (iki denizin birleştiği yer), oradan Şems-i Tebrîzî Türbesi'ne gider, ardından Mevlânâ'yı ziyaret ederdi. Mevlevîlik'te yeni tayin edilen şeyh, Mevlânâ Dergâhı'ndaki merasimini tamamladıktan sonra Şems-i Tebrîzî Zâviyesi'ne ziyarete gider ve en az bir gece orada kalırdı. Şems-i Tebrîzî Zâviyesi'nde şeyh olanlara "Şems dedesi" adı verilirdi. Bu zat, Mevlânâ Dergâhı'ndaki zâbitan denilen ve Mevlevî teşkilâtının erkânı olan dedelerdendi ve Mevlânâ Dergâhı'ndaki semâ mukabelelerinde postta çelebi efendinin yanındaki zâbitan sıralamasında özel bir yere sahipti. Tekkelerin son zamanlarında bilhassa İstanbul mevlevîhânelerine şeyh tayin edilen Mevlevîler'in meşihatnâmesini genellikle ya Şems dedesi veya Konya Âteşbaz Zâviyesi şeyhi getirirdi.

Zâviyenin semâhânesi iki amaçla kullanılıyordu. Mevlânâ Dergâhı'nda yetişen yeni semâzenlerin mübtedî mukabelesi burada icra ediliyordu.

Dergâhın mukabele gününde (cuma) mukabeleden birkaç saat önce ziyaretçi olmadan ve nisbeten kısa selâmlarla icra edilen bu mukabelenin sonunda yeni semâzen Şems dedesi ve diğer semâzenlerle görüşür, ardından semâ dedesine, öbür dedelere, şeyhe ve matbah canlarına hediyeler verirdi. Semâhâneden diğer zamanlarda bir mescid ve dervişlerin toplantı yeri olarak faydalanılıyordu. Eski kayıtlara göre tekkeler kapatıldığı zaman, Şems-i Tebrîzî Zâviyesi XVIII. yüzyıldan 1955 yılına kadar kullanılan bir mezarlıkla çevrili olup türbenin kuzeybatısındaki avlu etrafında Şems dedesi ve ailesi için bir harem dairesi, konuklar için dört hücreli ve salonlu daireden oluşan bir kerpiç manzume bulunuyordu. Avlu içinde de 1331 (1913) ve 1343 (1924) tarihli kitâbe taşları olan bir şadırvan harabesiyle ağzında sekiz köşeli bilezik bulunan bir Selçuklu kuyusu vardı (Konyalı, s. 936). Ancak günümüzde bu eserlerden hiçbiri mevcut değildir. Zâviyenin türbe-semâhâne ana ünitesi bir mahalle mescidi ve ziyaretgâh şeklinde kullanılmaktadır.

Kitâbesi ve vakfiyesi bulunmadığı için Şems-i Tebrîzî Türbesi ve Zâviyesi'nin ilk defa kimin tarafından hangi tarihte yapıldığı bilinmemektedir. Bazı rivayetlere göre türbe ve zâviye, Ahî yanlısı Bedreddin Gevhertaş'ın bağı veya Mevlânâ için yapılan medresenin eski yeri üzerinde kurulmuştur. Ancak burası eldeki ilk belgelerde türbe veya makam olarak değil zâviye olarak geçmektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in Konya'yı Osmanlı sınırları içine dahil etmesinden sonra zâviyeyi 881 (1476) tarihli Evkaf Defteri Kuyûd-ı Kadîme Arşivi'nde (nr. 256) tesbit ettirdiği, burayı Şemseddîn-i Tebrîzî Zâviyesi diye belirlediği ve Ârif Çelebi'nin mütevelliliğinde

"gelip konan ve göçen" yolcuların istifadesine tahsis ettirdiği kayıtlardan anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 937-938). Sancak beyi İshak Bey b. Abdürrezzâk'ın Arapça vakfiyesinde, 915'te (1509) İshak Bey'in bu zâviyenin mescidini genişleterek batı tarafına iki oda yaptırıp fakirlerin ikametine tahsis ettiği, ayrıca kıble tarafına yeni bir bina eklemek suretiyle dârülhuffâzı genişlettiği belirtilmiştir. Bunun yanında Kur'an öğrenmek isteyen kişiler için bir mektep inşa ettirmiştir. Bu ilâve binalara birkaç köy ve çiftlik vakfetmiş, kendi kabrinin de burada bulunmasını istemiştir (VGMA, Defter nr. 598, s. 70, sıra 52, Türkçesi: Defter nr. 1767, s. 281-287).

Mevlevîler için önemli olmasına rağmen Şems-i Tebrîzî Zâviyesi'nin halen ayakta kalan türbe-semâhâne ana ünitesi âdi moloz taştan yapılmış, sade, basit ve mütevazi bir mimariye sahiptir. Burada erken devir tekke mimarisinde sık rastlanan iki mekânlı türbe-mescid zâviye şeması görülmektedir. Mübtedî mukabelesinin ziyaretçi bulunmadan icra edildiği semâhâne yüzyıllar boyu ihtiyacı karşılamış ve ayrı bir seyirci mahfili yapılmasına ihtiyaç duyulmamış olmalıdır. 7 × 7 m. ebadında kare planlı türbeye, doğu tarafından içten irtibatlı 12 × 17 m. ebadında dikdörtgen planlı bir semâhâne ilâve edilip türbe eyvan şeklinde semâhâneye açılmış, bunun da yanına sonradan eklenen konaklama binalarıyla bir külliye meydana gelmiştir. Mevlânâ Dergâhı'nda olduğu gibi burada da iki katlı (mahzenli), kare planlı Selçuklu kümbetinin yanına semâhâne ilâvesiyle dıştan kümbetin sekizgen kasnak ve piramidal külâhının yükseltilmiş olduğu tahmin edilmektedir. Bu görüş türbenin iç ve dış mekânlarının nisbet analizinden hareketle öne sürülmekte ve Akşehir'deki Seyyid Mahmûd-i Hayrânî Türbesi'yle karşılaştırıldığı zaman bu müdahalenin büyük ihtimalle XV. yüzyılda Karamanoğulları döneminde gerçekleştirildiği sanılmaktadır. Semâhânenin zemini türbeden 50 cm. kadar alçak tutulmuş, ayrıca parmaklık ve camekânla türbeden ayrılmıştır. Türbe içinde büyük sikkeli bir tek sanduka vardır. Semâhâneyi, ikiye ayrılan düz ahşap tavanı doğu-batı doğrultusunda atılmış geniş bir sivri kemer taşır. Semâhânenin kuzey kısmına, iki ahşap direğe dayanan (bugün kadın mahfili olarak kullanılan) bir asma ahşap mutrip mahfili yerleştirilmiştir. Semâhânenin aslî mermer stalaktitli mihrabı, XVI veya XVII. yüzyıldan kalma mihrap önündeki tavan panosu ve türbe ile, mutrip mahfilinin kiriş ve direk köşe destekleri üzerindeki lâke boyalı hatâyî çiçek motifli kalem işleriyle XIX. yüzyıl sonuna ait kare desenli, çıtalı tavan konstrüksiyonları önemli sayılabilecek tezyinat özellikleridir.

1955 ve 1967'de gerçekleştirilen büyük çaplı ve kötü onarımlarda Vakıflar Genel Müdürlüğü zâviyenin çevresindeki mezarlığı (XVI. yüzyıla ait İshak Paşa'nın kubbeli türbesi hariç) kaldırarak park haline getirmiştir. Daha önceki avlu içinde mevcut iki türbedar mezarı içeriye alınıp Şems-i Tebrîzî Türbesi'nin kuzeyinde mescide bitişik bir minare ile altta imam odası, üstte kadın mahfili gibi ilâveler yapılmıştır. Semâhânenin doğudaki cümle kapısının önünde bulunan ahşap camekânlı, saçakla örtülü, eskiden türbe

olan girişteki mezar kaldırılmış, betonarme, camekânlı bir son cemaat yeri inşa edilmiştir. Ayrıca içeride türbe setinin önünde yer alan ahşap camekânlı bölme de kaldırılarak türbe ve semâhânenin ayrı olan mekânları birleştirilmiştir. Türbe içindeki, Şems'e ait şahsî eşya ile zâviyeye vakfedilen kıymetli mushaf ve Meṡnevî'ler Mevlânâ Müzesi'ne nakledilmiştir. Türbe ve semâhânenin ahşap tavan ve direk köşe destekleri dışında iç tezyinat son onarımlarla orijinalitesini kaybetmiş, 1976'dan sonra mermer stalaktitli mihrap ahşap kaplamayla örtülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Evkaf, nr. 33301 (1209/1794 M. tarihli) ve VGMA, Defter nr. 598, s. 70, sıra 52 [Türkçesi: Defter nr. 1767, s. 281-287] İshak Bey b. Abdürrezzak'ın Vakfı, H.915/M.1509 tarihli Arapça vakfiyesi; VGMA, Konya-Şemsi Camii: Dosya nr. 42.01.01-/52; Abdülhamid Albümü, nr. 90433/ 6; Şems-i Tebrîzî, Konuşmalar: Makalât (trc. M. Nuri Gencosman), İstanbul 2006; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Risâle: Mevlânâ ve Etrafındakiler (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 121-131; Sultan Veled, İbtidânâme (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 1976, s. 48-79; Ahmed Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), Ankara 1954, I, 142; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed 1340 hş., II, 343, 380; İhtifalci Mehmed Ziyâ, Bursa'dan Konya'ya Seyahat, İstanbul 1328, s. 330-339; Konya Rehberi, İstanbul 1339, s. 83-84; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1959, s. 82-86; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 330, 333, 368, 369, 389; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Konya 1962, s. 320-322; a.mlf., "Mevlânâ'yı Mevlânâ Yapan Şems'in Mezarı", Vatan, İstanbul 17 Mart 1955 ve Medeniyet, Ankara 22 Mart 1955; Konyalı, Konya Tarihi, s. 936-943; M. Emîn Riyâhî, Târîḫ-i Ḫoy, Tahran 1372 hş., s. 94; M. Ali Muvahhid, Şems-i Tebrîzî, Tahran 1996; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlânâ Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1997, s. 167-242; Ş. Barihüda Tanrıkorur, Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimarî Özellikleri (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Özkarcı, Niğde'de Türk Mimarisi, Ankara 2001, s. 146-149; Mustafa Sönmez - Hüdavendigar Akmaydalı,

“Konya Çeşmeleri”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 6, Ankara 1987, s. 137-138, 153, 154.

Ş. Barihüda Tanrıkorur

ŞEMSE

(شمسه)

Çeşitli görsel sanatlarda kullanılan ışınlı veya ışınsız güneş biçiminde süsleme motifi.

Adı Arapça şemsten (güneş) gelen şemse cilt, tezhip, minyatür, çini, porselen, cam, halı, kumaş, oymacılık, malakârî, edirnekârî gibi sanatlarda ve mimaride çokça kullanılan yuvarlak ve beyzî (elips) bir motiftir. Yuvarlak şemseler rozet, madalyon ve kurs (güneş kursu) adlarıyla da bilinir; ancak bu motifin eski Mısır, Hitit, Mezopotamya ve Maya medeniyetlerindeki güneş kursuyla (güneş tanrısının sembolü) bir ilgisi yoktur. Eski mushaflarda rastlanan vakfe, secde, hizip, cüz vb. güllerinin ilk şemseler olduğu kabul edilebilir.

Şemse daha çok kitap sanatında ve ciltçilikte kullanılan durumuyla yazma eserlerin tanıtımında önem taşımaktadır. Zahriye sayfasında, içinde kitabın adı, müellifi, kimin için yazıldığı gibi bilgilerin yer aldığı, genellikle sa‘lbeksiz şemseler bulunur. Sa‘lbek, yuvarlak veya beyzî merkezî motifin (şemse) üst ve alt tarafında yer alan lâleye benzer süs unsurudur. Umumiyetle sa‘lbekler şemseye bitişik olmakla beraber bazan aralarında küçük bir boşluk bulunabilir. Kitap ciltlerinin üstüne kabartma, sıcak-soğuk baskı, tarama ve boyama gibi farklı tekniklerle yapılan göbekler ve tezyinî paftalar birer şemsedir. Motiflerin kabartma şeklinde belirtildiği ve kitap cilt kapaklarının mukavvaları oyularak içine oturtulduğu şemseler gömme, motifler ezme altın yaldız ve fırça kullanılarak yapılmışsa yazma, cildin zemininden farklı renkte boyanmışsa mülevven ve altın yaldızla basılmışsa mülemma‘ şemse adını alır. Bunlardan başka deriden oyulanlara müşebbek, sırma ile deri üzerine işlenenlere zerdûz, motiflerin kalıpla basılmayıp ezme altının fırçayla sürüldükten sonra derinin yekşah isimli aletle çukurlaştırılarak meydana getirilenlerine yekşah ve değişik renkte boya ve altın yaldız kullanılarak fırçayla yapılan, sonra da üzerine birkaç kat vernik çekilenlerine lake şemse denilmektedir (ayrıca bk. CİLTÇİLİK).

Şemselerin etrafındaki nokta ve çizgilerden oluşan süs unsuruna tığ (ışın) adı verilir. Tığlı ve tığsız türleri bulunan şemselerin içleri geometrik veya şükûfe diye bilinen bitkisel motiflerle yahut rûmîlerle, hatâyîlerle ya da Çin bulutlarıyla doldurulabilir. Sa'lbeklerin motifleri şemseninkilerle aynı olabileceği gibi farklı da olabilir. Bazılarında cilt ustasının adı yer alır ve bunlara yazılı sa'lbek denir. Kitap sanatında özellikle yazma mushafların cilt ve zahriye şemseleri arasında sanat değeri çok yüksek olanlar bulunmaktadır. Bazı zahriye şemseleri içinde Kur'an'a abdestsiz el sürülmemesi gerektiğine dair âyetle (el-Vâkıa 56/79) Kur'an'ın önemini belirten âyetler (el-İsrâ 17/9, 82) yer alabilir. Tezhipli şemselerin en güzel örnekleri Bâbürlü nakkaşlar tarafından özellikle hükümdar albümleri için yapılmıştır. Bunlardan New York Metropolitan Museum'da korunan Şah Cihan albümüne ait (Pâdişahnâme) şemse İran'daki ilk örneklerine göre daha sıcak bir özellik gösterir ve daha ince bir işçiliğe sahiptir (Welch, s. 236, 237, lv. 155). Şemse, altın yaldızla işlenmiş çiçekli bir zemin üzerinde köşelerde birer zümrüdüankanın da bulunduğu kuşların ortasında yer almaktadır ve ışınlar saçan gerçek bir güneş gibidir.

Mimaride, özellikle Orta Asya ve İran'da değişik dönemlerde yapılmış çeşitli binalarda alçı sıva, sırlı tuğla ve çini kaplamalarla şekillendirilen çok farklı şemse motiflerine yer verilmiştir. Şemse motifi, binaların cephe ve kubbe süslemelerindeki geniş boyutlu örneklerinden yüzük taşlarına işlenmiş minyatür örneklerine kadar pek çok yerde görülmektedir. Tesbihlere püskül yerine takılan küçük makrame örgüsü kurslara da şemse denilir. Osmanlı camilerinin kubbe içi tezyinatında çok güzel örnekleri bulunan şemse özellikle Uşak halılarının göbeklerinde kendini göstermektedir. Maden sanatında daha çok delik işlerine rastlanır. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde sergilenen biri gümüş, diğeri altın yaldızlı iki bakır kandille gümüş bir askıda (Envanter, nr. 167, 170, 293) delik işi rûmîli şemseler ve sa'lbekleri göze çarpar. Maden sanatında ayrıca kabartma şemseler çokça kullanılmıştır. Kakmacılığa uygulanan şemselerin en güzellerine yine Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki iki Kur'an mahfazasında (Envanter, nr. 2, 5) ve bir rahlede (Envanter, nr. 127) rastlanmaktadır.

Şemse, Abbâsîler'le Fâtımîler'de hükümranlık alâmeti olarak hilâfet sarayına ve hac zamanı halifenin meşruiyetini ve otoritesini temsilen

Kâbe'nin duvarına asılan atlas üzerine altın, gümüş, inci ve değerli taşlarla işlenmiş bir çelengi ifade ediyordu. Mütevekkil-Alellah'tan itibaren şemse her yıl Irak'tan Harem'e götürülüp Zilhiccenin 6. günü Kâbe duvarına asılır, terviye günü kaldırılırdı. Müktefî-Billâh döneminde Karmatîler'in eline geçen şemse daha sonra geri alınmıştır (Taberî, X, 133; İbn Asâkir, XLIII, 64-65). İhşîdîler'den Kâfûr efendisi Unûcûr b. İhşîd için bir şemse yaptırmış ve bu şemse, Cevher es-Sıkıllî'nin ona el koyup yerine Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh adına daha büyüğünü yaptırmasına kadar hac zamanı Harem'e götürülmüştür. Rivayete göre Cevher es-Sıkıllî'nin kırmızı ipekten yaptırdığı şemse on ikişer karış boyutlarında (kare şeklinde) idi ve 30.000 miskal altın, 20.000 dirhem gümüş, 3600 adet kıymetli taşla işlenmişti. Bu ve henüz yapımı tamamlanmayan diğer bir şemsenin 461 (1068-69) yılında çıkan bir isyan sırasında Fâtımî sarayı hazinesinden yağmalanan eşya arasında olduğu nakledilmektedir (Makrîzî, I, 140-142; II, 278, 294).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 289; X, 133; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XLIII, 64-65; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, I, 41; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl - M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1416/1996, I, 140-142, 214; II, 278, 294; Kâmil Erçin, Matbaacılık Bilgileri: Dizgi ve Cilt İşleri, İstanbul 1944, I, 54, 55, 56; The Arts of Persia (ed. R. W. Ferrier), Ahmedabad 1990, s. 232 vd.; Yılmaz Özcan, Türk Kitap Sanatında Şemse Motifi, Ankara 1990, s. 2, 3, 4, 5, 6, 7 vd.; M. Barry, Colour and Symbolism in the Islamic Architecture, London 1996, s. 11, 23, 32, 78, 170-171, 298; S. C. Welch, India Art and Culture: 1300-1900, Ahmedabad 1999, s. 236, 237, lv. 155; Nazan Ölçer v.dğr., Türk ve İslam Eserleri Müzesi, İstanbul 2002, s. 46, 205, 215, 224, 225, 226, 228, 246, 250, 256, 258, 269, 278, 296, 340-341, 344, 346, 353, 354; Hasan Özönder, Ansiklopedik Hat ve Tezhip Sanatları Deyimleri, Terimleri Sözlüğü, Konya 2003, s. 170, 184, 185; SA, III, 334; Pakalın, III, 334; H. Halm, "S̲h̲amsa", EI² (İng.), IX, 298-299.

Nebi Bozkurt

ŞEMSEDDİN CANDAR

(ö. 708/1308 [?])

Sinop ve Kastamonu civarına hâkim olan Candaroğulları Beyliği’nin kurucusu

(bk. CANDAROĞULLARI).

ŞEMSEDDİN FENÂRÎ

(bk. MOLLA FENÂRÎ).

ŞEMSEDDÎN-i ITÂKĪ

(شمس الدين عتاقى)

(ö. XI./XVII. yüzyılın ilk yarısı)

Batı dünyasından etkilenen ilk Osmanlı hekimlerinden biri.

Aslen Şirvanlıdır. Teşrîhu'l-ebdân ve Tercümân-ı Kıbâle-i Feylesûfân adlı eserinin mukaddimesinden anlaşıldığına göre Kur'an'ı ezberledikten sonra yirmi yılı aşkın bir süre naklî ve aklî ilimler üzerine tahsil görmüş, tıp ve eczacılığa dair temel eserleri okumuştur. XVI. yüzyılın sonlarında bölgede meydana gelen savaşlar ve iç karışıklıklar sırasında malları yağmalanmış, aile fertlerinden birçoğunu kaybetmiştir. 1604'te Şirvan bölgesi İran'a bırakılınca otuz yaşlarında iken memleketinden ayrılmak zorunda kalmış, IV. Murad döneminde (1623-1640) İstanbul'a gitmiştir. Tıp ve tabiat ilimleri okuduğu halde kimsenin kendisine değer vermediğinden, bu sebeple ömrünün boşa geçtiğinden yakınan Şemseddîn-i Itâkī nihayet devrin önde gelen şahsiyetlerinden İbrâhim ve Ali efendiler tarafından Türkçe bir anatomi (teşrîh-i ebdân) kitabı yazması için teşvik edilmiş ve sadrazam Topal Receb Paşa'nın huzuruna çıkarılmış, Receb Paşa'nın tavsiyesiyle kendisine Haremeyn pâyesi verilmiştir. IV. Murad'a ithaf ettiği eserinde Receb Paşa'dan övgüyle söz ettiğine göre bu çalışmasını onun kısa sadâreti zamanında (Receb-Şevval 1041 / Şubat-Mayıs 1632) tamamlamış olmalıdır.

Şemseddîn-i Itâkī'nin Teşrîhu'l-ebdân'dan başka bir eser yazıp yazmadığı bilinmemektedir. Öte yandan bazı tıp tarihçileri, bu kitabın telif değil Mansûr b. Muhammed b. Ahmed-i Şîrâzî'nin (VIII/XIV. yüzyıl) Farsça Kitâb-ı Teşrîḥu'l-ebdân'ının (nşr. Seyyid Hüseyin Rızâvî, Tahran 1383 hş.; nşr. Yûsuf Bîk Bâbâpûr, Kum 1384 hş.; nşr. Esin Kâhya - Betül Bilgen, tıpkıbasım, Türkçe ve İngilizce çevirileriyle birlikte, Ankara 2008) tercümesi olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Şemseddîn-i Itâkī'nin çalışması bu eserle karşılaştırıldığında gerek iç düzeni gerekse muhteva bakımından aralarında önemli farklılıklar olduğu görülmektedir; hacim itibariyle de

Itâkī'nın eseri daha geniş ve anatomi resimleri bakımından daha zengindir. Bununla birlikte kitabın en önemli kaynağının Mansûr-ı Şîrâzî'nin eseri olduğu anlaşılmaktadır. Itâkī'nin kaynakları arasında Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ ve İbnü'n-Nefîs de bulunmaktadır (eserin İslâm ve Batı tıbbındaki görüşlerle karşılaştırmalı olarak yapılan bir değerlendirmesi için bk. Kâhya, Şemseddîn-i İtâkî'nin Resimli Anatomi Kitabı, Latince metin, s. 11-109).

Teşrîhu'l-ebdân Osmanlı Devleti'nde Batı etkisiyle yazılan ilk ilmî eserlerden biridir. İçindeki anatomi resimlerinden bir kısmı, XVI. yüzyılda modern anatominin kurucusu olarak kabul edilen Andreas Vesalius'un Fabrica adlı eserindekilerle büyük benzerlik göstermekte ve bu durum, söz konusu resimlerin muhtemelen bu eserden yararlanılarak çizildiğini akla getirmektedir. Özellikle beyin kesitlerinde ve bazı iskelet şemalarında bunu görmek mümkündür. Benzer resimler Doğu etkisiyle çizilmiş olanlardan çok farklıdır ve bunlarda Rönesans dönemi Batı resminde görülen üç perspektif anlayışı hâkimdir. Ayrıca eser, boyun omurlarının fonksiyonlarıyla ilgili açıklamalarda olduğu gibi Fabrica'dan etkilendiğini gösteren çeşitli bilgiler içermektedir. Kitabı değerli kılan önemli bir nokta da müellifin kendisine ait anatomi şemaları ve bunlarla ilgili yaptığı açıklamalardır. Örnek olarak beyinden çıkan sinirler ve özellikle dördüncü ve beşinci kafa çiftlerinin dağılımını gösteren şemalarla onlara ait izahlar zikredilebilir. Bir kısmı resimli olmak üzere (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 464, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1476; İÜ Ktp., TY, nr. 2662) çeşitli nüshaları günümüze ulaşan Teşrîhu'l-ebdân üzerinde Esin Kâhya doktora tezi hazırlamış (AÜ DTCF, 1971), eser daha sonra basılmıştır (bk. bibl.). Esin Kâhya bu kitabı ayrıca İngilizce'ye tercüme etmiştir (The Treatise on Anatomy of Human Body and Interpretation of Philosophers, İslamabad 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, III, 226; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Paris 1939), İstanbul 1970, s. 113-114; Veli Behçet Kurdoğlu, Şair Tabibler, İstanbul 1967, s. 184-186; Şeşen, Fihrisü

maẖṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 291; Esin Kâhya, Şemseddîn-i İtâkî’nin Resimli Anatomi Kitabı, Ankara 1996, Osmanlıca metin, s. 9-13, 236-239, Latince metin, s. 1-109; a.mlf., “Şemseddîn-i İtâkî’nin Resimli Anatomi Kitabı”, Araştırma, VIII, Ankara 1970, s. 171-186; a.mlf. - A. D. Erdemir, Medical Studies and Institions in the Ottoman Empire, Ankara 2008, s. 104-106.

Esin Kâhya

ŞEMSEDDİN SÂMİ

(شمس الدين سامى)

(1850-1904)

Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatının tanınmış gazetecisi, sözlükçü ve dil bilgini, tiyatro ve roman yazarı.

1 Haziran 1850'de Yanya (Janinë) vilâyetinin Ergiri (Gjirokastra) sancağına bağlı Pırmeti kazasının Fraşiri (Frashëri) köyünde doğdu. Arnavutça literatürde daha çok Sâmi Frashëri olarak tanınmıştır. Babası Hâlid Bey ile büyük babası Durmuş Bey, Berat'tan Fraşiri'ye gelip yerleşmiş timar

beyleri neslinden, annesi Emine Hanım ise Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devri ileri gelenlerinden İmrahor İlyas Bey'in soyundandır. İlk öğrenimine başladığı Fraşiri'de Kalkandelenli Mahmud Efendi'den Arapça ve Farsça dersleri aldı. Küçük yaşta önce babasını (1859), iki yıl sonra annesini kaybedince ağabeyi Abdül Fraşiri'nin yanında diğer beş kardeşiyle beraber Yanya'ya gitti (1865). Burada büyük kardeşi Naim Fraşiri ile birlikte Zosimea Rum Lisesi'ne kaydoldu ve sekiz yıllık okulu yedi yılda bitirdi (1871). Yeni ve modern bir öğrenim programının uygulandığı bu okulda Latince, Rumca, İtalyanca ve Fransızca öğrendi; Müderris Yâkub Efendi gibi bazı hocaların yanında Arapça ve Farsça'sını geliştirdi. Bir süre Yanya Mektûbî Kalemi'nde çalıştı.

1872'de İstanbul'a giden Şemseddin Sâmi, Naim Fraşiri ile birlikte Matbuat Kalemi'nde çalışmaya başladı. Bu arada Hadîka gazetesinde yazılar yazdı, Fransızca'dan çeşitli tercümeler yaptı. Aynı yıl Türk edebiyatının ilk telif romanı kabul edilen Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat'ı yayımladı. Yayımını üstlendiği ve günlük çıkardığı Hadîka'nın kapanmasıyla Sirâc gazetesine geçti. Nisan 1873'te Nâmık Kemal'in Vatan yahut Silistre adlı piyesinin Gedikpaşa'daki Osmanlı Tiyatrosu'nda sahneye konması üzerine çıkan olaylar sırasında Sirâc da kapandı. Matbuat Kalemi'ndeki görevini sürdürürken bir yandan da bazı tiyatro eserleri kaleme aldı. Bu sırada

Trablusgarp vilâyet gazetesini çıkarmak için İstanbul'dan tecrübeli bir gazeteci istenince Matbuat Müdüriyeti tarafından Trablusgarp'a gönderildi (1874). Yeni görev yerine Yanya, Brindisi, Mesina ve Napoli yoluyla gitmesi ona Avrupa'nın bir kısmını görme fırsatı verdi. Orada bir yıl kadar Türkçe-Arapça yayımlanan Trablusgarb gazetesinin başyazarlığını yaptı. 1875'te İstanbul'a döndü, yine gazeteciliğe devam ederken bazı tiyatro eserlerini yayımladı. Rodos'ta sürgünde bulunan Ebüzziyâ Mehmed Tevfik adına imtiyazını aldığı Muharrir mecmuasını çıkardı (1876). 9 Şubat 1876'da Mihran Efendi ile birlikte Türk basın tarihinin önde gelen yayın organlarından olan Sabah gazetesini kurdu ve kamuoyunda büyük ilgi gören gazetenin bir yıl kadar başyazarlığını yaptı. Sava Paşa, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valiliğine tayin edilince mühürdarı sıfatıyla 1877'de onunla beraber Rodos'a gitti. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın çıkması ve Rus ordularının Balkanlar'a kadar inmesi üzerine beş ay sonra gittiği Yanya'da Âbidin Paşa nezaretinde kurulan Sevkiyyât-ı Askeriyye Komisyonu'nda kâtip olarak çalıştı. Ayastefanos Antlaşması ile savaşın sona ermesinin ardından İstanbul'a döndü ve bu defa Tercümân-ı Şark gazetesinin başyazarı oldu; burada "Şundan Bundan" başlığıyla fıkralar yazdı.

Savaştan sonra toplanan Berlin Kongresi'ni takip eden günlerde Arnavutluk topraklarından bir kısmının Yunanistan'a bırakılmasını öngören Ayastefanos Antlaşması hükümlerine bir nevi tepki olarak ortaya çıkan, liderliğini ağabeyi Abdül Bey'in yaptığı Arnavut ittihadı (Prizren Arnavut Cemiyeti) grubuyla o da yakından ilgilendi. Bu arada Rumeli ve Balkan meseleleriyle ilgili siyasal içerikli yazılar yazdı; yazılarında Arnavutlar'ın Osmanlı Devleti'nden ayrılmak gibi bir niyetlerinin olmadığını belirtti. Bu sırada Arnavutluk meselesini birtakım siyasî manevralarla halletmeyi tasarlayan II. Abdülhamid'in bilgisi dahilinde kurulan Cem'iyyet-i İlmiyye-i Arnavûdiyye'nin kurucuları arasında Abdül Bey ve Sava Efendi ile birlikte Şemseddin Sâmi de yer aldı. Cemiyet adına İstanbul Cemiyeti Alfabesi (İstanbul Alfabesi) adıyla tanınan ve Latin harflerini esas alan bir Arnavut alfabesi düzenlediği gibi Arnavutça'nın gramerini de hazırladı. 1878'de Tercümân-ı Şark gazetesinin kapanmasıyla gazetecilik hayatı sona eren Şemseddin Sâmi, ertesi yıl yine Mihran Efendi ile birlikte kurduğu Cep Kütüphanesi'nde Gök, Yer, İnsan, Medeniyyet-i İslâmiyye, Kadınlar ve Esâtîr adlarıyla ansiklopedik nitelikte bilgiler içeren küçük hacimli kitaplar yayımladı. 1880'de II. Abdülhamid'in iradesiyle saraya alınarak Mâbeyn-i

Hümâyun'da kurulan Teftîş-i Askerî Komisyonu kâtipliğiyle görevlendirildi. Hayatının sonuna kadar sürdürdüğü bu görevinde rahat bir çalışma ortamı içinde sözlüklerini ve diğer önemli eserlerini hazırladı.

Yine bu sırada Victor Hugo'nun Sefiller'ini Türkçe'ye çevirmeye başladı. Hemen arkasından Aile (1880, üç sayı) ve Hafta (1881-1882) dergilerini çıkardı. 1882'de Fransızca'dan Türkçe'ye Kāmûs-ı Fransevî'yi yayımladı. Bunu Türkçe'den Fransızca'ya Kāmûs-ı Fransevî takip etti (1885); bu eseri dolayısıyla II. Abdülhamid tarafından kendisine "Ûlâ sınıf-ı sânîsi" rütbesiyle İftihar madalyası verildi. Ertesi yıl Küçük Kāmûs-ı Fransevî'yi yayımladı. Bu yoğun faaliyetler arasında ancak 1884'te evlenebildi ve Erenköy'de yaptırdığı köşke yerleşti. 1889-1898 yılları arasında tek başına hazırlayıp tamamladığı tarih, coğrafya ve meşhur adamlar ansiklopedisini Kāmûsü'l-a'lâm adıyla neşretti. Bu büyük eserin fasiküller halinde yayımı sırasında 1892'de Teftîş-i Askerî Komisyonu başkâtipliğine yükseltildi; 1894'te Ûlâ sınıf-ı evveli rütbesine terfi ettirildi. 1896'da yine formalar halinde Kāmûs-ı Arabî'yi neşretmeye başladı. Bütün bu faaliyetleri sürdürürken bir yandan da dil öğrenimi konusunda küçük hacimli kitaplar ve Türkçe'nin ıslahı üzerine çeşitli makaleler kaleme aldı. 1900'de Türk dilinin en önemli sözlüklerinden olan Kāmûs-ı Türkî'yi yayımladı. Bu arada Kütübhâne-i Müntehabât adıyla bir seri kitap neşrine başladı. Çeşitli hastalıklarına rağmen hayatının son yıllarında kendini doğrudan doğruya Türk dili ve edebiyatı araştırmalarına veren Şemseddin Sâmi bu sırada vaktinin büyük bir kısmını Orhon Âbideleri, Kutadgu Bilig, et-Tuhfetü'zZekiyye fî lugati't-Türkiyye ve Lehce-i Türkiyye-i Memâlik-i Mısır gibi Türk kültürünün bazı temel eserlerini hazırlamakla geçirdi. Ancak maddî imkânsızlıklar ve rahatsızlıkları yüzünden bu eserleri yayımlaması mümkün olmadı. Henüz verimli olabileceği bir yaşta iken 18 Haziran 1904'te vefat etti ve Erenköy'de Sahrayıcedit Mezarlığı'na defnedildi. 1968 yılında kemikleri Feriköy'deki aile kabristanına nakledildi. Daha sonra adı Fatih'te Akdeniz caddesi üzerindeki bir sokağa verildi.

Tanzimat'ın ilânını takip eden yıllarda kendi kendini yetiştiren kişilerden biri olan Şemseddin Sâmi roman ve tiyatro yazarlığından gazeteciliğe, lugatçılıktan ansiklopedi yazarlığına kadar değişik alanlarda faaliyet göstermiş ve önemli eserler vermiş bir şahsiyettir. Elli dört yıllık hayatına tek başına bir insanın gerçekleştirmesi pek mümkün görünmeyecek sayıda

eser sığdırmıştır. Yenileşme dönemi Türk edebiyatında Batılı yeni edebî türlerden roman ve tiyatro denemeleri yapmış,

Taaşşuk-ı Tal‘at ve Fitnat adlı romanıyla Türk edebiyatında roman türünün ilk örneğini ortaya koymuştur. Telif roman türünde ilk deneme olmasının getirdiği bazı acemiliklerle birlikte kadın-erkek ilişkilerini farklı bir bakış açısıyla ele alması, anne-babanın zorlamasıyla gerçekleşen bir kısım evliliklerin faciayla sonuçlanması yüzünden görücü usulü evliliğin tenkidi ve toplumda kadına değer verilmemesi gibi meseleler üzerinde durması bakımından aynı konu etrafında daha sonra yazılacak eserler için örnek teşkil etmiştir. Piyesleri, gerek yazıldığı devrin konuşma dili gerekse kuruluşu ve sahnelenmeye uygun oluşları dolayısıyla benzerlerinden daha başarılı bulunmasına rağmen muhtemelen Nâmık Kemal'in tiyatrolarının gölgesinde kalmış ve fazla şöhret kazanmamıştır. Tiyatro eserleri arasında, Arnavutluk'taki yemin (besa) âdetinin konu edildiği Besa yahut Ahde Vefâ, Nâmık Kemal'in Vatan yahut Silistre piyesinden önce Gedikpaşa'daki Osmanlı Tiyatrosu'nda temsil edilmiş olması bakımından önem taşır. Konusunu doğrudan doğruya Endülüs tarihinden alan Seydi Yahya ile Dahhâk'in zulmüne karşı ayaklanan demirci Gâve'nin hikâyesini anlattığı Gâve adlı diğer oyunu Firdevsî'nin Şâhnâme'sinden ilham alınarak yazılmıştır.

Birçok tercümesi ve öğretici nitelikte telif eseri bulunan Şemseddin Sâmi'nin Türk dili ve kültürü bakımından üzerinde durulması gereken en önemli yanı ansiklopedi ve sözlük yazarlığıdır. Türk kültür hayatında tarih ve coğrafya ile dünya sahnesinden çekilmiş devletler, milletler ve ülkelerle meşhur adamlar üzerine Doğu ve Batı kaynaklarından faydalanılarak hazırlanmış olan ve Türkiye'de ilk ansiklopedi kabul edilen Kāmûsü'l-a‘lâm, müellifi tarafından "tarih ve coğrafya fenlerinin bir mahzeni kebîri" diye nitelendirilmiştir. Fasiküller halinde yayımlanan bu altı ciltlik eser alfabe sırasına göre tertip edilmiş olup toplam 4830 sayfadır. Devrinde şarkiyatçıların takdirini kazanan eser önemli bir başvuru kaynağı olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Türkçe'nin sadeleşmesi ve yazı dili ile konuşma dilinin birbirine yakın olması meselesi üzerinde de duran Şemseddin Sâmi birçok yazısında bilinçli bir dil âlimi olarak bu konuya dikkat çekmektedir. Bu tür yazılarında Türk dilinin ne olduğu, nasıl geliştiği ve nasıl incelenmesi gerektiği hususları üzerinde ciddi bir şekilde

durmuştur.

Daha önce Ali Suâvi ile Süleyman Paşa tarafından dile getirilen, Türk diline Osmanlıca denilmesinin doğru olmadığı yolundaki görüşün 1880'li yıllardan itibaren yazdığı yazılarda Şemseddin Sâmi tarafından da benimsendiği görülmektedir. Bu konudaki yazılarında Osmanlıca ve Çağatayca tabirlerine karşı çıkarak bunların esasen geniş bir coğrafî alana yayılmış Türk dilinin birer kolundan başka bir şey olmadığını söylemiştir. Türkçülüğün ilmî mânada bir nevi beyannâmesi kabul edilen bu yazılarında Türk dilinin ve Türk milletinin Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi'den çok önce de var olduğu üzerinde durmuş, Osmanlıca yerine Lisân-ı Türkî denmesinin daha uygun olacağını belirtmiş ve bu görüş doğrultusunda hazırladığı sözlüğüne de Kāmûs-ı Türkî adını vermiştir.

Türk dilinin belli bir düşünceyle hazırlanmış ilk sözlüğü kabul edilen Kāmûs-ı Türkî'nin Türkçe kelimelere tam alfabetik sıra ile yer verilmesi ve Türk adının yine ilk defa bir sözlüğe konulması bakımından önem taşımaktadır. Şemseddin Sâmi 1899'da Kāmûsü'l-a'lâm'ın yayımının tamamlanmasından sonra Kāmûs-ı Türkî'nin hazırlıklarına başlar (Teşrînievvel 1899). Yirmi yıllık bir birikimin ardından iki yıllık yoğun bir çalışma ile 20 Teşrînisâni (3 Aralık) 1901'de tamamladığı sözlüğü onun Türk diliyle ilgili en önemli eserdir. Türkçe kelimelere de yer veren ilk sözlük olan Ahmed Vefik Paşa'nın Lehce-i Osmânî'sinden (1876) sonra Kāmûs-ı Türkî o günün konuşma ve yazı dilinde kullanılan Türkçe asıllı kelimelerle birlikte Arapça, Farsça ve Batı kaynaklı kelimeleri de bir araya getiren zengin muhtevalı bir sözlüktür. Nâmık Kemal daha 1866'da yayımlanan "Lisân-ı Osmânî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir" adlı makalesinde bir yazı dili ve bir edebî dil meydana getirmek için o dildeki bütün kelimeleri içeren bir lugata ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Bu görüş doğrultusunda eserini hazırlamaya başlayan Şemseddin Sâmi "İfâde-i Merâm" başlıklı önsözünde şöyle demektedir: "Lugat kitabı bir lisanın hazinesi hükmündedir. Lisan kelimelerden mürekkeptir ki bu kelimeler dahi her lisanın kendine mahsus birtakım kavâidine tevfîkan tasrif ve terkip edilerek insanın ifâde-i merâm etmesine yararlar. (...) Dilimiz lisân-ı Türkî'dir, bu lisana mahsus lugat kitabına dahi başka isim düşünmek abestir. Lisanımızda müsta'mel kelimelerin cümlesi de herhangi bir lisandan me'hûz olursa olsun, hakikaten müsta'mel ve

ma‘lûm olmak şartıyla Türkçe’den ma‘duddur.” İyi bir sözlüğümüz olmadığı için dilimize ait kelimeleri unutup bunların yerine Arapça, Farsça, Rumca ve İtalyanca gibi dillerden kelimeler alıp kullandığımızı belirten yazar, daha önce hazırlanan sözlüklerde yer alan kelimelerin çoğunun konuşma ve yazı dilinde kullanılmayan kelimelerden meydana gelmiş olmasını eleştirir. Şemseddin Sâmi, bir yandan eserine kullanımdan düşmüş olmakla birlikte ileride canlanmasını arzu ettiği birtakım Türkçe kelimeleri alırken diğer yandan bir tasfiyeye zemin hazırlamak üzere Arapça-Farsça asıllı bazı kelimelerin terkedilmesinden söz eder. Öte yandan sözlükteki kelimelerle ilgili deyimler üzerinde de durmuş, her kelimenin farklı anlamlarını belirtmeye çalışmış, gerekli durumlarda kendi verdiği örneklerle açıklama yoluna gitmiştir. Arapça ve Farsça asıllı kelimelerin Türkçe’de kazandığı anlamlarına da yer veren müellif, Arapça’da kullanılmadığı halde Türkçe’de galat olarak türetilmiş bir kısım kelimeleri eserinde göstermiş, ancak yazı dilinde galat kelime kullanılmaması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Şemseddin Sâmi, eserin önsözünde daha önce hazırlanan lugatların düzenleniş biçimini eleştirmiş, bu hususta Batı’daki sözlükleri örnek aldığını söylemiş, Türkçe, Arapça ve Farsça asıllı kelimelerde alfabetik sıraya uyduğunu ifade etmiş, kelimeleri harekelerini dikkate almadan “hurûf-ı hecâ” tertibiyle vermiştir. Ayrıca kelimelerin hangi dile ait olduğunu belirttiği gibi hangi kökten türediklerine de işaret etmiştir. Kelimelere anlam verilmesi konusunda da eski sözlükçüleri eleştiren müellif eserinde şöyle bir

yol izler: Önce -yabancı ise-kelimenin hangi dilden alındığı, gramer kategorisi (kelime türü), terimlerin hangi bilgi dalına ait olduğu belirtilir; daha sonra sıra numarasıyla farklı mânalar açıklanır ve örnekler verilir, arkasından o kelimeyle yapılmış deyimler sıralanır. Ayrıca çeşitli sanat ve bilim dallarına ait terimlerle kelimenin anlamını değiştiren özel tabirler farklı işaretlerle ayrılmış, kelime türünün değişmesi de bir işaretle belirtilmiştir. Kāmûs-ı Türkî taramaya dayalı bir sözlük olmadığından eserde imzalı örneklere rastlanmaz; bütün örnekler müellif tarafından verilmiştir. Eserde kelimelerin doğru okunabilmesi için bazı özel işaretler kullanılmış, böylece Türkçe kelimelerdeki fonetik problemi bir dereceye kadar çözülmeye çalışılmıştır. Başta Redhouse, Zenker ve Ahmed Vefik Paşa’nın lugatları olmak üzere yerli ve yabancı çeşitli sözlüklerden yararlandığı anlaşılan Şemseddin Sâmi, muhtemelen bazı bilgileri iyice

tahkik edememesi ve eserin aceleye gelmesi yüzünden eski sözlüklerdeki bir kısım yanlışları tekrarlamış ve bu sebeple kendi döneminde eleştirilmiştir.

Sözlükte yer alan 29.000 dolayındaki kelimenin yaklaşık üçte biri Türkçe, geri kalan kısmı Arapça, Farsça, Fransızca, Rumca, İtalyanca ve diğer yabancı dillerden giren kelimelerden ibaret olup bu aynı zamanda XIX. yüzyılın sonlarındaki Türkçe'nin söz varlığını göstermektedir. 1317 (1899-1900) yılında iki cilt halinde yayımlanan Kāmûs-ı Türkî'nin ilk iki fasikülü bizzat Şemseddin Sâmi, geri kalan kısmı İkdamcı Ahmed Cevdet tarafından itina ile basılmıştır. Devrine göre tamamen modern bir görüşle hazırlanan Kāmûs-ı Türkî yayımlandığı sırada büyük bir ihtiyaca cevap vermiş, basımı üzerinden 100 yıldan fazla bir zaman geçtiği halde değerinden fazla bir şey kaybetmediği gibi daha sonra hazırlanan hemen bütün sözlükler için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. 1985, 1990, 1998 ve 2004 yıllarında tıpkıbasımı yapılan sözlük günümüzde de kullanılmaktadır.

Şemseddin Sâmi dilin ıslahı ve Türkçe kelimelerle zenginleştirilmesi için "aslî lisanımız" dediği Şark Türkçesi'nin lugat hazinesine başvurulmasının şart olduğunu öne sürmüştür. Kāmûsü'l-a'lâm'a yazdığı "Türk", "Tûran" ve "Tûrâniye" maddelerinde Türklüğü Osmanlı Devleti sınırları dışına çıkararak geniş bir coğrafyaya yaydığı ve İslâmiyet öncesi Türk tarihiyle de bütünleştirdiği görülmektedir. Tanzimat'tan sonra hemen bütün edebiyatçı ve fikir adamlarının üzerinde durduğu Türk dilinin ıslahı meselesinde Şemseddin Sâmi'yi en fazla meşgul eden şey, konuşma ve özellikle yazı dilinin Arapça-Farsça kelime ve terkiplerin hâkimiyetinden kurtarılması konusudur. Ancak bu hususta aşırılığa kaçmamış, sadece Türkçe'de karşılığı bulunan ve konuşma dilinde kullanılmayan kelimelerin tasfiyesini istemiş, kökeni ne olursa olsun konuşma dilindeki kelimelerin Türkçe'ye dahil olduğunu kabul etmiştir.

Türk edebiyatı hakkında da benzer görüşler ileri süren Şemseddin Sâmi, Türk edebiyatının başlangıcını Orta Asya'ya kadar götürür. Edebiyat alanında önceliği halk edebiyatına vermiş, millî bir hassasiyetle Orhon Âbideleri ve Kutadgu Bilig gibi eserlerle Ali Şîr Nevâyî gibi büyük Türk ediplerinin eserlerinin okullarda okutulmasını teklif etmiştir. Şemseddin Sâmi edebiyatta yenilik taraftarı olmuş, döneminde görülen eski-yeni

tartışmalarında daima yeniliği savunanların yanında yer almış, Ahmed Midhat Efendi gibi o da bilhassa halk kitlesinin mutlaka eğitilmesi gerektiğini, bunun için edebî eserlerde sade ve anlaşılır bir dil kullanılmasının lüzumu üzerinde durmuştur. Ayrıca Latin harflerinin kabulü doğrultusunda bazı fikirler ileri sürmüş, çeşitli Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de başta Arapça ve Farsça olmak üzere Doğu dillerinin modern usullerle okutulması yolunda bir müessesenin kurulmasını teklif etmiştir.

Eserleri. Roman: Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat (1290; Latin harfleriyle ilk baskısı 1964'te Sedit Yüksel tarafından yapılmış, daha sonra değişik yayınevleri tarafından defalarca basılmıştır). Oyun: Besa yahut Ahde Vefâ (1292), Seydi Yahya (1292), Gâve (1293) (bu eserler Şemseddin Sami'nin Tiyatroları: Besa yahut Ahde Vefa, Seydi Yahya, Gâve adıyla yayımlanmıştır [haz. Enver Töre, İstanbul 2008]). Sözlük ve Ansiklopedi: Kāmûs-ı Fransevî (Fransızca'dan Türkçe'ye, 1299, 1315, 1318, 1322), Kāmûs-ı Fransevî (Türkçe'den Fransızca'ya, 1302), Küçük Kāmûs-ı Fransevî (Fransızca'dan Türkçe'ye, 1303), Kāmûsü'l-a'lâm (I-VI, 1306-1316), Kāmûs-ı Arabî (Arapça'dan Türkçe'ye, cîm harfinin sonuna kadar, 1314-1315), Kāmûs-ı Türkî (I-II, 1317-1318; tıpkıbasımı 1978; Hayat Büyük Türk Sözlüğü adıyla da yayımlanmış [İstanbul, ts.], Temel Türkçe Sözlük ismiyle genişletilmiş yayını Mertol Tulum v.dğr. tarafından hazırlanmıştır [I-III, İstanbul 1985]). Tercüme: Târîh-i Mücmel-i Fransa (Saint-Ouen'den, 1289), İhtiyar Onbaşı (Dumanoir-Ennery'den beş perdelik trajedi, 1290), Galatée (Florian'dan mitolojiye ait manzum bir oyun, 1290), Şeytanın Yâdigârları (F. Soulié'den macera romanı, 1295), Sefiller (V. Hugo'dan, 1297; metne sadakati dolayısıyla çok eleştirilen ve yarım kalan bu tercüme daha sonra Hasan Bedreddin tarafından tamamlanmıştır), Robinson (Daniel de Foe'dan, 1302). Cep Kütüphanesi Serisi: Medeniyyet-i İslâmiyye (1296), Esâtîr (1296), Kadınlar (1296), Gök (1296), Yer (1296), İnsan (1296), Emsâl (1296), Letâif (1300), Yine İnsan (1303), Lisan (1303), Usûl-i Tenkîd ve Tertîb (1303). Öğretici Eserleri: Arnavutça Alfabe (1296), Küçük Elifbâ (1300), Arnavutça Gramer (1303), Tasrîfât-ı Arabiyye (1303), Yeni Usûl Elifbâ-yı Türkî (1308), Nev Usûl Sarf-ı Türkî (1308), Kavâid-i Sarfiyye-i Arabiyye, Kavâid-i Nahviyye-i Arabiyye, Usûl-i Cedîd Kavâid-i Arabiyye (1317), Tatbîkāt-ı Arabiyye (1318). Diğer Eserleri: Himmetü'l-hümâm fî neşri'l-İslâm (1301), Hurdeçîn (1302), Bâkî'nin Eş'âr-ı

Müntehabesi (İstanbul 1317), Ali b. Ebî Tâlib Efendimizin Eş‘âr-ı Müntehabeleri ve Şerh ve Tercümesi (1318). Orhon Âbideleri, Kutadgu Bilig, et-Tuhfetü’zZekiyye, Lehce-i Türkiyye-i Memâlik-i Mısır, Kırâat-ı Türkiyye, Nev Usûl Nahv-i Türkî, Müntehabât-ı Arabiyye, el-Muallâkātü’s-Seb‘a, Kavâid-i Nahviyye ve Sarfiyye, Zübde-i Şehnâme adlı telif ve tercüme eserleriyle bir piyes müsveddesi olan Vicdan Muhasebesi yayımlanmamıştır. Şemseddin Sâmi’nin bazı makaleleri Sami Frachëri-Vepra (Tiranë 1988), Kāmûsü’l-a‘lâm’da geçen Arnavutlar ve Arnavutluk’la ilgili maddeler Shqipëria dhe Shqiptarët (Tiranë 2000) ve Personalitet Shqiptare në Kāmūs’el-a’lām (Üsküp 1994) adıyla Arnavutça’ya çevrilmiş, ayrıca Letâif, Taaşşuk-ı Tal‘at ve Fitnat, Seydi Yahya, Lisan, Medeniyyet-i İslâmiyye, Himmetü’l-hümâm fî neşri’l-İslâm adlı eserleri de bu dile tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı, Şemseddin Sâmi Bey, İstanbul 1311; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, Şemsettin Sami Bey: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1934; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları, Ankara 1949, tür.yer.; a.mlf., Şemsettin Sami, Ankara 1969; Dhimitër S. Shuterigi v.dğr., Historia e Letërsisë Shqipe I-II, Prishtinë 1975, s. 449-459; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1976, II, 1074-1077; Kristo Frashëri, Tre Vëllezër Pishtarë-Abdyl Frashëri, Naim Frashëri, Sami Frashëri, Tiranë 1978, s. 61-95; a.mlf., “Şemseddin Sami Frashëri: Idéologie du mouvement national albanais”, Actes du premier congrès international des études balkaniques, IV, Tirane 1969, s. 817-830; Aleks Buda v.dğr.,

Historia e Popullit Shqiptar, Prishtinë 1979, II, 220-225; R. P. Finn, Türk Romanı: İlk Dönem, 1872-1900 (trc. Tomris Uyar), İstanbul 1984, s. 17-23; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar, İstanbul 1987, II, 73-92; Zija Xholi v.dğr., Sami Frashëri-Vepra 1, Tirane 1988, tür.yer.; Ömer Faruk Akün, “Hayatı, Hizmetleri ve Eserleri ile Şemseddin Sâmi” (Şemseddin Sâmi, Temel Türkçe Sözlük içinde), İstanbul 1985, s. VII-XX;

a.mlf., “Hayatı, Eserleri ve Türklüğe Hizmetleri ile Şemseddin Sâmi” (Şemseddin Sâmi, Kāmûs-ı Türkî [tıpkıbasım] içinde), İstanbul 1998, s. 1-32; a.mlf., “Şemseddin Sâmî”, İA, XI, 411-422; Mahmud Hysa, Alamiada Shqiptare, Shkup 2000, I, 247-257; Gazmend Shpuza, Bota Iraniane në Veprën e Sami Frashërit, Tiranë 2004, s. 23-37, 111-164, 189-192, 201-221; Ahmet Ö. Evin, Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi (trc. Osman Akınhay), İstanbul 2004, s. 67-81; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923), İstanbul 2006, s. 76-78, 188-192, 707-708; Sami Frashëri-Vepra, Bibliografia, Kumtesat, Üsküp 2006 (ölümünün 100. yılı münasebetiyle 19-20 Kasım 2004’te Üsküp’te düzenlenen uluslararası sempozyumun bildirileri); Bülent Bilmez, “Modern Türkiye ve Sosyalist Arnavutluk Basınında Şemsettin Sami Frasheri İmajı”, Balkanlar’da İslâm Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (ed. Ali Çaksu), İstanbul 2006, s. 71-126; a.mlf., “Sami Frashëri or Šemseddin Sami? Mythologization of an Ottoman Intellectual in the Modern Turkish and Socialist Albanian Historiographies based on Selective Perpection”, Balkanologie, VII/2, Paris 2003, s. 19-46; a.mlf., “Şemsettin Sami mi Yazdı Bu Sakıncalı Kitabı? Yazarı Tartışmalı Bir Kitap: Arnavutluk Neydi, Nedir ve Ne Olacak? (1899)”, Tarih ve Toplum-Yeni Yaklaşımlar, sy. 1, İstanbul 2005, s. 97-145; Louis Bazin, “Osmanlı Sansürü ve Sözlük Yazarlığı: Sami Bey’in Kamus-ı Fransevî’si” (trc. Server Tanilli), TT, IV/19 (1985), s. 10-12; Nuri Sağlam, “Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Millî Tiyatro Anlayışı ve Şemseddin Sami’nin Besa yahut Ahde Vefâ Adlı Piyesi”, İlmî Araştırmalar, sy. 8, İstanbul 1999, s. 199-207; MÜTAD, sy. 17 (2005), s. 181-276 (derginin Şemseddin Sâmi’ye ayrılan bu bölümünde Kāmûs-ı Türkî, piyesleri, tercümeleri, Çağatay Türkçesi’ne bakışı, kadınlar hakkındaki görüşleri ve ansiklopedist kimliği üzerine makaleler bulunmaktadır); Çiğdem Balım, “Sāmī, Shems ül-Dīn Frāsherī”, EI[2] (İng.), VIII, 1043-1044; Rekin Ertem, “Kâmus-ı Türkî”, TDEA, V, 137-138; a.mlf., “Kâmusü’l-a’lâm”, a.e., V, 138-139; Mustafa Kutlu, “Şemseddin Sami”, a.e., VIII, 129-131.

Abdullah Uçman

ŞEMSEDDÎN-i SİRÂC AFÎF

(شمس الدين سراج عفيف)

(ö. 801/1399'dan sonra)

Târîḫ-i Fîrûz Şâhî adlı eseriyle tanınan Delhi Sultanlığı tarihçisi.

Muhtemelen 751 (1350) yılında Abuhar'da doğdu. Delhi Türk Sultanlığı'nın hizmetinde bulunan bir aileye mensuptur. Babası Sultan Fîrûz Şah Tuğluk'un hizmetinde önemli görevler yapmıştır (Târîḫ-i Fîrûz Şâhî, s. 127, 197). Dedesi ve babası gibi çeşitli görevler ifa eden Şemseddin'in ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

Şemseddîn-i Sirâc'ın en önemli eseri Târîḫ-i Fîrûz Şâhî'dir (Menâḳıb-ı Fîrûz Şâhî). 801 (1398-99) yılından sonra telif edilen eser beş kısımdan ve her kısım on sekiz alt başlıktan (mukaddime) oluşmaktadır. Birinci kısımda Fîrûz Şah Tuğluk'un tahta çıkışına kadar olan faaliyetleri, ikinci kısımda Bengal ve Orissa savaşları, Hisar ve Fîrûzâbâd şehirlerinin inşası ile Nagarkot muhasarası, üçüncü kısımda Tatta seferi, dördüncü kısımda Sultan Fîrûz Şah'ın idare şekli ve imar faaliyetleri, beşinci kısımda Şehzade Feth Han, büyük hanlar ve meliklerle Sultan Fîrûz Şah'ın son dönemi hakkında bilgi verilmektedir. Beşinci kısmın son üç mukaddimesinin kaybolduğu anlaşılmaktadır. Târîḫ-i Fîrûz Şâhî, Delhi Türk Sultanlığı tarihçilerinden Ziyâeddîn-i Berenî'nin (ö. 758/1357) aynı adı taşıyan eserine zeyil olarak kaleme alınmıştır (s. 29-30). Fîrûz Şah'ın doğumundan ve ilk saltanat yıllarında meydana gelen olaylardan kısaca bahseden müellif, Fîrûz Şah'ın hükümdarlığının altıncı yılından itibaren cereyan eden hadiseleri ayrıntılı biçimde anlatmış, bu arada kendi gözlemlerinin yanı sıra babasının ve adını zikretmediği bazı kimselerin nakillerinden yararlanmıştır (s. 19, 21, 39, 96, 109, 127, 305).

Târîḫ-i Fîrûz Şâhî devrin siyasî hadiselerinin yanı sıra sosyal, ekonomik ve kültürel hayatla ilgili önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bunlar arasında özellikle imar faaliyetleri, vergiler ve ziraî hayata dair bilgiler dikkati çeker.

Kitap dönemin siyasî-idarî müesseseleriyle dinî tarih için de önem taşımaktadır. Müellif eserinde olaylarla ilgili toplayabildiği bütün mâlûmatı aktarmaya çalışmıştır. Bu arada sık sık şiirlerden faydalanmış ve anekdotlara yer vermiştir. Timur'un Hindistan seferi sonrasındaki karışıklıklara şahit olan Şemseddin, Fîrûz Şah Tuğluk dönemini altın çağ, sultanın kendisini de ideal hükümdar diye tasvir etmektedir. Eser Târîḫ-i Firişte başta olmak üzere birçok kitaba kaynak teşkil etmiştir.

Günümüze pek çok nüshası ulaşan Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (Rieu, I, 241-242; III, 920-921; Storey, I/1, s. 511; Münzevî, Fihristvâre ..., II, 1197) Mevlevî Vilâyet Hüseyin tarafından Bibliotheca Indica serisi içinde yayımlanmış (Calcutta 1307/1890) ayrıca 1965'te Karaçi'de basılmıştır. Fedâ Ali Tâlib 1938'de eseri Urduca'ya tercüme etmiş, kitabın Hindistan tarihiyle ilgili bölümleri Sir Henry Miers Elliot ve John Dowson tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (The History of India As Told by Its own Historians, Delhi 1866-1877, 1990, III, 269-373). Muhammed Abdülhak ed-Dihlevî 1299 (1881) yılında eseri özetlemiştir. Kaynaklarda Şemseddîn-i Sirâc'a Menâkıb-ı ʿAlâʾî, Menâḳıb-ı Sulṭân Ġıyâs̱üddîn Tuġluḳ Şâh, Menâḳıb-ı Sulṭân Muḥammed, Ẕikr-i Ḫarâb-ı Delhi adlı eserler de nisbet edilmiştir (Luniya, s. 79).

BİBLİYOGRAFYA

Şemseddîn-i Sirâc Afîf, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Mevlevî Vilâyet Hüseyin), Kalküta 1891; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 241-242; III, 920-921; Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts, I, 90-91; W. Ivanow, Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1924, I, 35-36; Storey, Persian Literature, I/1, s. 509-512; P. Hardy, Historians of Medieval India: Studies in Indo-Muslim Historical Writing, London 1960, s. 40-55; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 186; Münzevî, Fihrist, VI, 4613-4614; a.mlf., Fihristvâre-yi Kitâbhâ-yi Fârsî, Tahran 1375 hş., II, 1197; B. N. Luniya, Some Historians of Medieval India, Agra 1969, s. 78-82; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1320; M. Gholam Rasul, The Origin and Development of Muslim Historiography,

Dakka 1985, s. 71-75; The History of India (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), Delhi 1990, III, 269-373; “Târîẖ-i Fîrûz Şâhî”, Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380, VI/1, s. 635-636; S. Conermann, Historiographie als Sinnstiftung: Indo-Persische Geschichtsschreibung Während der Mogulzeit (932-1118/1516-1707), Wiesbaden 2002, s. 74-75; I. H. Siddiqui, “S̲h̲ams al-Dīn-i Sirād̲j̲ ʿAfīf”, EI² (İng.), IX, 296-297.

Osman Gazi Özgüdenli

ŞEMSEDDİN SİVÂSÎ

(ö. 1006/1597)

Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu, âlim ve şair.

926 (1520) yılında Tokat'ın Zile kazasında doğdu. Horasan'dan Zile'ye göç eden Ebü'l-Berekât Muhammed Efendi'nin oğludur. Adı Ahmed olup esmer olduğundan Kara Şems diye tanınır. Anadolu'da faaliyet gösteren ilk Halvetî şeyhlerinden Habib Karamânî'nin halifelerinden Amasyalı Hacı Hızır'dan hilâfet alan Muhammed Efendi'nin Şemseddin Sivâsî'den başka Muharrem, İbrâhim ve İsmâil adlarında üç oğlu daha vardır. Şemseddin ilk öğrenimine Zile'de başladı, daha sonra Tokat'ta bulunan kardeşlerinin yanına gitti. Burada Arakiyecizâde Şemseddin Mahvî Efendi'den faydalandı. Şemseddin Sivâsî'nin İstanbul'da medrese tahsilini tamamladığı ve müderrislik yapmaya başladığı, bir gün müderrislerin ilim haysiyetine yakışmayacak

tarzda yardakçılık yapmalarına rağmen kazasker tarafından aşağılanmalarına şahit olduğu, bu duruma çok üzüldüğü, Fâtih Camii'nde iki rek'at tövbe namazı kılarak müderrisliği terkettiği ve tasavvuf yoluna girmeye karar verdiği, İstanbul'dan ayrılıp hacca gittiği, hac dönüşü Zile'ye giderek vâizlik yapmaya başladığı kaydedilmektedir (Mehmed Nazmi, s. 367). Buradan Amasya'ya geçip babasının şeyhi Hacı Hızır'ın halifesi Muslihuddin Efendi'ye intisap eden Şemseddin, şeyhinin vefatının ardından bir süre Tokat'ta kaldıktan sonra Zile'ye döndü. Tekrar Tokat'a giderek Şeyh Mustafa Kirbâsî Efendi'ye biat etmek istediyse de Kirbâsî Efendi, kendisinin çok yaşlı olduğunu söyleyip altı ay sonra Tokat'a gelecek olan Abdülmecid Şirvânî'ye intisap etmesini tavsiye etti. Şemseddin, Abdülmecid Şirvânî'ye on yıl kadar hizmet ettikten sonra otuz beş yaşlarında hilâfet alıp Zile'ye döndü. Sivas Valisi Hasan Paşa, inşa ettirdiği Meydan Camii'nin (Yenicami) vâizlik görevi için kendisini Sivas'a davet etti. Bu daveti, Zile'deki yaşlı babasının ve Tokat'taki şeyhinin izniyle ve ailesiyle talebelerini de beraberinde götürmek şartıyla kabul etti. Sivas'ta vâizliğin yanı sıra bir tekke açarak irşad faaliyetine başladı.

Sivas’ta uzun yıllar irşad faaliyetini sürdüren Şemseddin Sivâsî ömrünün sonlarına doğru III. Mehmed’in daveti üzerine Eğri seferine katıldı (1005/1596). Halvetî-Şemsî şeyhlerinden Mehmed Nazmi Efendi’nin, Şemseddin Sivâsî’nin menâkıbnâmesini yazan yeğeni Receb Efendi ile Abdülmecid Sivâsî ve bazı çağdaşlarından naklen verdiği bilgiye göre Şemseddin Sivâsî, henüz padişahtan davet almadan düşmanla cihad etmek gerektiğini söyleyip sefer hazırlıklarına başlamış, İstanbul’a gitmek için halkla vedalaştığı sırada padişahın cihada davet mektubu kendisine ulaşmış, İstanbul’da başta padişah, devlet adamları ve ulemâ tarafından karşılanmıştır. Aziz Mahmud Hüdâyî, yaşlı haliyle sefere katılmasının sebebini sorduğunda şimdiye kadar cihâd-ı ekber yaparak Peygamber’in sünnetine uyduğunu, fakat cihâd-ı asgara katılamadığını, bu yolda da onun sünnetine uymak arzusunda olduğunu söylemiştir. Eğri seferi dönüşünde rahatsızlanıp bir süre İstanbul’da dinlenmiş, Sivas’a dönmek için izin talep ettiğinde III. Mehmed kalmasını istemiş, ailesinin yanında ölmeyi arzu ettiğini söyleyince dönmesine müsaade etmiştir (a.g.e., s. 366-374). Osmanlı tarihlerinde Şemseddin Sivâsî’nin bu sefere katılması hususuna pek yer verilmemektedir. Peçuylu İbrâhim padişahtan naklen, “Akşemseddin, İstanbul fethinde Sultan Mehmed-i Sânî ile bulunmuşlar. Kara Şemseddin, Sultan Mehmed-i Sâlis ile Egre’de bulunsalar aceb midir?” şeklinde bir ifadeye yer vermektedir (Târih, II, 290 vd.). Şemseddin Sivâsî, Sivas’a döndükten kısa bir süre sonra Rebîülevvel 1006’da (Ekim 1597) vefat etti ve Meydan Camii hazîresine defnedildi. Receb Efendi tarafından kıldırılan cenaze namazına 60.000 civarında kişinin katıldığı rivayet edilir (Mehmed Nazmi, s. 375). “Mekân u câyı oldu cilvegâh-ı kurb-ı lâhûtî / Tolındı hayf Şems-i ma‘na dîdemden nihân oldu” (1006); “Kadriyâ târîh-i fevtini dedim / Nüh felek Şems tolındı nûr ile” (1006); “Ey Hüsâmî fevtine târîhtir / Rûh-ı pâk-i Şemsîye firdevs cây” (1006) beyitleri vefatına tarih düşürülmüştür. Ölümünden üç yıl sonra inşa edilen türbesi Sivas’ın önemli ziyaretgâhlarındandır. Necmü’l-Hüdâ fî menâkıbı’ş-Şeyh Şemseddîn Ebi’s-Senâ adıyla Türkçe bir menâkıbnâme kaleme alan Receb Efendi onun Muhammedî-meşrep, Hanefî-mezhep, Halvet-tarik olduğunu söyler (vr. 15b).

Şemseddin Sivâsî’nin eserlerinin incelenmesinden Arapça’ya ve dinî ilimlere tam vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Farsça’dan tercümeler yapması,

Farsça grameri hakkında bir risâle yazması, ramazan gecelerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'sini müridlerine okuyup şerhetmesi onun Farsça'yı da bildiğini ortaya koymaktadır. Eğri seferi için İstanbul'a geldiğinde Aziz Mahmud Hüdâyî tarafından karşılandığı, Hüdâyî'nin kendisine büyük saygı gösterdiği, elini öptüğü, üç gün Hüdâyî Tekkesi'nde kaldığı, bu sırada İstanbul'un ileri gelenleri tarafından ziyaret edildiği, III. Mehmed'in kendisi için Sinan Paşa Köşkü'nde ziyafet verdiği, ziyafette bulunanların ve Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi'nin hürmetine mazhar olduğu belirtilmektedir. Şemseddin Sivâsî'nin Ehl-i sünnet'in görüşlerine sıkı bir şekilde bağlı olduğu, Ehl-i sünnet dışı görüşlere, Râfizîler'e, Şîa'ya ve Bektaşîler'e karşı son derece sert bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir. Şiirlerinde "Şemsî" mahlasını kullanmış, çok sayıda manzum eseri olmakla birlikte zamanının iyi şairleri arasına girememiştir. Bunda şiiri irşad vasıtası olarak kullanmayı tercih etmesinin etkisi vardır; dolayısıyla ağdalı ve mazmunlarla dolu ifadelerden kaçınmıştır. Gazel şeklindeki ilâhileri ise daha akıcı olup çoğunda redifli kafiyeyi tercih etmiş, bu tür şiirleri çok tutulmuş ve bir kısmı bestelenmiştir.

Tarikatı. Şemseddin Sivâsî'nin tarikat silsilesi biri Muslihuddin Efendi, Hacı Hızır Amâsî, Habib Karamânî; diğeri Abdülmecid Şirvânî, Şahkubâd-ı Şirvânî, Mevlânâ Muhammed Rukıyye, Mevlânâ Yûsuf Mahdûm vasıtasıyla olmak üzere iki koldan Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'ye ulaşmaktadır. Onun yirmi dokuz halife yetiştirdiği ileri sürülmektedir. Şemsiyye tarikatı, Şemseddin Sivâsî'nin yeğeni Abdülmecid Sivâsî'nin İstanbul'a gelmesinin ardından Abdülahad Nûri döneminde Sivâsiyye adıyla anılmaya başlanmıştır. Kaynaklarda Şemsiyye hakkında fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Abdülbaki Gölpınarlı, Şemsiyye'nin kendi döneminde Mısır'da devam ettiğini ileri sürmüştür (İA, XI, 423). 1987'de Hasan Aksoy tarafından Kahire'de yapılan araştırmalarda Gölpınarlı'nın sözünü ettiği Şemsiyye'nin başka bir tarikat olduğu tesbit edilmiştir. Şemseddin Sivâsî'den sonra yerine oğlu Pîr Mehmed Efendi, onun ardından damadı Receb Efendi postnişin olmuş, tarikat daha sonra Abdülmecid Sivâsî tarafından sürdürülmüş, onun İstanbul'a gitmesiyle Sivas'taki Şemsiyye Dergâhı ikinci planda kalmıştır. Bu dergâhtaki irşad faaliyeti, Şemseddin Sivâsî'nin soyundan gelen şeyhler tarafından tekkelerin kapatıldığı

1925 yılına kadar sürdürülmüştür. Şemsiyye tarikatında uygulanan zikirde Halvetiyye'nin diğer kollarına göre farklılık vardır. Şemsiyye'de esmâ-i seb'a zikrinin yanı sıra Şemseddin Sivâsî tarafından belirlenen kadîr, kavî, cebbâr, mâlik, vedûd isimleri fürûat esması olarak zikredilir. Tarikata girmek isteyenlere tövbe ve istiğfardan sonra kalbi temizlemek için kelime-i tevhid zikri, nefs-i emmârenin yola girmesi için "cû', seher, halvet" ve "samt"ın gerekli olduğu telkin edilir. Mehmed Nazmi bunların tarikatın dört duvarını, devamlı zikretmenin ise tavanını teşkil ettiğini söyler. Taç Şemsiyye'de halvete işarettir. Yılda bir veya üç halvet tarikatın erkânı diye kabul görmüştür. Taçtaki yirmi dal esmâ-i fürûdan tekmil ismi olan vedûda, "pul" diye isimlendirilen güller sırr-ı hüviyyete, düğme ise vahdet sırrına işaret sayılmıştır.

Eserleri. A) Manzum Eserleri. 1. Süleymâniyye (Süleymânnâme). Şemseddin Sivâsî'nin ilk manzum eseri olup 1684 beyitten oluşmaktadır. 964 (1557) yılında nazmedilen mesnevi Hz. Süleyman ile Sabâ Melikesi Belkıs arasında geçen olayları anlatır. Eser üzerinde Hüseyin Akkaya tarafından yapılan yüksek lisans çalışması yayımlanmıştır (I-II, Cambridge, Harvard University 1997). 2. İbretnümâ (Tercüme-i İlâhînâme-i Attâr). 100 hikâyeden oluşmakta, hikâyelerin sonunda okuyucuya nasihat verilmektedir. Mesnevi tarzında yazılan ve 983'te (1575) Sivas'ta tamamlanan eser üzerinde Burhan Enginoğlu yüksek lisans (1997, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Erol Çöm doktora (2007, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) tezi hazırlamıştır. 3. Gülşen-âbâd*. Şemeddin Sivâsî, 560 beyitlik bu mesnevisinde on çiçeği konuşturarak vahdeti vücûd ve seyrü sülûk hakkında müridlerine bilgi vermektedir (nşr. Hasan Aksoy, İstanbul 1990). 4. Mevlid. 1217 beyitten oluşan eser Rebîülevvel 988'de (Nisan 1580) tamamlanmıştır. Eserin çeşitli baskıları yapılmışsa da bunların hiçbiri tam değildir. Eser üzerinde Hasan Aksoy doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). 5. Heşt Bihişt. Mesnevi tarzındaki eser dört kısma (makam) ve her makam iki bölüme ayrılmıştır. Birinci kısım âdil emîrlerin, ikinci kısım ilmiyle amel eden âlimlerin, üçüncü kısım cömert zenginlerin, dördüncü kısım fakirlerin durumunu anlatır. Nermin Buluz eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır (1997, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Mir'âtü'l-ahlâk ve mirkātü'l-eşvâk. Bir nasihatnâme olan bu mesnevide iyi ve kötü huylardan bahsedilmektedir. On bab ve on fasıldan oluşan ve Receb 996'da (Haziran

1588) Sivas’ta yazılan eser üzerinde Ömer Aldanmaz yüksek lisans (2000, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Birgül Toker doktora (2003, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) tezi hazırlamıştır. 7. Dîvân-ı Şemsî. Tevhid, na‘t ve gazellerden meydana gelen divançedeki şiirlerin hemen tamamı tasavvufî mahiyettedir. Eserin tesbit edilebilen dört nüshasından Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshada (Lala İsmâil, nr. 453/3) yetmiş altı gazel, iki tahmîs, dokuz beyit, Millet Kütüphanesi nüshasında (Manzum, nr. 232) seksen altı gazel ve sekiz beyit bulunmaktadır (nşr. Recep Toparlı, Sivas 1984). 8. Tercüme-i Kasîde i Bürde (İÜ Ktp., TY, nr. 3053). 9. Menâkıb-ı İmâm-ı A‘zam (İstanbul 1291, 1293). 1001 Cemâziyelevvelinde (Şubat 1593) telifine başlanan eser aynı yılın şâban (mayıs) ayında tamamlanmıştır. Şemseddin Sivâsî eseri ağabeyi Muharrem Efendi’nin arzusu üzerine telif ettiğini bildirmektedir. Didaktik amaçla yazıldığından kafiye düzenine ve nazım yönüne pek dikkat edilmeyen eserde Alevî, Râfizî ve Bektaşîler eleştirilmekte ve asıl yolun şeriat yolu olduğu belirtilmektedir. 10. İrşâdü’l-avâm. Tasavvufî nasihatnâme tarzındaki 255 beyitlik mesnevinin tenkitli metni Hüseyin Akkaya tarafından yayımlanmıştır (Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VII/2 [Aralık 2003], s. 1-30). 11. Menâsik-i Hac (Umdetü’l-huccâc). Hakkında yakın zamana kadar bilgi bulunamayan eser Mustafa Toker’in yaptığı çalışma neticesinde gün ışığına kavuşmuştur (bk. bibl.). Buna göre Menâsik-i Hacc’ın biri Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Tal‘at, nr. 139) diğeri de Fatih Güneren’in özel kitaplığında olmak üzere iki nüshası bulunabilmiştir. Mesnevi şeklinde yazılmış olan eserde haccın edası için yapılması gerekenler anlatılmaktadır.

B) Mensur Eserleri. 1. Ḥallü meʿâḳıdi’l-Ḳavâʿid (İstanbul 1311). İbn Hişâm en-Nahvî’nin el-İʿrâb ʿan Kavâʿidi’l-iʿrâb adlı eserinin hâşiyesi olup 967 Zilkadesinde (Temmuz-Ağustos 1560) Zile’de telif edilmiştir. 2. Zübdetü’l-esrâr fî şerḥi Muḫtaṣari’l-Menâr. Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin usûl-i fıkha dair Menârü’l-envâr adlı eserinin Ebü’l-İz Tâhir b. Hasan el-Halebî’ye ait muhtasarının şerhidir ve Şâban 974’te (Şubat 1567) Sivas’ta kaleme alınmıştır. 3. es-Safâyih fî tercemeti’l-Levâyih. Molla Câmî’ye ait eserin tercümesidir. 4. Menâzilü’l-ârifîn. Dört bölümden oluşan nasihat tarzındaki eserde yer yer âyet ve hadisler zikredilmekte, ayrıca her bahis içinde Türkçe rubâîlere yer verilmektedir. 5. Menâkıb-ı Çehâr Yâr-ı Güzîn. Şemseddin Sivâsî’nin en tanınmış eseridir. On iki bölümden oluşan bu hacimli kitapta

müellifin oldukça yalın bir dil kullandığı görülmektedir (İstanbul 1258, 1291, 1325). 6. Umdetü'l-edîb fi't-ta'lîm ve't-te'dîb (Kavâid-i Fârisiyye). 7. Emr-i İlâhî ve Hüccet-i İlâhî. İki bölümden ibaret tasavvufî bir risâledir. 8. Nakdü'l-hâtır (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 85). Kehf sûresinin tefsiridir. III. Murad zamanında 1003'te (1595) yazılmaya başlanan eser onun vefatından sonra tamamlanmış ve III. Mehmed'e takdim edilmiştir. Kısmen manzum olan eserde Hızır ile Mûsâ kıssası önemli bir yer tutmaktadır. Eser üzerinde Yusuf Yıldırım bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1995, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Şemseddin Sivâsî'nin Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam adlı kitabında zikrettiği Dâiretü'l-usûl adlı eserine henüz rastlanmamıştır. Şerh-i Gazeliyyât-ı Sultân Murâd-ı Sâlis

adlı bir yazmanın başında (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 282/ 2, vr. 114a-167a) eserin Şemseddin Sivâsî'ye ait olduğu kaydedilmişse de içinde ona aidiyeti gösteren bir işaret bulunmamaktadır (eserlerinin yazma nüshaları ve baskıları için ayrıca bk. Aksoy, Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri, s. 19-55).

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf b. Ya'kūb, Tezkire-i Halvetiyye, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1774/2; Abdülmecid Sivâsî, Miskâlü'l-kulûb, İÜ Ktp., TY, nr. 2311, vr. 4b-5b; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 290 vd.; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. Mehmet Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 597; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 66, 729; II, 1001, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülahad Nûri, Silsilenâme, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 172/6, vr. 83b-87a; Mehmed Nazmi, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği-Hediyyetü'l-İhvân (haz. Osman Türer), İstanbul 2005, s. 366-376; Receb Sivâsî, Necmü'l-hüdâ fî menâkıbı'ş-Şeyh Şemsiddîn Ebi's-Senâ, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 694/2, tür.yer.; Sûzî Ahmed Efendi, Silsile-i Pîrân li-meşâyihi'l-Halvetiyye, Süleymaniye Ktp., Osman Huldi Öztürkler, nr. 63/3, vr. 29b-31b; Münîrî Belgradî, Silsiletü'l-mukarrebîn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.

2819/3, vr. 98b; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 215a; Sicill-i Osmânî, III, 400; Tomar-Halvetiyye, s. 50, 114-115; Osmanlı Müellifleri, I, 95, 120; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, s. 473-479; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 348-349; Recep Toparlı, Şemseddin Sivasi Divanı, Sivas 1984, s. 16-25; Hasan Aksoy, Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi: Tenkitli Neşir (doktora tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-60; a.mlf., "Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı, Eserleri", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Sivas 2005, s. 1-43; Cengiz Gündoğdu, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Ankara 2000, s. 173 vd.; Hasan Yüksel, "Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı ve Vakıflar Üzerine Bir Deneme [Şeyh Şemseddin Ailesi]", Revak, sy. 1, Sivas 1990, s. 38-53; Mustafa Toker, "Şemseddin Sivâsî'nin Menâsikü'l-Huccâc veya Umdetü'l-Huccâc Adlı Eseri", Turkish Studies, IV/2 (2009), s. 961-975; Abdülbâkī Gölpınarlı, "Şemsîye", İA, XI, 422-423; Nathalie Clayer, "Shamsiyya", EI[2] (İng.), IX, 299-300.

Hasan Aksoy

ŞEMSEDDÎN-i SUMATRÂNÎ

Şemsüddîn b. Abdillâh es-Sumatrânî (ö. 1039/1630)

Açeli âlim ve sûfî.

Endonezya'nın Sumatra adasının kuzeydoğusundaki Samudra-Pasai liman şehrinden olduğu için Sumatrânî veya Sumatrâî nisbesinin yanı sıra Pasâî nisbesiyle de anılmıştır. Hayatına dair bilinenlerin büyük bir kısmı kendisinin eserleriyle Avrupalı denizcilerin kayıtları ve mahallî yazarların eserlerindeki atıflara dayanır. İlk dinî eğitimini Açe'de aldı. Burada vahdeti vücûd düşüncesinin Uzakdoğu İslâm dünyasındaki ilk temsilcisi ve hararetli savunucusu Hamza-i Fansûrî'nin talebesi oldu. 1602'de Açe sultanının elçisi ve müzakerecisi sıfatıyla İngiliz Sir James Lancaster ile siyasî ve ticarî müzakerelerde bulundu. Açe sultanlarının en güçlüsü olan ve ölümünden sonra "Mokuta Âlem" unvanıyla anılan İskender Muda döneminde (1607-1636) şeyhülislâmlık makamına getirildi. Hangi tarikata mensup olduğu kesin şekilde bilinmemekle beraber Hamza-i Fansûrî'nin tarikatı olan Kādiriyye'ye mensup bulunduğu kabul edilir. Ancak Sultan İskender Muda'nın onun vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatına girmesi Nakşibendiyye şeyhi olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Şemseddin'in her iki tarikattan hilâfet alması mümkündür. Sumatrânî, Avrupa kaynaklarına göre sultanın başdanışmanı, siyasal ve ekonomik konularda vekili, yabancılarla ticarî görüşmelerde başmüzakerecisi idi. Protokolde sultandan sonra ikinci sırada yer alıyor, devlet yönetiminde en yüksek makamı işgal ediyordu. Devletin mânevî lideri sıfatıyla sultanın camiye gelişi sırasında onu karşılar, bayram namazlarını kıldırır, törenlerde açılış dualarını yapardı. Şeyhülislâmlık görevini ölümüne kadar sürdüren Sumatrânî 12 Receb 1039'da (25 Şubat 1630) vefat etti.

Tasavvufta vahdeti şühûd anlayışını benimseyen Hindistan kökenli Açeli sûfî Nûreddin er-Rânîrî, Sumatrânî'nin savunduğu vahdeti vücûd anlayışını vücûdiyye (panteizm) olarak niteleyip fikirlerini reddeden çeşitli risâleler yazmış, onu sürekli eleştirmiş, II. İskender döneminde (1636-1641) şeyhülislâm olunca Sumatrânî'nin kitaplarını yaktırmış, bazı takipçilerini

idamla cezalandırmıştır. Nakīb el-Attâs gibi çağdaş araştırmacılar Rânîrî'nin Şemseddîn-i Sumatrânî'nin görüşlerini yanlış anladığını söyler. Öte yandan Rânîrî'nin bu aşırı muhalefetinin vahdeti vücûd görüşünü o dönemde panteizm gibi anlayan taraftarlarından kaynaklanmış olması da muhtemeldir. Şâfiî mezhebine mensup olan Sumatrânî vahdeti vücûd anlayışının Sumatra ve Cava adalarında, ayrıca Malay-Endonezya takımadalarında yayılmasında önemli rol oynamış, Cava'da "sülûk edebiyatı" adı verilen tasavvufî literatürün meydana gelmesinde etkili olmuştur. Kendisinden sonra vahdeti şühûd takipçileri tarafından yazılan Malay edebiyatı ürünlerinde onun görüşleri genellikle panteizm diye takdim edilmiş ve kendisine sapık tasavvufî geleneğin savunucusu olarak atıfta bulunulmuştur. Sumatrânî, Allah'ın kendisine muhabbeti sayesinde insanın kemale erdiğini ve yaratanla yaratılan arasında birlik kurduğunu, Allah'ın resulü Hz. Muhammed'in insanlığın en mükemmeli ve insân-ı kâmilin en yüce örneği olduğunu söyler. Sumatrânî çoğu kelâm ve tasavvufa dair çeşitli eserler kaleme almıştır. Malay dilinde yazdığı eserlerden bazılarının Arapça başlık taşıdığı, bazılarının muhtevasının kısmen Arapça, kısmen Malayca olduğu görülmektedir. II. İskender döneminde Rânîrî'nin etkisiyle eserlerinin bir kısmı Beytürrahman Camii önünde yakılmış, bazıları kaybolmuş, bazıları da eksik şekilde günümüze ulaşmıştır.

Eserleri. 1. Cevherü'l-ḥaḳāʾiḳ. 1610-1620 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen eser müellifin Arapça kitapları arasında en önemlisi ve en meşhurudur. Hollandalı şarkiyatçı C. A. O. van Nieuwenhuijze eser üzerinde çalışma yapmış ve onu doktora tezinin bir bölümü olarak neşretmiştir (bk. bibl.). Kitapta Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın görüşleriyle Muhammed b. Fazlullah el-Burhânpûrî'nin et-Tuḥfetü'l-mürsele ilâ rûḥi'n-nebî adlı eserinin etkileri görülmektedir. Eserde İbnü'l-Fârız'ın et-Tuḥfetü't-tâʾiyye'sinden örneklere yer verilmiştir. 2. Risâle tübeyyinü mülâḥaẓatü'l-muvaḥḥidîn ve'l-mülḥidîn fî ẕikrillâh. Sekiz sayfadan ibaret bu Arapça eser üzerinde de Nieuwenhuijze çalışmıştır. 3. Mir'âtü'l-mü'minîn. 1601 yılında Açe Sultanı Alâeddin Riâyet Şah el-Mükemmil'in isteğiyle kaleme alınmış ve kendisine takdim edilmiştir. Arapça ve Farsça bilmeyen bölge halkına inanç konularını anlatmak için Malayca kaleme alınan eser bir akaid kitabı niteliğinde olup günümüze ancak bir kısmı ulaşmıştır. 4. Şerhu Rubâîi Hamzâ Fansûrî. 1611'de Malayca yazılmış olup vahdeti vücûd konusunda Hamza-i Fansûrî'nin

şiirlerinden seçilen otuz dokuz beytin şerhini içermektedir. 5. Şerh Şiir Ikan Tongkol. Malayca olan bu eser de Hamza-i Fansûrî'nin bir şiirinin şerhidir ve "nûr-ı Muhammedî" ile "fenâ fillâh" kavramlarını açıklamaktadır. 6. Nûrü'd-deḳāʾiḳ fî keşfi esrâri'l-ḥaḳāʾiḳ. Eserin dokuz sayfası Arapça, on dokuz sayfası Malayca kaleme alınmıştır. Müellifin tasavvufla ilgili olarak yazdığı ilk eserlerinden biri olup Sultan İskender Muda'ya sunulmuştur ve yedi varlık mertebesi ve mârifetullah hakkındadır. A. H. Johns tarafından 1953'te transkripsiyonu yapılarak tanıtılmıştır (bk. bibl.) 7. Tarîku's-sâlikîn. Tasavvufa giriş niteliğinde olan bu Malayca eserde vücûd-adem, hak-bâtıl,

vâcip, mümkin, mümteni vb. kavramlar açıklanmıştır. Sultan İskender Muda döneminin başlarında yazılıp sultana takdim edilmiştir. 8. Mir'âtü'l-îmân (Kitâbü Bahri'n-nûr). Yine Malayca yazılmış eser mârifet, merâtib-i vücûd ve ruh hakkındadır. 9. Kitâbü'l-Ḥareke. Dört sayfalık Arapça ve Malayca bu risâle mârifet ve merâtib-i vücûdla ilgilidir. 10. Mir'âtü'lmuhakkıkīn. Rânîrî tarafından zikredilen eser muhtemelen kaybolmuştur. Sumatrânî'ye atfedilen diğer eserler de şunlardır: Zikr Dâirat Kāb Kavseyn ev Ednâ, Risâle cevâmiu'l-amel, Şuabü'l-îmân hakīkatü'l-ma'rife, Tenbîhü't-tullâb fî ma'rifeti'l-Meliki'l-Vehhâb, Tevkīdü'l-ukūd.

BİBLİYOGRAFYA

C. A. O. van Nieuwenhuijze, Šamsu al-Dīn van Pasai: Bijdrage tot de Kennis der Sumatraansche Mystiek, Leiden 1945; T. Iskandar, "Shamsuddin as-Sumateranī tokoh Wujudiyah", Tokoh-tokoh Sastera Melayu Klasik (ed. Mohamad Daud Mohamad), Kuala Lumpur 1987, s. 45-53; R. Winstedt, A History of Classical Malay Literature (ed. Y. A. Talib), Kuala Lumpur 1996, s. 99-100; Hashim bin Musa, A Brief Survey on the Study of the Malay Sastera Kitab on Malay-Islamic Thought, Kuala Lumpur 1999, s. 33, 48-50, 74-75; P. G. Riddell, Islam and the Malay-Indonesian World, London 2001, s. 110-116; Harun Mat Piah, Traditional Malay Literature, Kuala Lumpur 2002, s. 58-59; Amirul Hadi, Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth Century Aceh, Leiden 2003, s. 149-153; N. Heer, A Concise Handlist of Jawi Authors and Their Works,

Seattle 2006, s. 41-42; A. H. Johns, “Nur al-Dakāik by the Sumatran Mystic Shamsul-Dīn Ibn Abdullāh”, JRAS (1953), s. 137-151; a.mlf., “Shams al-Dīn al-Sumaṭrānī”, EI[2] (İng.), IX, 296; Abdul Aziz Dahlan, “Pembelaan Terhadap Wahdat al-Wujud: Tasawuf Syamsuddin Sumatrani”, Ulumul Qur’an, III/3, Jakarta 1992, s. 98-113; C. C. Berg, “Şemseddin”, İA, XI, 409-411; “Samatrani, Syamsuddin As”, Ensiklopedi Indonesia, Jakarta 1984, V, 3003; “Shams ad-Din al-Sumatrani”, a.e., V, 3113; “Syamsuddin as-Sumatrani”, Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, IV, 343-344; İsmail Hakkı Göksoy, “Nûreddin er-Rânîrî”, DİA, XXXIII, 256-257; H. M. Bukhari Lubis, “Hamza Fansûrî”, a.e., XV, 511.

İsmail Hakkı Göksoy

ŞEMSEDDİN ZİYÂ BEY

(1882-1925)

Türk mûsikisi bestekârı.

12 Ekim 1882 tarihinde İstanbul Vefa'da doğdu. Babası devlet adamı, bestekâr ve tarihçi Çorluluzâde Mahmud Celâleddin Paşa, annesi Leylâ Hanım'dır. İlk ve orta öğreniminin ardından girdiği Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nden mezun oldu; ayrıca aldığı özel derslerle kendini yetiştirdi. 1898'de Ertuğrul Süvari Hassa Alayı kadrosundan II. Abdülhamid'in oğlu Abdülkadir Efendi'nin maiyetine verildi. Bir yıl sonra babasının ölümü üzerine ağabeyi Sâlih Münir Paşa'nın yanında kaldı. Beş yıl Abdülkadir Efendi'nin emir subaylığını yaptıktan sonra mülâzım-ı evvel rütbesiyle hünkâr emir subaylığına getirildi. Bir süre sonra saraydan ve askerlik mesleğinden ayrılarak Ticaret ve Nâfia Nezâreti'nde çalıştı. Meşrutiyet öncesinde bu kurumdaki görevi mektupçu ikinci muavinliğiydi. Meşrutiyet'in ardından aynı nezârette Ticaret Müdüriyeti ikinci mümeyyizi oldu. 2 Ekim 1896'da beşinci rütbe, 2 Ekim 1903'te ikinci rütbe Mecîdî, 15 Aralık 1901'de ûlâ sânîsi ve 31 Aralık 1905'te ûlâ, 26 Mart 1898'de dördüncü rütbe, 7 Ocak 1903'te üçüncü rütbe, 14 Ekim 1907'de ikinci rütbe Osmânî nişanlarıyla taltif edildi. Devlet kademesindeki son görevi İstanbul vilâyeti mektupçuluğudur. Şemseddin Ziyâ Bey vefatında Beşiktaş'ta Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresindeki aile mezarlığına defnedildi. Eski Dışişleri bakanı ve Washington büyükelçilerinden Melih Esenbel onun üç oğlundan biridir.

Dönemin önde gelen mûsikişinaslarından olan Şemseddin Ziyâ Bey özellikle bestekârlığıyla şöhret bulmuştur. Babasının konağındaki mûsiki toplantılarıyla büyümüş ve ilk mûsiki bilgilerini babasından almıştır. Onun ölümünden sonra Tanbûrî Cemil Bey'den tambur ve kemençe öğrenmiştir. Babası gibi ünlü bir sâzende olmamasına rağmen bestelediği şarkılarla Türk mûsikisinin büyük şarkı bestekârları arasında anılmıştır. İlk eserlerinde babasının üslûbu sezilmekle birlikte zamanla kendi şarkı üslûbunu geliştirmiştir. Fransızca, Arapça ve Farsça bilen, nazik ve romantik bir

kişiliğe sahip olan Şemseddin Ziyâ Bey mûsiki çalışmalarında iyi bir lavta icrâcısı olan eşi Fatma İsmet Hanım'ın yardımlarını görmüştür. Onun pek çok eserini Fatma İsmet Hanım'ın notaya aldığı söylenir. Şemseddin Ziyâ Bey felsefe ve tarihle de ilgilenmiş, zengin bir edebiyat ve şiir birikimine sahip olmuş, şarkılarından çoğunun güftesini kendisi yazmıştır. Gerek teknik gerekse melodik yapı bakımından başarılı sayılan eserlerinde içli bir lirizm, mizacındaki karamsarlığın etkisiyle de hafif bir hüzün dikkati çeker. Şemseddin Ziyâ Bey, aşırı hassas kişiliği ve bu sahadaki titizliği sebebiyle başarılı kompozisyonlarına rağmen velûd bir bestekâr olamamıştır.

Şemseddin Ziyâ Bey'in günümüze ulaşan bir Anadolu Türk Marşı ve elli iki şarkıdan ibaret eserlerinin listesini Yılmaz Öztuna yayımlamıştır (BTMA, II, 343-344). Besteleri arasında sengin semâi usulünde, "Ey gonca açıl, zevkini sür fasl-ı bahârın" mısraıyla başlayan sûzidil şarkısı (bazı repertuvarlarda şedaraban olarak kayıtlıdır), bu formun en başarılı eserleri arasında sayılır. Ayrıca, "Kim görse seni aşkına hasr-ı emel eyler" ve, "Ne bahtımdır ne yâr-i bî-amandır" mısralarıyla başlayan hicaz, "Güvenme hüsnüne bu çağın geçer" mısraıyla başlayan kürdîli-hicazkâr; "Şu güzele bir bakın, bakışı nur saçıyor" mısraıyla başlayan mâhur; "Ey hâb-ı nâza kanmayan nergis, uyan kat câna can" mısraıyla başlayan şehnaz ve, "Şu salkım söğüdün altı dâimâ" mısraıyla başlayan uşşak şarkıları onun çok sevilen eserlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1320), s. 324-325; (1323), s. 418-419; (1324), s. 462-463; (1325), s. 462-463; (1326), s. 468-469; (1329), s. 381; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 271; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 157-165; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 405-406; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 244-246; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 275-276; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 194-196; Öztuna, BTMA, II, 342-344.

Nuri Özcan

ŞEMSİ AHMED PAŞA

(ö. 988/1580)

Osmanlı beylerbeyi ve tarihçisi.

Bolu'da doğdu. Anadolu beyliklerinden İsfendiyaroğulları'na mensup olup İsfendiyaroğlu Kızıl Ahmed Bey'in torunu ve Mirza Mehmed Paşa'nın oğludur. Annesi II. Bayezid'in oğlu Şehzade Abdullah'ın büyük kızı Şahnisâ Sultan'dır. Vikāye Tercümesi adlı eserinde yer alan silsilenâmesinde atalarını kendisinden itibaren dokuzuncu kuşakta Hâlid b. Velîd'e nisbet eder. Ancak bu iddia muhtemelen doğru değildir.

Nitekim Peçuylu İbrâhim, ağabeyi Vezir Mustafa Paşa hakkında bilgi verirken "Hâlid b. Velîd neslinden geçinirler" diyerek bu husustaki şüphesini dile getirmiştir (Târih, I, 31). Şemsi Ahmed ağabeyi Mustafa ile birlikte Enderun'da yetişti. Osmanlı hizmetindeki hayatının ilk dönemleriyle ilgili verilen bilgilerin çoğu yanlıştır. 921'den (1515) itibaren beylerbeyi gösterilmiş olmasına rağmen 1530'lu yıllarda müteferrika diye zikredilmesi bu husustaki karışıklığı gösterir. Tesbit edilebilen ilk görevi 941 Muharreminde (Temmuz 1534) Mustafa Çelebi ile beraber dergâh-i âlî müteferrikalığıdır (BA, D.KRZ, nr. 33118, s. 5, 25). Fakat müteferrikalığa bu tarihten önce tayin edilmiş olmalıdır. Mustafa Çelebi bir süre sonra müteferrikalıktan ayrılmasına rağmen Ahmed Çelebi 25 akçe yevmiye ile görevini sürdürdü (BA, MAD, nr. 559, s. 6, 26). Nitekim 943 Zilhiccesinde (Mayıs 1537) hâlâ bu görevdeydi (BA, MAD, nr. 559, s. 313).

Ailesinin diğer üyeleri gibi mâhir bir avcı olan Şemsi Ahmed, daha Enderun'da iken ava çok meraklı olan Kanûnî Sultan Süleyman'ın yakın çevresine dahil oldu (Gelibolulu Mustafa Âlî, II, 249). Müteferrikalıktan sonra rikâb ağalıklarında görev yapmaya başladı. Belgelerin eksikliği sebebiyle ilk görevleri bilinmemektedir. Dönemin tevcihat sistemine göre başlangıçta kapıcılar kethüdâlığı, seratmacacıyân, serşâ-hinciyân, sergurebâ-i yesâr, sergurebâ-i yemîn gibi görevlerde bulunması mümkündür. 955 Muharreminde (Şubat 1548) serulûfeciyân-ı yemîn olduğu

tesbit edilmektedir (BA, MAD, nr. 7118, s. 4, 20). 21 Ramazan 955’te (24 Ekim 1548) sipahiler ağalığına yükseldi (BA, MAD, nr. 7118, s. 35). Bu görevde iken Safevîler’e karşı düzenlenen sefere Vezîriâzam Rüstem Paşa’nın maiyetinde katıldı (960/1553). Aksaray’da kışlaya çekilen Rüstem Paşa’nın, Şehzade Mustafa’nın isyan hazırlığı içinde olduğu ve askerin seferde başlarında padişahı görmek istediği yolundaki telhislerini götürdü. Ardından Kanûnî Sultan Süleyman’ın maiyetinde Nahcıvan seferinde görev yaptı. Sefer dönüşü Amasya kışlağında iken 14 Safer 962’de (8 Ocak 1555) Şam beylerbeyiliğine tayin edildi (BA, Timar Ruznâmçe Defterleri, nr. 7, s. 442-444). Ancak bu sırada Şam kadılığına gönderilen Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi’nin oğlu Mehmed Çelebi ile anlaşamadığından birbirlerini İstanbul’a şikâyet etmeleri üzerine her ikisi de azledildi. Daha sonra Rum eyaleti beylerbeyiliğine getirildi, 969’da (1562) Anadolu beylerbeyiliğine nakledildi. Bu arada İran’a sığınan Kanûnî’nin oğlu Şehzade Bayezid’in iadesi meselesinden dolayı doğu sınırlarında tedbirler aldı (Lokmân b. Hüseyin, vr. 76b).

971’de (1564) Rumeli beylerbeyi oldu (a.g.e., vr. 76b). Sofya’da ordunun toplanması emrini alınca Zilkade 972 ortalarında (Haziran 1565) muhteşem bir alayla İstanbul’dan ayrıldı. Maiyetindeki askerlerin silâh ve giyimlerinin mükemmelliği hayranlık uyandırdı. Ancak diğer devlet erkânının aksine Vezîriâzam Semiz Ali Paşa’nın alaya iştirak etmemesi sebebiyle evhama kapıldı. Çatalca’da iken Ali Paşa’nın öldüğü, vezâret mührünün Sokullu Mehmed Paşa’ya teslim edildiği haberini aldı. Şemsi Ahmed Paşa’nın sohbetinden ayrılamadığı için Sokullu’dan izin alarak onunla birlikte Sofya’ya gittiğini söyleyen Selânikî Mustafa Efendi timar defterdarı Kaytaszâde Ahmed Efendi, Hayâlî Beyoğlu Zaîm Ömer Bey, Kadı İşretî Efendi ve Kâtib Hüdâyî Efendi’yi Şemsi Paşa’nın yakın çevresindeki sohbet ehli kimseler diye anar (Târih, I, 8-10).

Rumeli beylerbeyi sıfatıyla Kanûnî Sultan Süleyman’ın Sigetvar seferine katılan Şemsi Ahmed Paşa, padişah tarafından Sigetvar’ı muhasara etmek üzere önden gönderildi (a.g.e., I, 11, 20-21, 24-25). Muhasara esnasında ağabeyi Vezir Mustafa Paşa ile birlikte kalenin kuzey tarafında mevzilendi. Padişahın ölümü ve kalenin fethinden sonra Babocsa’nın fethiyle görevlendirildi. Ancak kışın bastırması ve askerlerin durumdan haberdar olması gibi gerekçelerle bu vazifeyi üstlenmek istemedi. Divan toplantısı

için vezirlerin çadırlarını dolaşan Feridun Bey ile Selânikî Mustafa Efendi, Vezir Mustafa Paşa'ya durumu bildirdiler. Bunun üzerine Mustafa Paşa kardeşini zorla da olsa bu vazifeye göndereceğini söyledi. Sabah yapılan büyük divanın ardından Şemsi Ahmed Paşa, Babocsa'nın fethi için ordugâhtan ayrıldı. Bu sırada onun hareketini haber alan Babocsa müdafileri kaleyi yakıp kaçtılar. Böylece kaleyi ele geçiren Şemsi Ahmed Paşa burayı yeniden tamir ettirdi. 8 Şâban 974'te (18 Şubat 1567) Edirne'ye gelen İran elçisinin karşılanmasıyla görevlendirildi. Bunun sebebi elçi Şahkulu Sultan'ın kendisi gibi hazırcevap bir diplomat olmasıydı.

Lala Mustafa Paşa'nın 15 Şâban 976'da (2 Şubat 1569) altıncı vezirliğe terfi ettirilmesi üzerine Rumeli Beylerbeyi Şemsi Ahmed Paşa emekliye sevkedildi. Âlî Mustafa bunun sebebini, Ahmed Paşa'nın daha önce kendisinden aşağı rütbede bulunan birinin nezârete getirilmesini hazmedememesine bağlar (Gelibolulu Mustafa Âlî, II, 249). Sonraki tarihlerde ve ölümünün ardından belgelerde "sâbık Rumeli beylerbeyi olup tekaüt olan, Rumeli beylerbeyiliğinden mütekaid iken vefat eden" şeklinde ifadelerin kullanılması, Şemsi Ahmed Paşa'nın 1569'dan sonra taşrada görev yapmadığını göstermektedir (BA, MD, nr. XXIX, 251/491; XL, 55/122).

Bu sırada Sokullu Mehmed Paşa, II. Selim'e kendisi ve Ebüssuûd Efendi aleyhinde telkinlerde bulunan Musâhib Celâl Bey'i görevinden azlettirdi. II. Selim, Sokullu Mehmed Paşa'nın musâhib olarak Mevlânâ Kâmî Efendi ya da Mevlânâ Abdülbâki Efendi'yi önermesine rağmen şehzadeliğinden beri tanıdığı Şemsi Ahmed Paşa'yı tercih etti. Ahmed Paşa, vezâret pâyesiyle II. Selim'in saltanatının sonlarına kadar musâhiblik görevini yürüttü (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 218-219). II. Selim onu eğlence meclislerinde ve avlarda yanından hemen hemen hiç ayırmadığı gibi Ahmed Paşa'nın aynı zamanda kendisine dadılık yapmış olan annesiyle sohbet etmek ve satranç oynamaktan büyük zevk alıyordu (Zinkeisen, III, 57-58).

Şemsi Ahmed Paşa, II. Selim'in ölümüyle Sokullu Mehmed Paşa karşısındaki hâmisini kaybetti ve muhtemelen İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Ancak III. Murad, Şemsi Ahmed Paşa'yı Bolu'dan İstanbul'a getirtip tekrar musâhib yaptı (Gelibolulu Mustafa Âli, II, 250). Peçuylu İbrâhim, Şehzade Murad'ın tahta çıkmak için İstanbul'a gelirken Defterdar Üveys Paşa'nın

kendisi gibi Sokullu'ya muhalif olan Şemsi Ahmed Paşa'yı musâhib olarak tavsiye ettiğini ve bu suretle onu da beraberlerinde İstanbul'a getirdiğini kaydeder (Târih, II, 6). Şemsi Paşa, Sokullu Mehmed Paşa

aleyhindeki hizbin en etkili isimlerinden biri oldu ve padişahı vezîriâzamın yetkilerini elinden alıp devlet işlerini bizzat üstlenmeye yönlendirdi (Gelibolulu Mustafa Âlî, II, 250; Hasanbeyzâde Ahmed, II, 254-255; Peçuylu İbrâhim, II, 6-7). Üsküdar'daki konağında ikamet eden Şemsi Ahmed Paşa rahatça saraya girip çıkıyor, samimi bir şekilde sohbet ettiği III. Murad'a av ve gezilerinde eşlik ediyordu. Seyyahlar, sultana yakınlığından dolayı devlet adamlarının paşaya saygı gösterdiklerini ve ondan korktuklarını ifade eder (Gerlach, II, 523, 625, 627). Âlî Mustafa, Şemsi Ahmed Paşa'nın Osmanlılar'dan kendi hânedanı İsfendiyaroğulları'nın intikamını almak için imparatorluğun sonunu getirecek bir hastalığın tohumlarını atarak bizzat padişahı rüşvet almaya alıştırdığını iddia eder (Gelibolulu Mustafa Âlî, II, 231-232, 250-252). Ancak Şemsi Paşa'ya muhalif Lala Mustafa Paşa grubunda yer alan Âlî'nin bu iddiası şüpheyle karşılanmalıdır. Şemsi Ahmed Paşa 18 Muharrem 988'de (5 Mart 1580) vefat etti ve Üsküdar'da yaptırdığı caminin bitişiğindeki türbesine defnedildi (BA, MD, nr. XXIX, 265/514). Fahrünnisâ Hatun adlı bir kızı ile babasının sağlığında paşalığa kadar yükselecek Mahmud ve Bolu'da bir medrese inşa ettiren Mustafa Bey adlı iki oğlu vardır. Üsküdar sahilinde Mimar Sinan'ın eseri olan, cami, türbe ve medreseden oluşan bir külliye ile (bk. ŞEMSİ PAŞA KÜLLİYESİ) Bolu'da İmaret Camii ve Külliyesi, Gerede'de bir han yaptırmıştır. Dımaşk'ta bir medrese (Ahmediye Medresesi), Üsküdar'daki külliyesinin yanına III. Murad için bir kasır inşa ettirmiştir (BA, Cevdet-Maarif, nr. 220; Şehnāme-i Sultān Murād, s. 11-18).

Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazan Şemsi Ahmed Paşa'nın Türkçe divanı mevcuttur (İÜ Ktp., TY, nr. 2809). Bunun yanında bazı tezkirelerde şiirlerine rastlanmaktadır. Diğer eserleri Cevâhirü'l-kelimât adlı Arapça-Türkçe lugat (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 954/2), Tuhfe isimli Farsça-Türkçe manzum lugat (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3140), kabir ahvali, haşir, sırat vb. konuları ihtiva eden manzum İ'tikādnâme-i Şemsî Paşa ile (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1980/3) abdest, sünnet, mekrûhat, gusül vb. konulara ait manzum Vikāye Tercümesi'dir

(Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1980/4). Şehnâme-i Sultan Murâd adlı 2398 beyitlik eserinde Hulefâ-yi Râşidîn'den başlayıp çeşitli İslâm devletlerinden bahsettikten sonra başlangıcından itibaren Osmanlı tarihini anlatır. Eserde Kanûnî Sultan Süleyman dönemine oldukça uzun bir yer ayrılmıştır. III. Murad devrinin anlatıldığı 289 beyitlik kısımda Osmanlı-Safevî ilişkileri, Kafkaslar'daki fetihler ve Sokullu Mehmed Paşa'nın öldürülmesi konuları ele alınır. Eser Günay Kut ve Nimet Bayraktar tarafından yayımlanmıştır (Harvard 2003).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. I, hk. 1543, 1569; nr. II, hk. 1100, 1639; nr. IV, s. 49, hk. 519, s. 160, hk. 1644; BA, Cevdet-Maarif, nr. 1329, 3856, 8659; Şemsi Ahmed Paşa, Şehnāme-i Sultān Murâd (haz. Günay Kut - Nimet Bayraktar), Harvard 2003, s. 11-18; Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed Devirleri (haz. Faris Çerçi), Kayseri 2000, II, 31-232, 249-252; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 8-11, 20-21, 24-25; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, TİEM Ktp., nr. 1973, vr. 72a-73a, 76b, 79a-b; Hocazade Mehmed Efendi'nin İbtihâcü't-tevârîhi (haz. Ahmet Akgün, doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 242-243; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, II, 218-219, 254-255; S. Gerlach, Türkiye Günlüğü 1577-1578 (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, II, 523, 625, 627; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 31, 67, 300-301, 416-418; II, 6-7; Zinkeisen, Geschichte, III, 30-31, 57-58, 108-109, 390-391, 415-416; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 147; M. Kemal Özergin, Sultan Kanunî Süleyman Han Çağına Ait Tarih Kayıtları, Erzurum 1971, s. 34; Mehmet İnbaşı, "Şemsi Paşa Vakfiyesi", Üsküdar Sempozyumu II: 12-13 Mart 2004: Bildiriler, İstanbul 2005, I, 182-190; Nimet Bayraktar, "Şemsi Ahmed Paşa: Hayatı ve Eserleri", TD, sy. 33 (1982), s. 99-114.

Erhan Afyoncu

ŞEMSİ PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul’da XVI. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen külliye.

Üsküdar sahilinde kendi adıyla anılan semtte cami, medrese (dârülhadis) ve türbeden meydana gelen küçük bir külliye olup 988 (1580) yılında Mimar Sinan tarafından yapılmıştır. Bânisi eski Şam Beylerbeyi Vezir Şemsi Ahmed Paşa’dır. 1894 depreminde oldukça fazla zarar görmüş ve ertesi yıl tamir edilmiştir. Cumhuriyet dönemine harabe halinde ulaşan caminin minaresi kaideye kadar yıkık, cami ve medrese kubbeleri çatlak, kurşun kaplamaları

çalınmış, türbe duvarı ve tonozu yıkıktı; camları kırılmıştı ve medresesi hayvan barınağı olarak kullanılmaktaydı. Mustafa Kemal Atatürk tarafından külliyenin restorasyonu emredildikten sonra onarımı 1940-1943 yıllarında Vakıflar Müdürlüğü tarafından gerçekleştirilmiş, 2007-2008’deki son onarımda deniz yönüne tehlikeli bir eğim gösteren minaresi aslına uygun biçimde tamir edilmiştir.

Külliye kesme taştan yapılmış, demir şebekeli pencereleri olan bir çevre duvarının içinde yer alır. Bu duvar üzerinde biri doğu, diğeri kuzey (deniz) yönünde bulunan basık kemerli iki kapı ile avluya geçilir. Avlunun orta kısmında yer alan cami 8 × 8 m. boyutlarında kare planlı ve üstü tek kubbeyle örtülü, tamamen kesme taştan bir yapıdır. Kuzey ve batı cephelerinin önünde on adet ince sütunla desteklenen düz çatılı bir son cemaat revakı dolanır. Batı köşesinde tek şerefeli zarif minaresi yükselir. Kırmızı ve beyaz taşlardan örülmüş kapı kemerinin üzerinde yer alan dört mısralık sülüs yazılı kitâbedeki manzume şair Ulvî’ye aittir. Kitâbenin son beyti 988 yılını verir. Caminin 8,20 m. çapındaki kubbesi kalın duvarlar üzerine oturan, köşeleri stalaktitli, tromplu ve yüksek kasnaklıdır. Altta dikdörtgen söveli, üstte sivri kemerli ve dairesel biçimli iki sıra kubbe kasnağında kemerli küçük pencereleri vardır. Üst sıra pencereleri dekoratif alçı şebekeli ve revzenlidir. Mermer mihrabı mukarnas yaşmaklıdır. Ahşap minberi ve vaaz kürsüsü yenidir. Kubbe içi ve kasnağı rûmî, palmet gibi klasik motifler kullanılarak meydana getirilmiş çok renkli kalem işi

süslemeye sahiptir. Kubbedeki celî sülüs yazılar İsmail Hakkı Altunbezer tarafından yazılmıştır. Cami ile son derece uyumlu biçimde inşa edilen kesme taş minaresinin şerefe altı stalaktitlidir. Halkın “Kuşkonmaz Camii” diye andığı Sinan’ın bu küçük, fakat son derece zarif ve orantılı yapısı genellikle külliyenin planı asimetrik olsa da âhengi bozan bir görüntü teşkil etmez.

Külliye inşa edilirken 1580 yılında vefat eden Şemsi Ahmed Paşa’nın türbesi caminin deniz yönüne doğru olan kuzeydoğu cephesine bitişiktir. Türbe kapısı üzerinde bulunan, iki satır halindeki dört mısralık sülüs yazılı kitâbede tarih yoktur. 4,5 × 4 m. boyutlarındaki türbe bir aynalı tonozla örtülüdür. Kemerli kapısı kuzeybatı cephesinde yer almakta, diğer cephelerinde iki kat halinde üç sıra pencere bulunmaktadır. Alttaki pencereler dikdörtgen söveli, üsttekiler sivri kemerli ve petek şeklinde alçı şebekelidir. Türbenin harime bakan güneybatı kenarı geniş kemerli bir açıklık halinde olup bronz bir şebekeyle camiden ayrılır. Türbenin içindeki sanduka 1984 yılında yapılmıştır. Caminin doğu kısmındaki küçük hazîrede çoğunluğu XVIII. yüzyıla ait mezarlar bulunmaktadır.

İç avluyu batı ve güney yönlerinden sınırlayan medrese “L” şeklinde iki kanattan meydana gelir. Batı kanadının merkezî kısmında yer alan 7 × 7 m. boyutlarında, yüksek kasnaklı bir kubbeyle örtülü dershane on iki adet kare planlı, 3 × 3 m. boyutlarında, kubbeyle örtülü hücrelerden oluşur. Bu bölümün önünde baklava başlıklı on sekiz sütunun taşıdığı sivri kemerli, düz çatılı bir revak yer alır. Dershane ve medrese hücreleri çift sıra pencere ile ışık alır. Medresenin inşaatında cami ve türbeden farklı biçimde kesme taşın yanında tuğla kullanılmıştır. Tuhfetü’l-mi‘mârîn’deki notlardan anlaşıldığına göre medrese tekke olarak hizmet vermiş, Balkan savaşları sırasında ve 1914’te içinde göçmenler barınmıştır. 1953 yılından itibaren halk kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. Medresenin sahile paralel kanadının güney ucundaki tonozlu mekânda helâ ve abdest muslukları yer alır. Külliyenin batı kısmında III. Murad için inşa edilen Şemsi Paşa Sarayı (Şerefâbâd) bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 191; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 55; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 69; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 62-63; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 203-207; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 281-292, 386-388; II, 291-293, 407-408; Oktay Aslanapa, Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 142-144; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 196, 333; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 316-317, rs. 152-153; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 347-352; II, 626-627; III, 1242-1244; Abdülhamit Tüfekçioğlu, "Üsküdar ve Şam Arasındaki Köprü = Şemsi Ahmet Paşa ve Mimari Eserleri", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler, İstanbul 2004, II, 9-25; Sadi S. Kucur, "Üsküdar Şemsi Ahmet Paşa Camii Haziresi Mezar Taşları", a.e., II, 26-58; Erdem Yücel, "Şemsi Paşa Külliyesi", Arkitekt, sy. 336, İstanbul 1969, s. 157-160; a.mlf., "Şemsi Ahmet Paşa Camii Restorasyonu", Türk Dünyası Tarih Dergisi, II/24 (1988), s. 45-49; a.mlf., "Şemsi Paşa Külliyesi", Türkiyemiz, XIII/37, İstanbul 1982, s. 34-39, 48; Suut Kemal Yetkin, "Şemsi Paşa Külliyesi", Sanat Dünyamız, VII/19, İstanbul 1980, s. 2-9; Gülbin Gültekin, "Şemsi Paşa Külliyesi", DBİst.A, VII, 157-159.

Ebru Karakaya

ŞEMSÎ YIL

Güneşin hareketine göre belirlenen takvim yılı

(bk. TAKVİM).

ŞEMSİYYE

(الشمسيّة)

Nusayrîliğin IX. (XV.) yüzyıldaki reislerinden Ali el-Haydarî’ye nisbet edilen ve Haydariyye, Gaybiyye adlarıyla da anılan grup

(bk. NUSAYRÎLİK).

ŞEMSİYYE

(شمسيّة)

Halvetiyye tarikatının Şemseddin Sivâsî'ye (ö. 1006/1597) nisbet edilen bir kolu

(bk. ŞEMSEDDİN SİVÂSÎ).

eş-ŞEMSİYYE

(الشمسيّة)

Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî’nin (ö. 675/1277) mantığa dair risâlesi.

Tam adı er-Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-ķavâʿidi’l-manṭıķıyye’dir. Müellif mukaddimede belirttiğine göre risâleyi İlhanlı Veziri Şemseddin Muhammed b. Bahâeddin Muhammed el-Cüveynî’nin isteğiyle yazmış ve eserine ona nisbetle bu adı vermiştir. Ayrıca kendisinden risâlede mantıkla ilgili bütün kuralların yer almasının talep edildiğini, risâlesini daha önceki mantık kitaplarının sistemine bağlı kalmadan yazdığını ve eserine önceki eserlerde bulunmayan bilgiler eklediğini belirtir.

eş-Şemsiyye bir mukaddime, üç bölüm (makale) ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Mukaddimede bilginin tabiatından hareketle mantığın gerekliliği incelenir ve betimsel (resmî) tanımı yapılır; mantığın konusu, bilinmeyen bir kavram ve yargıya ulaştıran yöntem olarak belirlenir. Dört fasıldan oluşan birinci bölümde lafız-mâna ilişkisi, delâlet konuları, kaplam, içlem, beş tümel, tanımlar, tanım yanlışları, dilin kaynağı gibi konular özet halinde ele alınır. Önermelerin incelendiği ikinci bölüm bir mukaddime ile üç fasıldan meydana gelir. Mukaddimede önerme ve çeşitlerinin tanımı yapılır. Birinci fasılda yüklemli önermenin öğeleri, nitelik ve nicelikleri, olumsuzluk ekleminin özne ve yüklemin parçası olması durumları ve yüklemli önermelerin altısı basit, yedisi birleşik olan on üç kipi anlatılır. İkinci fasılda şartlı önermeler ve kipleri, üçüncü fasılda çelişki, düz ve ters döndürme, şartlı önermelerin eş değerliliği incelenir. Kıyasın ele alındığı üçüncü bölüm beş fasıldan meydana gelir. Birinci fasılda kıyasın tanımı ve çeşitleri (iktiranî-istisnaî) üzerinde durulur. İkinci fasılda kipli kıyaslar, üçüncü fasılda şartlı öncüllerden yapılan iktiranî kıyaslar kısaca anlatılır. Dördüncü fasılda istisnaî kıyas ve levâhiku’l-kıyâs, beşinci fasılda birleşik kıyaslar, ters kıyas, tümevarım ve temsil konuları yer alır. Risâlenin iki bahisten oluşan hâtimesinin birinci bahsinde “kıyasların maddeleri” başlığı altında önermelerin doğruluk değerleri, kesin önermeler ve kesinlik taşımayan önermeler diye iki kümede incelenir. Ayrıca bunların

hangilerinden burhan, cedel, hatâbe, şiir ve mugalata yapıldığı açıklanır. İkinci bahiste bilginin öğeleri olan konuları, ilkeleri ve sorunları kısaca tanıtılır.

eş-Şemsiyye'nin sistemi ve aynı zamanda mantığın konusu kavramlar, önermeler ve kıyaslar şeklinde belirlenmiştir. Kazvînî konuların anlatımında İbn Sînâ mantığına dayanmakla birlikte eserin tertibi özgündür (Street, s. 289). Müellif bu risâlede on kategoriye hiç değinmez. Kipli yüklemli önermeleri daha sistematik biçimde inceler. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ele almadığı iktiranî kıyasın dördüncü şekline yer verir ve öncekilerin dördüncü şekli beş kısım halinde incelemelerine rağmen Kazvînî bu şeklin sekiz kısmından söz eder. İbn Sînâ'nın kıyastan önce ele aldığı önermelerin doğruluk değerini Kazvînî kıyastan sonraya bırakır. Burada İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ındaki altıncı ve dokuzuncu bölüm birleştirilerek incelenmiş, beş sanat denilen burhan, cedel, mugalata, hatâbe ve şiire kısaca temas edilmiştir. Dolayısıyla eser İbn Sînâ'dan sonra mantığın sûrîleşmesini gösteren en iyi örneklerden biridir.

er-Risâletü'ş-Şemsiyye, sûrî mantığın muhtasar ve faydalı bir metni olduğundan bütün İslâm coğrafyasında üzerine şerh, hâşiye ve ta'lik şeklinde pek çok çalışma yapılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1063-1064; Habeşî, II, 1116-1125). Klasik dönem çalışmalarının en meşhuru Kutbüddin er-Râzî'nin Taḥrîrü'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye fî şerḥi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye'sidir (İstanbul 1259, 1281, 1286, 1288, 1318; Kalküta 1815, 1842; Leknev 1283; Kahire 1293, 1307, 1325, 1367). Bu şerh üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sa'deddin et-Teftâzânî, İsâmüddin el-İsferâyînî, Celâleddin ed-Devvânî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī ve Dede Cöngî gibi âlimler hâşiye yazmış, Cürcânî'nin hâşiyesi için Molla Ali el-Acemî, Molla Fenârî, Kara Dâvud İzmitî ve Siyâlkûtî hâşiye kaleme almıştır. Siyâlkûtî'nin hâşiyesine Abdülhamîd b. Ömer el-Harpûtî ve Abdurrahman eş-Şirbînî hâşiye ve ta'lik yazmıştır. Eser için ayrıca İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (el-Ḳavâʿidü'l-celiyye, nşr. Fâris el-Hassûn, Kum 1412), Kādî Mîr Meybüdî (Şerḥu'ş-Şemsiyye, İstanbul 1289,1327), Muhammed b. Mûsâ el-Bosnevî, Musannifek, Eyyûbîzâde Mustafa ve diğer birçok âlim şerh ve hâşiye kaleme almıştır.

Kütüphanelerde pek çok nüshası bulunan eş-Şemsiyye'nin (Brockelmann,

GAL, I, 612-613; Suppl., I, 845-847; Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, II, 942-943) gerek müstakil (İstanbul 1263, 1279, 1296, 1308; Kalküta 1815; Taşkent 1894) gerekse şerh, hâşiye ve ta'likleriyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır. Ayrıca Kutbüddin er-Râzî şerhi ve Cürcânî, Siyâlkûtî, Devvânî, Desûkī, Şirbînî hâşiyeleriyle birlikte Şürûḥu'ş-Şemsiyye adıyla iki cilt halinde yayımlanmış (Kahire 1327-1328), eserin metni II. cildin sonunda verilmiştir (s. 287-309). er-Risâletü'ş-Şemsiyye ve şerhlerinin henüz ilmî neşirleri yapılmamış, Mehdî Fazlullah üç matbu nüshayı esas alarak yeni bir metin kurmaya çalışmıştır (Dârülbeyzâ 1998). Muhsin Bîdârfer, Kutbüddin er-Râzî'nin şerhini ve Cürcânî hâşiyesinin tashihli bir neşrini gerçekleştirmiştir (Kum 2004). Eser modern zamanlarda da araştırmacıların dikkatini çekmeye devam etmiş, Aloys Sprenger risâlenin metnini İngilizce'ye çevirmiştir (Calcutta 1854). Bu çevirinin kapağında eserin Arapça ismi verilmekle birlikte baskıda Arapça metin yoktur. Ancak Sprenger ve W. Nassau Lees'in nezaretinde neşredilen Tehânevî'nin Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn'unun ilk baskısının (I-II, Kalküta 1862) sonunda eş-Şemsiyye'nin metni ve İngilizce tercümesi yer almaktadır. Nicholas Rescher Temporal Modalities in Arabic Logic adlı çalışmasında (Dordrecht 1987) iki temel kaynağa dayanır. Bunlardan biri Aloys Sprenger'in İngilizce çevirisi, diğeri İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ının A. M. Goichon tarafından Livres des directives et remarques adıyla Fransızca'ya yapılan tercümesidir (Paris 1951). Yine Peter Adamson ve Richard C. Taylor'un editörlüğünü yaptığı The Cambridge Companion to Arabic Philosophy adlı eserin (Cambridge 2005; Türkçe tercümesi: İslâm Felsefesine Giriş, İstanbul 2007, s. 273-293) mantık bölümünü yazan Tony Street bu bölümü eş-Şemsiyye'yi esas alarak telif ettiğini belirtmektedir. Risâlenin Türkçe'ye tam bir çevirisi mevcut değildir. Safranbolulu Seyyid Muhammed Fevzi Efendi, Arapça'da olduğu gibi Türkçe'de de eser üzerine çalışmaları başlatmak için Tercümân-ı Şemsiyye adıyla mukaddimeyi ve birinci bölümü (tasavvurât kısmı) Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1307).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Ömer el-Kâtibî, eş-Şemsiyye (nşr. Mehdî Fazlullah), Dârülbeyzâ 1998; Kutbüddin er-Râzî, Taḥrîrü’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye fî şerḥi’r-risâleti’ş-Şemsiyye (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 2004; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1063-1064; Serkîs, Muʿcem, II, 1538; Brockelmann, GAL, I, 612-613; Suppl., I, 845-847; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 1116-1125; D. Gutas, İbn Sînâ’nın Mirası (der. ve trc. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2004, s. 149; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rızâ Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 942-943; T. Street, “Mantık”, İslam Felsefesine Giriş (ed. P. Adamson - R. C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2007, s. 273-292; Mehmet Ali Ayni, “Türk Mantıkçıları”, DİFM, III/10 (1928), s. 49-64; Hüseyin Çaldak, “Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, Hayatı, Eserleri ve Şemsiyye’si”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III, Sivas 1999, s. 491-508.

Ali Durusoy

ŞEMSÜ'l-MAÂRİF

(شمس المعارف)

Ahmed b. Ali el-Bûnî'ye (ö. 622/1225) nisbet edilen havas ilimlerine dair eser.

Tam adı Şemsü'l-maʿârif ve leṭâʾifü'l-ʿavârif'tir. Taşköprizâde, havas ilimlerinin öncelikle Kur'an sûrelerinin başında yer alan hurûf-ı mukattaayı, ilâhî kelâmı

oluşturan bütün harfleri, bu harflerden meydana gelen besmeleyi, Allah'ın isimlerini ve âyetlerin bazı gizli özelliklerini (havas) sayılarla ve diğer varlık türleriyle irtibat halinde keşfetme, bu keşfin sonunda harfler, isimler ve dualarla tasarrufta bulunma, ayrıca maddî ve mânevî ihtiyaçları temin etme gayesiyle ortaya çıktığını, bu sebeple havas ilimlerinin temelde tefsir ilminin alt kolları sayıldığını ve şer'î ilimlerden kabul edilebileceğini, bu ilimlere dair en meşhur eserin Bûnî'nin Şemsü'l-maʿârif'i olduğunu söyler (Mevzûâtü'l-ulûm, II, 233). Kırk bölümden oluşan eser, İslâm dünyasında bâtınî ilimlere dair yazılmış ansiklopedik mahiyette en hacimli kitaplardan biri olup yedi ilmin konularını içerir: Harfler ilmi; sayılar ilmi; cefr ve vefkler ilmi, zâyirçe ilmi, anâsır-ı erbaa ilmi, yıldızlar, felekler, burçlar ve menziller ilmi; isimler, rukyeler, tılsımât ve dualar ilmi; simya ilmi. Müellif eserin girişinde maksadının esmâ-i hüsnânın yüceliğini belirtmek, harflerin sayılarla muvafakatinden (vefk) ortaya çıkan ilâhî hikmetleri açıklamak, dua, ilâhî isimler ve onlara tâbi olan sûre ve âyetlerdeki harflerle tasarruf ve teshîrde bulunmanın keyfiyetini bildirmek olduğunu söyler. Bu kitaptan ancak maddî ve mânevî temizlenmeyi gerçekleştiren, Allah'ı zikreden, seyrü sülûk yapan kimselerin faydalanabileceğini, içerdiği bilgilerin sadece belli bir riyâzet ve halvetle tatbik edilebileceğini, bu sebeple tasavvufî bir mahiyet arzettiğini belirtir. Yirmi sekiz harf ile sayılardan, harflerle kozmik varlıklar arasındaki münasebetlerden, felek ve burçların havassından, ayrıca bazı geometrik ve girift şekillerden ruhanî etkilerin meydana gelebileceği düşüncesinde olan Bûnî eserini başta esmâ-i hüsnâ, besmele, Fâtiha, Âyetü'l-kürsî olmak üzere bazı dua, âyet ve sûrelerin mânevî tesirlerine

dayanarak maddî âlemde birtakım tasarruflarda bulunmanın mümkün olduğu görüşünden hareketle telif etmiştir. Eser Kur'ânî unsurlara dayandığından bir tür işârî tefsir; ilâhî isimleri açıklamayı amaçladığından tasavvufî mahiyette bir esmâ-i hüsnâ şerhi; harfler, isimler, âyetler, dualar, tılsımlar ve vefklerle âlemde tasarrufta bulunmak için bazı riyâzet ve halvet uygulamalarını içerdiğinden tasavvufî âdâb kitabı olarak görülebilir.

Harflerin sırları, harflerle kozmik menziller arasındaki ilişkiler, gün ve saatlerin insanlar üzerindeki etkisi; yirmi sekiz ay menzilinin keyfiyeti, harflerle ilişkisi ve kozmostaki hükümleri; on iki burcun içerdiği gizli işaretler; besmeledeki sırlar, besmeleyle yapılan muska (rukye) ve tılsım türleri; Hz. Îsâ'nın ölüleri diriltmek için kullandığı ilâhî isimler ve bu isimlerle yapılan vefkler; hurûf-ı mukattaa ve âyetlerin havassı; Fâtiha'nın sırları, duaları ve havassı, Fâtiha ile yapılan rukyeler ve riyâzetler; Allah ismiyle yapılan gizli tasarruflar, hastalıklara ve musibetlere karşı okunacak dualar, çeşitli ihtiyaçların giderilmesi, rızık temini için dualar, bu dualarla beklenen tesir ve bereketin gerçekleşmesi için yapılacak riyâzetler; esmâ-i hüsnâ ve vefkleri, Hz. Süleyman'ın mührü; Âyetü'l-kürsî ve gizli bereketleri; Yâsîn sûresi ve duaları, haftanın günlerine ait dualar; on grup esmâ-i hüsnânın havassı, duaları, Allah'ın doksan dokuz isminin dışındaki bazı ilâhî isimler, bu isimlere hizmet eden melekler; varlık dairesinin sırlarının şerhi, cefr ilmi, zâyirçe ilmi; cefr kaidelerinde bulunan gizli harfler, bitkilerin havassı; simya ilmi; harflerle tasarrufta bulunmak için gereken halvet ve riyâzetler; Bûnî'nin tecrübe ettiği ilâhî isimlerle çeşitli vakitlerde yapılacak dualar eserin başlıca bölümlerini oluşturur. Kitapta en geniş yer esmâ-i hüsnâ ile tasarrufta bulunmanın birbirinden farklı metotlarına ayrılmıştır. Bûnî'ye göre harfler, sayılar, kozmolojik mertebeler ve varlıklar (hizmet melekleri), canlı cansız varlıklardaki unsurlar birbiriyle münasebet içinde varlık şifresini çözmektedir. Şemsü'l-maʿârif'te yer alan 400 civarında şekil (diyagram) bu şifrelerin geometrik ifadeleridir. Bu şifrelere ulaşmak ve onlarla tasarrufta bulunmak için sülûk, riyâzet, halvet ve helâl lokma zorunludur; aksi takdirde kötü sonuçlara yol açabilir. Müellif bunların bizzat kendisi tarafından tecrübe edildiğini belirtir.

Ahmed el-Bûnî, Şemsü'l-maʿârif'te zikrettiği bilgilerin asıl kaynağının Hz. Âdem'e kadar uzanan peygamberler olduğunu söyler. Hz. Dâvûd, Süleyman, Dânyâl, Zülkarneyn, Hz. Muhammed gibi peygamberler bu

bilgileri açıklamış, bazı peygamberler ise saklamıştır. Hz. Muhammed havas bilgilerini cemetmiş ve Hz. Ali'ye öğretmiştir. Evliya bu tür bilgileri Hz. Ali yoluyla almıştır. Bu intikalde Ca'fer es-Sâdık önemli halkalardan biridir (Şemsü'l-maʿârif, III, 358). İbn Haldûn, bu bilgilerin kitapta vurgulandığı üzere mantıkî akıl yürütmelerle değil ilâhî ilham ve hikmetle elde edilebileceğini söyler. Havas ilimleri sadece yazılı metinden okumakla değil silsileye tâbi bir mânevî üstadın verdiği nefes ve tâlimatla öğrenilir ve uygulanır. Şemsü'l-maʿârif'in sonundaki silsilelere göre Bûnî, kelime-i şehâdet sırrını Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd b. Ya'kūb et-Tûnisî'den; huruf ve vefk ilmini şeyhleri Ebû Abdullah Şemseddin el-İsfahânî, Sirâceddin el-Hanefî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, Ebü'l-Hasan el-Harrânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kureşî'den ve Kudüs'te görüştüğü abdallardan almıştır. Ona göre şeyhi Kureşî bu ilimleri 600'den fazla Mağribli ve Mısırlı şeyhten öğrenmiştir. Bunun yanı sıra kitapta anlattığı havas bilgilerini elde etmek için Kudüs, Dımaşk, Halep ve Hermetik birikimin yaygın olduğu Mısır'daki İhmîm şehrine seyahatte bulunmuş; Nuh tufanından önce Yunanlılar tarafından saklanan İhmîm piramitlerindeki hazinelerde bulduğu simya kitaplarıyla Devsem İbn Sâse, Pisagor, Eflâtun, Menelaus, Câbir b. Hayyân, Ebû Bekir er-Râzî, Âres, Hipokrat, Hermes, Câlînûs, Arsûs, Rolika, Luka, Miskin, İbnü'l-Muhtâr, Maria, Hâlid b. Yezîd gibi müelliflerin kadîm okkült ilimlere dair kitaplarından faydalanmıştır (Şemsü'l-maʿârif, III, 373). Julius Ruska, Şemsü'l-maʿârif'teki kimya ilmine dair bilgilerin büyük çoğunluğunun Ebû Bekir er-Râzî'nin Kitâbü'l-Esrâr'ından nakledildiğini söyler (Isl., XXII [1934], s. 307-310). Bazı modern kaynaklarda Bûnî'nin Cezayirli olmasından hareketle İspanya yahudilerinin "kabala" denilen mistik rakamsal sistemlerinden, muskacılık konusunda Keldânî kültüründen, "il" ekli hizmet melekleri, cin ve ifrit isimleri zikretmesiyle İbrânî ve Süryânî kültürlerinden etkilendiği; İsmâilîler vasıtasıyla Kuzey Afrika'da yayılan Ca'fer es-Sâdık kaynaklı cefr ilminin Ebû Mesleme Muhammed b. İbrâhim Ebü'l-Kāsım el-Mecrîtî'den sonra onun tarafından devam ettirildiği ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Şemsü'l-maʿârif'in Hermetik literatür içerisinde değerlendirilmesi, kadîm okkültist geleneğin İslâmî dönemde de devam ettiğini gösteren bir kitap olarak görülmesi daha doğrudur. Şemsü'l-maʿârif sihir, büyü, tılsım gibi konularda pratik metotlar içermesi bakımından İslâm dünyasında yaygın biçimde kullanılmış ve yine bu sebeple bazı İslâm ülkelerinde mutaassıp çevreler tarafından yasaklanmıştır.

Şemsü'l-maʿârif'in Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ, Şemsü'l-maʿârifi'l-vüsṭâ ve Şemsü'l-maʿârifi'ṣ-ṣuġrâ adlı büyük, orta ve küçük hacimli üç versiyonu bulunmaktadır. Eserin 618 (1221) tarihli en eski yazması (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1445) küçük

hacimlidir (60 varak). Paris Bibliothèque National'daki nüshada (nr. 2467), Leiden ve Berlin'deki bazı nüshalarda eserin VII. (XIII.) yüzyılda yazıldığı belirtilir. Tevfîk Fehd'e göre Şemsü'l-maʿârif'in orijinali bu nüshalardır; geniş ve orta hacimli nüshaları ise daha geç dönemlere aittir. İlk dönem yazmalarının adında "kübrâ, vustâ, suğrâ" kelimeleri bulunmamaktadır. Bunlarla eseri tanıtan en eski kaynak Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'udur. M. Ullmann, M. Gevherî ve Edgar W. Francis'e göre günümüzde yaygın biçimde kullanılan Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ versiyonu Bûnî'nin vefatının ardından bir talebesi veya takipçileri tarafından çeşitli ilâvelerle zenginleştirilmiş, sonuna da bir senet eklenmiştir. Senette ve kitabın çeşitli yerlerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, İbn Seb'în, Tâceddin İbn Atâullah el-İskenderî gibi Bûnî'den sonra vefat etmiş şahsiyetlerin zikredilmesi, XXXIV. bölümde VIII-IX. yüzyıllarda gizli bilimlere yöneltilen tenkitlere cevap verilmesi Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ'nın sonradan yazıldığını göstermektedir. Eserin eski nüshalarında Bûnî'nin senedi bulunmamaktadır.

Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ Kahire (1291 [taşbaskı], 1900, 1321, 1905, 1927 vd.); Bombay (1287, 1874, 1298/1880) ve Beyrut'ta (ts., 1970, 1985, 2000) genellikle dört cilt halinde basılmıştır. Son olarak eseri Şemsü'l-maʿârifi'ṣ-ṣuġrâ adıyla neşreden (Kahire 2003) Ebû Selâme el-Ferîdî el-Felekî neşrin girişinde "suğrâ" versiyonunun herhangi bir yazmasını elde edemediğini, mevcut "kübrâ" yazmalarından farklı olan, İnânî es-Sa'dî'nin 1863'te istinsah ettiği bir nüshayı kullandığını belirtmiştir. Şemsü'l-maʿârif'in henüz tenkitli neşri yapılmamıştır. Eseri Selahattin Alpay (I-IV, İstanbul 1979, 1988, 1995), Mustafa Varlı (I-IV, İstanbul, ts.) ve A. Nihad Fazıl Alsan (İstanbul 2004) Türkçe'ye çevirmiştir. Urduca tercümesi 1978'de yayımlanmıştır. Kâtib Çelebi, Bûnî'nin kendi eserini Teysîrü'l-ʿavârif fî telḫîṣi Şemsi'l-maʿârif adıyla (Kahire 1358) ihtisar ettiğini belirtir. Müellifin el-Uṣûl ve'ż-żavâbıṭi'l-muḥkeme ve Şerḥu'l-Celcelûtiyyeti'l-kübrâ (Menbaʿu uṣûli'l-ḥikme içinde I ve IV. risâleler) adlı risâleleri eserde

geçen bazı pratik uygulamaları içermektedir.

Şemsü'l-maʿârif'in Doğu'da ve Batı'da havas ilimlerine dair yazılan eserler üzerinde önemli etkileri olmuştur. Eserdeki cefr ile ilgili açıklamalardan derlenen bir risâle İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilmiştir (EI2 [İng.], II, 375-377). Esere Şemsü'l-âfâḳ adlı bir nazîre yazan Abdurrahman el-Bistâmî (ö. 858/1454), el-Fevâʾiḥu'l-miskiyye fi'l-fevâtiḥi'l-Mekkiyye adlı bu kitabında Şemsü'l-maʿârif ile el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'yi mezcetmiştir. İbnü'l-Hâc et-Tilimsânî'ye nisbet edilen, ancak ona aidiyeti şüpheli olan Şümûsü'l-envâr ve künûzü'l-esrâr'ı Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Risâletü'ş-şifâ' fî advâi'l-vebâ'sı, Ebû Sâlim en-Nasîbî'nin Dürrü'l-munaẓẓam fi's-sırri'l-aʿẓam'ı, Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin Kenzü'l-havâs ve Keyfiyyet-i Celb ve Teshîr'i (İstanbul 1322, 1341) Şemsü'l-maʿârif'e dayalı çalışmalar arasında zikredilebilir. Vefk ilminin Avrupa'ya Bûnî vasıtasıyla geçtiği, Bizans âlimi Manuel Moscopoulos'un 1300'lü yıllarda vefklere dair yazdığı kitapta Şemsü'l-maʿârif'ten esinlendiği, H. P. Lovecraft'ın hayalî kitabı Necronomicon'un Şemsü'l-maʿârif ile, aslı Mecrîtî tarafından Ġāyetü'l-ḥakîm adıyla yazılıp 1256'da Kral X. Alfonso'nun sarayında Latince'ye çevrilen Picatrix kitabından ilhamla kaleme alındığı Batılı çağdaş okkültist akımlarca iddia edilmiştir (http://danharms. wordpress.com/2009/01/19/is-the-shams-al-maarif-the-necronomicon/). Kitap Doğu'da Hurûfîlik, Batı'da New Lettrist International hareketlerinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Şemsü'l-maʿârif'i Batı bilim çevrelerine Wilhelm Ahlwardt tanıtmış, bunu W. Ahrens, Jan Just Witkam, Tevfîk Fehd, Pierre Lorry'nin çalışmaları takip etmiştir (bk. bibl.). Eserdeki bilgilere dayanarak Bûnî hakkında Muhammed el-Gevherî (Die Gottesnamen im Magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken, Bonn 1968) ve Edgar Walter Francis (Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing: Religion and Magic in the Writings of Ahmad ibn Ali al-Buni (d. 622/1225), University of California, Los Angeles 2005) tarafından doktora çalışmaları yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü'l-maᶜârifi'l-kübrâ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü's-sekāfiyye); a.mlf., Menbaᶜu Uṣûli'l-ḥikme, Kahire 1979; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, II, 233; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 413; Toufic Fahd, La divination arabe, Leiden 1966, s. 231-232, 237-238, 243; a.mlf., "La magie comme "source" de la sagesse, d'après l'ouevre d'al-Būnī", Res orientales, XIV, Paris 2002, s. 61-108; a.mlf., "Djafr", EI² (İng.), II, 375-377; M. Ullmann, İslâm Kültür Tarihinde Maji (trc. Yusuf Özbek), İstanbul 1994, s. 310-311; E. W. Francis, Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing: Religion and Magic in the Writings of Ahmad ibn Ali al-Buni (d. 622/1225) (doktora tezi, 2005), University of California, s. 97-119; J. J. Witkam, "Gazing at The Sun, Remarks on the Egyptian Magician Al Bûnî and His Work", O ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk (ed. A. Virolijk - J. P. Hogendijk), Leiden 2007, s. 183-199; W. Ahrens, "Die magischen Quadrate al-Bûnî's", Isl., XII (1922), s. 157-177; J. Ruska, "Die Alchimie ar-Razi's", a.e., XXII (1934), s. 307-310; P. Lory, "La magie des lettres dans le Šams al-Ma'ârif d'al-Bûnî", BEO, XXXIX-XL (1989), s. 97-111; Hikmet Tanyu, "Büyü", DİA, VI, 501; Metin Yurdagür, "Cefr", a.e., VII, 215; İlyas Çelebi, "Muska", a.e., XXXI, 267; A. Dietrich, "al-Būnī", EI² Suppl. (İng.), s. 156.

Semih Ceyhan

ŞEMSÜ’l-ULÛM

(شمس العلوم)

Neşvân el-Himyerî (ö. 573/1178) tarafından hazırlanan Arapça ansiklopedik sözlük

(bk. NEŞVÂN el-HİMYERÎ).

ŞEMSÜLMEÂLÎ

(bk. KABÛS b. VEŞMGÎR).

ŞEM‘ÛN b. ZEYD

(bk. EBÛ REYHÂNE).

ŞEN, Bimen

(1873-1943)

Türk mûsikisi bestekârı ve hânendesi.

Bursa'da doğdu. Kaspar Dergazaryan adlı bir Ermeni rahibinin dördüncü oğludur. Babası, annesi ve kardeşleri mûsikiyle meşgul olduklarından bir mûsiki ortamında yetişti. 1884 yılı başlarında Bursa'ya gelen Hacı Ârif Bey'in onu dinleyip sesini beğenmesi üzerine İstanbul'a gitmesini tavsiye etti. Ailesinin karşı çıkmasına rağmen on dört yaşında İstanbul'a giderek bir Ermeni bankerin yanında çalışmaya başladı. Bir müddet sarraflık yaptıysa da hânendeliği devam ettirdi. Okuyuşu Atatürk tarafından beğenilince zaman zaman Ankara'ya ve Dolmabahçe Sarayı'na çağrılarak buralarda düzenlenen mûsiki icralarına katıldı. "Yüzüm şen hâtıram şen meclisim şen mevkiim gülşen" mısraıyla başlayan kürdîli-hicazkâr makamındaki şarkısının çok rağbet görmesi üzerine Şen soyadını aldı. Yahya Kemal'in bestelenmesi için Varşova'dan gönderdiği, "Mevsim sonu yas bağladı gülşen yanımızda" mısraıyla başlayan dörtlüğe yaptığı beste (acemkürdî şarkı) dolayısıyla Süleyman Nazif'in söylediği, "Ebedî nâzımıdır san'atı feryâdımızın

/ Öperiz ağzını hep Bîmen üstadımızın" beyti dönemin sanat çevrelerindeki yerini göstermesi bakımından anlamlıdır. 26 Ağustos 1943 tarihinde İstanbul'da ölen Bimen Şen, Feriköy Ermeni Mezarlığı'na defnedildi.

Bestelediği eserlerin yanı sıra hânendeliğiyle de tanınan Bimen Şen düzenli bir mûsiki eğitimi almamış, sekiz yaşlarında Bursa Ermeni Kilisesi'nde ilâhi okumaya başladığı sıralarda sesinin güzelliği ve mûsikiye olan kabiliyetiyle dikkati çekmiştir. Onun okuyacağı günler kiliseyi Ermeniler'den çok mûsiki meraklısı hâfızların doldurduğu söylenir. İlk meşkini Hacı Ârif Bey'den almasının ardından Hagopos Kıllıyan ve Lemi Atlı'dan gördüğü mûsiki dersleriyle kendini yetiştirmiştir. Onun mûsikideki gelişiminde Rahmi Bey, Hânende Nedim Bey, Tanbûrî Cemil Bey, Neyzen Aziz Dede, Kanûnî Hacı Ârif Bey, Şevki Bey ve Hacı Kirâmî Efendi gibi

mûsiki üstatlarının önemli katkıları vardır. Şöhreti ve besteleri I. Dünya Savaşı ve onu takip eden Mütareke yıllarından itibaren yayılmaya başlamıştır.

Bimen Şen ileri yaşlarına kadar hânendeliği devam ettirmiş, bu arada pek çok plak doldurmuştur. Bilhassa bestelediği şarkılarla bu formun önde gelen bestekârları arasında yer almıştır. Hacı Ârif Bey ve Rahmi Bey'in geleneksel üslûbunu benimsemesine rağmen onları taklit etmeyerek kendine has bir tarz ortaya koyduğu şarkılarında sağlam bir teknik yapının üzerine kurulu parlak üslûbu dikkati çeker. İlhamını daha çok güftenin kuvvetinden aldığını ve çoğunlukla gece yarısı beste yaptığını söyleyen, herhangi bir mûsiki aleti çalmayan ve nota öğrenmeyen Bimen Şen'in 1000 civarında eser bestelediği söylenir. Şarkılarının çoğunu ûdî Arşak Çömlekçiyan ve Aleko Bacanos notaya almıştır. Günümüze 250'ye yakın eserinin ulaşması yüzlerce eserinin notaya alınmamasıyla açıklanabilir. Hemen tamamında sevgi ve tabiat temalarının işlendiği besteleri halen fasıl repertuvarının en seçkin eserleri arasında yer almaktadır. Yılmaz Öztuna onun üç marş ve 241 şarkıdan oluşan eser listesini vermiştir (BTMA, II, 345-348). Bunlardan 220 civarındaki eserinin notası Şamlı İskender ve Şamlı Selim tarafından yayımlanmıştır (İstanbul, ts.).

“Bir haber ver ey sabâ n'oldu gülistânım benim” mısraıyla başlayan acem-aşiran; “Derdimi ummâna döktüm âsumâna ağladım” mısraıyla başlayan bestenigâr; “Acaba şen misin kederin var mı?” ve “Yıllar ne çabuk geçti o günler arasında” mısralarıyla başlayan hicaz; “Durmadan aylar geçer yıllar geçer gelmez sesin” mısraıyla başlayan hüseynî; “Bilirim daha sen pek küçüceksin” ve, “Dilhûn olurum yâd-ı cemâlinle senin ben” mısralarıyla başlayan hüzzam; “Yüzüm şen hâtıram şen meclisim şen mevkiim gülşen” mısraıyla başlayan kürdîli-hicazkâr; “Nereden sevdim o zâlim kadını” mısraıyla başlayan nihâvend; “Al sazını sen sevdiceğim şen hevesinle” mısraıyla başlayan sultânîyegâh ve, “Ne gülün rengini sevdim ne de bülbül sesini” mısraıyla başlayan yegâh şarkıları onun sevilen eserlerinden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 106-108; Sadun Kemali Aksüt, 500 Yıllık Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1967, s. 157-158; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 179-192; TSM Sözlü Eserler, tür.yer.; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 390-392; Ruşen F. Kam, "Türk Azınlık Mûsikîcileri -3-Nikoğos'tan Bimen Şen'e Kadar", Radyo, sy. 70, Ankara 1947, s. 7; Münir Süleyman Çapanoğlu, "Bimen Şen", Resimli Radyo Dünyası, sy. 40, İstanbul 1951, s. 3, 31; sy. 42 (1951), s. 4, 30; sy. 43 (1951), s. 3; Öztuna, BTMA, II, 344-348; Mehmet Güntekin, "Şen, Bimen", DBİst.A, VII, 159-160.

Nuri Özcan

ŞEN, Hasan

(1894-1982)

Son devir kıraat âlimi.

Çankırı'nın Kurşunlu ilçesinde doğdu. Babası Hâfız Mustafa Efendi, annesi Fatma Hanım'dır. Daha bebekken annesi vefat edince babası Düzce'nin Pırpır köyündeki ağabeyinin yanına gitti. Hasan burada ağabeyi Ahmet ile birlikte yengeleri tarafından büyütüldü. Köyde Kur'an okumayı öğrendikten sonra ağabeyi ile beraber Çilimli'deki medreseye gönderildi. Erken yaşlarda hıfzını tamamladı. Pırpır köyünde evlenip doğan çocuğu küçükken ölünce ağabeyi Hâfız Ahmed Efendi'nin ısrarıyla onun ikamet ettiği Çevrik köyüne yerleşti ve köyün camisine fahrî imam oldu. Uzun süre bu köyde oturdu ve civardan köye gelen çocuklara Kur'an okutup bir kısmına hâfızlık yaptırdı. Sekiz yıl süren askerlik görevinin bir kısmını Yemen'de, bir kısmını Diyarbakır'ın Silvan ilçesinde yerine getirdi. Kıraat bilgisini ilerletmek için İstanbul'a gitti ve Fatih Dülgerzâde Camii Kur'an Kursu hocası Kesikbacak İsmail Bayrı'dan kırâat-i aşere ve takrîb okudu. Mısır ve İstanbul tariklerini öğrenip 16 Temmuz 1943'te icâzetnâme aldı. Ardından Düzce'ye yerleşti ve Merkez Camii'nde fahrî imam-hatiplik görevine başladı. 1945 yılı başlarında Merkez Kur'an Kursu öğreticiliğine önce fahrî olarak, 1 Ocak 1946 tarihinde asaleten getirildi. 1945-1951 yılları arasında yine fahrî olarak yürüttüğü Düzce Merkez Camii imam-hatipliği görevine 1 Nisan 1952'de tayin edildi. 1959'da emekliye ayrılmasının ardından bu görevini 1978 yılı sonuna kadar devam ettirdi. İlki 1949'da olmak üzere birkaç defa hacca gitti. 1982 yılında kurban bayramı sabahında vefat etti ve Düzce şehir mezarlığında defnedildi.

Hasan Şen, Düzce'de otuz üç yıl devam eden Kur'an kursu hocalığı sırasında 4000'e yakın öğrenciye hâfızlık yaptırmış, başka yerlerden gelen birçok hâfız da kendisinden faydalanmıştır. Onun yanında tashîh-i hurûf eğitimi gören hâfız sayısının 500 kadar olduğu söylenir. Hasan Efendi Kur'ân-ı Kerîm'i sade bir şekilde okur, tegannîyi sevmezdi. Düzce Merkez Camii'nde her yıl mezuniyet cemiyetleri düzenler; İstanbul Fâtih Camii

başimamı Ömer Fazıl Efendi (Aköz), Yeraltı Camii imamı Üsküdarlı Ali Efendi, hocası Kesikbacak İsmail Efendi, Burhaniye Camii imamı ve Nuruosmaniye Camii başimamlarından Hasan Akkuş ile Beyazıt Camii başimamı Abdurrahman Gürses gibi tanınmış kurrânın bu programlara katılmasını sağlardı. Takvâsı ve mütevazi kişiliğiyle tanınan

Hasan Efendi İstiklâl Harbi madalyası sahibiydi. Gazilik maaşını Kur'an kursunda okuyan öğrencilere harcar, onların ihtiyaçlarını temin ederdi. Tasavvufa da meyilliydi. Erbilli Esad Efendi'nin halifelerinden Bolulu Hacı Muhiddin Efendi ve Ramazanoğlu Mahmut Sami Efendi ile yakın dostluğu vardı. Türkiye'de ilk defa bir ilçe merkezinde açılan Düzce İmam Hatip Lisesi'nin (1962) yaptırma ve yaşatma derneğinde görev almış, burada önemli hizmetler ifa etmiştir. Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ile Düzce Müftülüğü tarafından 10 Ekim 2009 tarihinde Düzceli Hâfız Hasan Şen Anısına IV. Kur'an ve Kıraat Sempozyumu düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

DİB Arşivi'ndeki özlük dosyası, nr. 638 (maddenin yazımında ayrıca Hasan Şen'in kendisi, arkadaşları ve öğrencilerinden alınan bilgilerden de faydalanılmıştır).

Kâmil Uğur Bitemir

ŞENEBÛZÎ

(الشنبوذي)

Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm eş-Şenebûzî (ö. 388/998)

Kıraat âlimi.

300 (912-13) yılında muhtemelen Bağdat'ta doğdu. Ebü'l-Hasan İbn Şenebûz'dan (Şennebûz olarak da harekelenmiştir) okuduğu (bk. Dâvûdî, II, 57) ve uzun süre onunla birlikte bulunduğu için Gulâmü'ş-Şenebûzî (Şenebûzî'nin çocuğu veya hizmetçisi) lakabıyla ve Şenebûzî nisbesiyle anıldı (İbnü'l-Esîr, II, 211). İlim tahsili için seyahatlere çıktı. İbn Şenebûz, Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkānî, İbn Mücâhid, İbrâhim b. Muhammed el-Mâverdî, İbn Miksem el-Attâr, İbnü'l-Allâf, Muhammed b. Hasan en-Nakkāş, Muhammed b. Mûsâ ez-Zeynebî gibi âlimlerden kıraat öğrendi. Gerek tefsir gerekse kıraat ve ilelü'l-kırâât konularında şöhret kazandı. Kendisinden Ebû Ali Hasan b. Ali el-Ahvâzî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yâsîn el-Halebî, Ebü'l-Alâ Muhammed b. Ali el-Vâsıtî, Abdullah b. Muhammed b. Mekkî es-Sevvâk faydalandı. Hatîb el-Bağdâdî'nin kaydettiğine göre tefsir ve kıraate dair ezberinde şevâhid olarak 50.000 beyit bulunduğu dikkate alındığında (Târîḫu Baġdâd, I, 272) şiir ve edebiyatla da ilgilendiği söylenebilir; ayrıca tefsir ve kıraat alanlarında çok iyi yetiştiği anlaşılır. Şenebûzî 13 Safer 388'de (14 Şubat 998) vefat etti. Bu tarih 387 olarak da zikredilmiştir.

Şenebûzî'ye dair birbirinden farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Dârekutnî onun hakkında olumsuz sözler söylemiş, Ebü'l-Fazl Ubeydullah b. Ahmed es-Sayrafî kıraat ve tefsir alanlarında büyük bir âlim olduğunu belirtmiş, Ebû Amr ed-Dânî mükemmel bir üstat sayıldğını zikretmiş, Hatîb el-Bağdâdî rivayetleri konusunda eleştiriler bulunduğunu kaydetmiştir. İbnü'l-Esîr, geniş ilmî birikimine rağmen hadis konusunda zayıf olduğunu ileri sürerken Ebü'l-Alâ el-Hemedânî onu övmüş ve sika bir âlim diye nitelemiştir. Kaynaklarda Şenebûzî'ye el-İşâre fî talṭîfi'l-ʿibâre, Kitâbü't-Tefsîr (tamamlanamadığı belirtilmiştir) ve Mâ ḫâlefe fîhi İbn Kes̱îr Ebâ

ʿAmr adlı eserler nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 271-272; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 211-212; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 173-174; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 640-642; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 50-51; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 54-57; Hikmet Beşîr Yâsîn, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, II, 282-283.

Tayyar Altıkulaç

ŞENFERÂ

(الشنفرى)

Sâbit (Amr) b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî (ö. m. 525-550 arası)

Kendisine nisbet edilen Lâmiyyetü'l-ʿArab adlı kasideyle tanınan Câhiliye şairi.

Milâdî 475 yılı civarında doğdu. Soyları Kahtânîler'e dayanan Ezd (Benî Hâris b. Rebîa) kabilesinin Evâs b. Hacr (Gavs b. Evs) koluna mensuptur. Kaynakların çoğuna göre Şenferâ (kalın dudaklı) onun adı değil lakabıdır. Bazı eserlerde ismi diye zikredilen Sâbit b. Câbir ve Amr b. Berrâk (el-Hemdânî) onun yağmacı arkadaşlarının adıdır. Teninin siyahlığı sebebiyle "ağribetü'l-Arab"dan ve "addâûn"dan (en hızlı koşan Araplar) sayılan Şenferâ yaptıkları baskın, yağma ve çapul eylemlerini şiirlerinde dile getiren "saâlîk" (haydutlar) şairlerindendir. Bu gruba katılmasıyla ilgili olarak kaynaklarda şu hikâyeye yer verilir: Şenferâ çok küçük yaşta ailesiyle birlikte Kays Aylân'dan Benî Şebâbe b. Fehm'e esir düşer. Ardından esir değişimi sonucu Ezd'in kollarından Benî Selâmân'a geçer. Burada yarı esir, yarı köle durumunda evinde büyüdüğü kimsenin (veya kabile ileri gelenlerinden birinin) kızına âşık olur. Kız tarafından reddedildiği gibi kızın babası tarafından da ağır hakaretlere mâruz kalınca ilk efendileri Benî Şebâbe b. Fehm'e sığınır. Bunların, o zamana kadar bilmediği kendi nesebi hakkındaki gerçeği açıklamaları üzerine intikam almak için Benî Selâmân'dan 100 kişiyi öldürmeye yemin eder. Cinayetleri artınca kendi kabilesi (veya onu himaye eden kabile) tarafından kovulur ve saâlîk grubuna katılarak kendisi gibi su'lûk ve hızlı koşucu olan kız kardeşinin oğlu Teebbeta Şerran (Sâbit b. Câbir) ve Amr b. Berrâk(a) gibi yağmacılarla birlikte baskınlar düzenler; çölde yaşayan kabileler arasında uzun zaman dehşet salar. Aralarında babasının katili Harâm b. Câbir es-Selâmânî'nin de bulunduğu doksan dokuz kişiyi öldürür. Şenferâ baskını yapar yapmaz koşarak çöle kaçar, peşine takılanlar da susuzluktan ölmek korkusuyla takipten vazgeçerdi. Bu sebeple "a'dâ mine'ş-Şenferâ" (Şenferâ'dan daha hızlı koşucu) sözü darbımesel olmuştur (Meydânî, II,

394-395). Şenferâ, Benî Selâmân'ın Gāmid kolundan üç kişi veya içlerinde babasının katili Harâm b. Câbir'in kardeşi olan hızlı koşuculardan Esîd (Üseyd) b. Câbir'in de yer aldığı bir grup tarafından Ebîde yakınındaki Nâsıf'ta (veya panayırıyla ünlü Hubâşe'de) bir su başında geceleyin pusuya düşürülür. Şenferâ karanlıkta ikisini okla yaralarsa da sonunda yakalanır ve uzun işkencelerden sonra öldürülür. İşkence sırasında şiir söylemesi istenince söylediği, "Şiir neşeli zamanda söylenir" sözü darbımesel haline gelmiştir (İbn Kuteybe, I, 80; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XXI, 119). Cesedinin teşhiri esnasında Selâmân'dan bir kişinin kafatasını tekmelemesiyle ayağına batan bir kemik parçasının ölümüne sebep olduğu, böylece öldürmeye yemin ettiği 100 kişinin tamamlandığı anlatılır. Şenferâ'nın günümüze ulaşan az miktardaki şiirleri

el-Mufaḍḍaliyyât (Mufaddal ed-Dabbî), el-Ḥamâsetü'l-kübrâ (Ebû Temmâm), el-Emâlî (Ebû Ali el-Kālî), Kitâbü'l-Eġānî (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî), Müntehe'ṭ-ṭaleb (İbn Meymûn) gibi eserlerde ve antolojilerde yer alır. Bu şiirler daha çok hamâse ve fahr türlerindedir.

Eserleri. 1. Dîvân. Asmaî (ö. 216/831) Şenferâ'nın divanını Mekke'de İmam Şâfiî'den okuduğuna göre şiirleri daha II. (VIII.) yüzyılın sonlarında toplanmış bulunuyordu. Nitekim Ebû Bekir es-Sûlî, III. yüzyılın ikinci yarısında Şenferâ'nın şiirlerinden meydana gelen bir mecmuanın mevcut olduğunu kaydeder (Aḫbârü'l-Buḥtürî, s. 135). Nevbahtî, şairin Sa'leb tarafından rivayet edilen divanını ondan okuduğu gibi (Sezgin, II, 134) Bedreddin el-Aynî de eseri başvuru kaynakları arasında zikretmiştir. Şenferâ'nın şiirleri ilk defa Abdülazîz el-Meymenî tarafından eṭ-Ṭarâʾifü'l-edebiyye içinde eksik şekilde yayımlanmış (Kahire 1937, s. 31-42 [89 beyit]), Emîl Bedî' Ya'kūb divanın tam neşrini gerçekleştirmiş (Beyrut 1411/1991), eser Dîvânü'ṣ-ṣaʿâlîk içinde de yayımlanmıştır (Beyrut 1413/1992, s. 11-54). 2. Lâmiyyetü'l-ʿArab. Kahramanlık duyguları ve mertlik ifadeleriyle dolu altmış sekiz beyitlik bir kaside olup Şenferâ'ya nisbet edilen şiirlerin en meşhurudur. Hz. Ömer'in, "Çocuklarınıza Lâmiyyetü'l-ʿArab'ı okutun, çünkü o çocuklara güzel ahlâkı öğretir" dediği rivayet edilmiştir (Fuâd Efrâm el-Bustânî, II, 112-113). Kaside filolojik değeri yanında Câhiliye devri bedevî yaşayışını, bedevîlerin düşünce hayatını, ahlâk prensiplerini, davranışlarını, saâlîkü'l-Arab'ın hayat tarzını tasvir etmesi bakımından büyük önem taşır. Ancak kasidenin Şenferâ'ya

aidiyeti şüphelidir, çünkü en eski ediplerin eserlerinde yer almamaktadır. Lâmiyyetü'l-ʿArab, İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ adlı eserinde zikredilmediği gibi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'sinde şairin biyografisine ayrılan bölümde de (XXI, 118-128) ona herhangi bir işaret yoktur. Ebû Alî el-Kālî el-Emâlî'sinde (I, 156) kasidenin Ebû Muhriz'in (Basralı dil âlimi Halef el-Ahmer, ö. 180/796 [?]) eseri olduğunu belirtir. Öte yandan Yâkūt el-Hamevî'nin naklettiğine göre Ebû Ubeyde kasidenin yanlışlıkla Şenferâ'ya nisbet edildiğini söylemiştir. Kasidede Câhiliye dönemine ait yer ve kişi adlarının bulunmaması, diğer su'lûk şairlerine ait kasidelerin aksine uzun olması, aynı zaman diliminde veya Şenferâ'ya yakın dönemde yaşayan şairlere ait olduğu kabul edilen şiirlerde onun kasidesinde yer almayan bazı tabirlere yer verilmesi gibi hususlar şiirin otantikliği konusunda şüphe uyandırmıştır. Bu kuşkuya T. Nöldeke, F. Krenkow, F. Gabrieli, R. Blachère ve Yûsuf Huleyf gibi çağdaş âlimler de katılmıştır. Ancak kasidenin râvileri Kûfeli olduğundan, söz konusu şüpheyi ileri sürenlerin arasında Ebû Ubeyde ve İbn Düreyd gibi Basralı dilcilerin bulunmasından dolayı bu şüphe bazı araştırmacılar tarafından mektep taassubu şeklinde yorumlanmış ve kasidenin otantikliğinden şüphe edilmemiştir. G. Jacob ve C. Brockelmann aynı kanaati belirtmiş, S. Stetkevych ise şiiri klasik kasideye geçiş sürecini temsil eden özgün bir eser olarak görmüştür (The Mute Immortals Speak, s. 125-126). İbn Ebû Tâhir Tayfûr (ö. 280/893), şiirin nisbet edildiği Halef el-Ahmer'in çağdaşı sika Uyeyne b. Abdurrahman el-Mühellebî'den naklen kasideye "müfred-benzersiz kasideler" arasında yer vermiştir (el-Mens̱ûr, s. 69-79). Bu da son kanaati teyit ettiği gibi II. (VIII.) yüzyıl râvilerinin kasidenin Şenferâ'ya ait olduğunu bildiklerini göstermektedir. Ayrıca kasidede Şenferâ'nın adının iki yerde geçmesi, onun yaşadığı çöl ortamını ve özellikle Ezd kabilesinin bulunduğu Mekke'nin güneyi ile Yemen'in kuzeyindeki dağlar arasındaki yerleri tasvir etmesi, Şenferâ'nın kabilesi tarafından terkedilmesi ve yabani hayvanlarla dost olması, duygu gerçekliği, tasvir inceliği, Câhiliye şiirlerinde görülen "mefâilün"ün "mefâîlün"e dönüşmesi, klasik kaside dönemi öncesini gösteren ilk beytin mısralarının aynı kafiyede (musarra') olmaması ve Hz. Ömer'in anılan sözü gibi hususlar kasidenin otantikliğini güçlendirmektedir. Lâmiyyetü'l-ʿArab, zengin lugat malzemesi ve bedevî hayatını mükemmel şekilde tasvir etmesi bakımından Arap edipleri ve şarkiyatçılar tarafından yoğun ilgi görmüş, hakkında birçok şerh yazılmıştır. a) Müberred (Sa'leb'e de nisbet edilir), Lâmiyyetü'l-ʿArab (Zemahşerî'ye

ait şerhin [aş.bk.] hâşiyesinde, İstanbul 1300, s. 10-70). b) Sa‘leb, Şerḥu Lâmiyyeti’l-ʿArab. c) Zemahşerî, Aʿcebü’l-ʿaceb fî şerḥi Lâmiyyeti’l-ʿArab (İstanbul 1300, s. 10-70). d) Ebü’l-Bekā el-Ukberî, Şerḥu Lâmiyyeti’l-ʿArab (nşr. M. Hayr el-Hulvânî, Beyrut 1403/1983). e) İbn Zâkûr el-Mağribî, Tefrîcü’l-küreb ʿan ḳulûbi ehli’l-edeb fî maʿrifeti Lâmiyyeti’l-ʿArab (Zemahşerî’nin şerhiyle birlikte, Kahire 1324, 1328). f) Atâullah b. Ahmed el-Mısrî, Nihâyetü’l-ereb fî şerḥi Lâmiyyeti’l-ʿArab (Zemahşerî’nin şerhiyle birlikte, Kahire 1324, 1328; nşr. Abdullah M. Îsâ Gazzâlî, Küveyt 1412/ 1992). Zemahşerî, Müberred, Ukberî, İbn Zâkûr el-Mağribî ve Atâullah b. Ahmed el-Mısrî’nin şerhleri Bulûġu’l-ereb fî şerḥi Lâmiyyeti’l-ʿArab adıyla bir arada basılmıştır (nşr. Muhammed Abdülhakîm el-Kādî - Muhammed Abdürrâzık İrfân, Kahire 1989). Eserin İbn Düreyd, Hatîb et-Tebrîzî, İbn Mâlik et-Tâî gibi birçok müellif tarafından kaleme alınan şerhlerinin nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır (Sezgin, II, 135-137). Kaside, İslâm dünyasında ilk baskısı İstanbul’da olmak üzere (Zemahşerî şerhiyle birlikte, 1300) Ebü’s-Safâ er-Rıdvânî’nin tashih ve şerhiyle (Hindistan [?] 1304/1886), Muhammed Mahmûd eş-Şinkīṭî’nin şerhiyle (Kahire 1319, el-Muʿallaḳātü’s-sebʿa, ek), Abdülhâdî et-Tâzî’nin açıklamalarıyla (Rabat 1953), Muhammed Bedî‘ Şerîf’in şerh ve tahkikiyle (Beyrut 1964, 1968) neşredilmiştir. Abdülmuîn el-Mellûhî ile (Dımaşk 1966, el-Lâmiyyetân: Lâmiyyetü’l-ʿArab, Lâmiyyetü’l-ʿAcem) M. İbrâhim Hûr’un da (Dımaşk 1408/1987) neşirleri mevcuttur. Ayrıca Kahire (1324, 1328), Beyrut (1974) ve Tâif (1399/1979, Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-Kemâliyyeiçinde) baskıları vardır. Lâmiyyetü’l-ʿArab, Batı dünyasında da büyük ilgi görmüş, ilk defa Silvestre de Sacy tarafından Arapça metniyle birlikte Fransızca tercümesi yayımlanmış (Paris 1826), bunu F. Fresnel’in Fransızca’ya çevirisi izlemiştir (Paris 1834). Ayrıca Muhammed Udayme - Stefano Mangano tarafından Fransızca’ya çevrilmiştir (Paris 1985). Eseri J. W. Redhouse, G. Hughes (1896), Suzanne Pinckney Stetkevych (1986) ve Michael A. Sells (1989) İngilizce’ye; F. Rückert (1846), E. Reuss (1853) ve Georg Jacob (1912, 1913, 1914, 1923) Almanca’ya; F. Bayraktareviç (1922) Sırpça-Hırvatça’ya; F. Gabrieli İtalyanca’ya çevirmiştir (1946). Yusuf Cemil Ararat (nşr. M. Sabri Sözeri, İstanbul 1962) ve M. Sadi Çöğenli - Nurettin Ceviz (Lâmiyyetü’l-Arab, Unvânü’l-Hikem, Lâmiyyetü’l-Acem ve Tercümeleri, Erzurum 2000, s. 9-34) tarafından Türkçe’ye yapılan çevirileri de Arapça metinleriyle birlikte basılmıştır. 3. Tâʿiyye. Şenferâ’nın önemli şiirlerinden olan otuz altı

beyitlik kaside eski nâdir şiirleri bir araya getiren el-Mufaḍḍaliyyât'ta yer almaktadır (nşr. C. J. Lyall, I, 194-207). Şenferâ bu şiirinde, Benî Selâmân'dan,

babasının katili Harâm b. Câbir'i öldürmekle övünür; fakat şiirin esas güzelliği sevgilisi Ümeyme'den bahsettiği nesîb (gazel) kısmındadır (İngilizce'ye çevirisi için bk. Stetkevych, XVIII [1986], s. 371-373). 4. Fâʾiyye. Baskın öncesi gecenin tasvirini yapan ve silâhları anlatan bir kasidedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şenferâ, Dîvân (nşr. Emîl Bedîʿ Yaʿkūb), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 9-23; Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaḍḍaliyyât (nşr. C. J. Lyall), Oxford 1918, I, 194-207; Muhammed b. Habîb, Esmâʾü'l-muġtâlîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât içinde), Kahire 1373/1954, VI, 231-232; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 80; İbn Ebû Tâhir, el-Menṯûr ve'l-manẓûm (nşr. Muhsin Gayyâz), Beyrut 1977, s. 69-79; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'l-Buḥtürî (nşr. Sâlih el-Eşter), Dımaşk 1378/1958, s. 135; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî (nşr. M. Abdülcevâd el-Asmaî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 156; III, 203-206; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1414-15/1994, XXI, 118-128; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-Mufaḍḍaliyyât (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1397/1977, I, 379-397; Meydânî, Mecmaʿu'l-emṡâl (Ebü'l-Fazl), II, 394-395; İbnü'ş-Şecerî, Muḫtârâtü şuʿarâʾi'l-ʿArab (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1399/1979, s. 92-125; Zemahşerî, Aʿcebü'l-ʿaceb fî şerḥi Lâmiyyeti'l-ʿArab, İstanbul 1300/1883; Ukberî, Şerḥu Lâmiyyeti'l-ʿArab (nşr. M. Hayr el-Halvânî), Beyrut 1403/1983; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, III, 343-345; G. Jacob, Aus Schanfaràs Dīwān, Berlin 1914; a.mlf., Schanfarà-Studien, München 1914-15, I-II; a.mlf., Schanfaras Lamijat al-ʿArab, Hannover 1923; Serkîs, Muʿcem, I, 111, 974; II, 1147-1148; Brockelmann, GAL, I, 16; Suppl., I, 52-54; Nâsırüddin el-Esed, Meṣâdirü'ş-şiʿri'l-Câhilî, Kahire 1956, s. 452-461; Yûsuf Huleyf, eş-Şuʿarâʾü'ṣ-Ṣaʿâlîk fi'l-ʿaṣri'l-Câhilî, Kahire 1959, s. 328-336; M. Bedîʿ Şerîf, Lâmiyyetü'l-ʿArab ev neşîdü'ṣ-

ṣaḥrâ˒, Beyrut 1964; Sezgin, GAS, II, 133-137; Fuâd Efrâm el-Bustânî, "eş-Şenferâ", Silsiletü'r-revâ˒iʿ, Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-katolikiyye), II, 112-113; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 143-147; Abdülhalîm Hifnî, Lâmiyyetü'l-ʿArab li'ş-Şenferâ, Kahire 1981; a.mlf., Şiʿru'ṣ-Ṣaʿâlîk, Kahire 1987, s. 162-172, 179-181, 187-192; a.mlf., eş-Şenfera'ṣ-Ṣuʿlûk: Ḥayâtüh ve lâmiyyetüh, Kahire 1989; M. A. Sells, Desert Tracings, Middletown 1989, s. 21-31; a.mlf., "Shanfara's Lāmiyya: A New Version", al-'Arabi, II/16, London 1983, s. 5-25; S. P. Stetkevych, The Mute Immortals Speak, Ithaca 1993, s. 119-157; a.mlf., "Archetype and Attribution in Early Arabic Poetry: al-Shanfarā and the Lāmiyyat al-'Arab", IJMES, XVIII (1986), s. 361-390; F. Gabrieli, "Sull' autenticità della 'Lâmiyyat al-'Arab'", RSO, XV (1935), s. 358-361; a.mlf., "Ta'abbata Šarran, Šanfarā, Ḫalaf al-Aḥmar", Atti della Accademia Nazionale dei Lincei (serie VIII), I, Roma 1946, s. 40-69; M. Sabri Sözeri, "Şenferā ve Lāmiyyetü'l-'Arab", İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi, sy. 1, İstanbul 1963, s. 3-9; F. Krenkow - [Nihad M. Çetin], "Şenferâ", İA, XI, 424-426; A. Arazi, "al-S̲h̲anfarā", EI² (İng.), IX, 301-303.

Süleyman Tülücü

ŞENGEL, Ali Rıza

(1879-1953)

Türk mûsikisi bestekârı ve hocası.

İstanbul'un Eyüp semtinde doğdu. Bu sebeple daha çok Eyyûbî Ali Rıza Bey diye tanındı. Babası son dönem zâkirbaşılarından, dinî eserler bestekârı Eğrikapılı Mehmed Efendi, annesi Emîr Buhârî Tekkesi şeyhi Mesud Efendi'nin kız kardeşi Zeynep Hanım'dır. Babasının evlerinde düzenlediği mûsikili toplantılarına katılarak küçük yaştan itibaren mûsiki ortamında yetişti. On dört-on beş yaşlarında iken klasik eserleri icra edebilecek bir düzeye geldi. Ancak ciddi mûsiki öğrenimine on sekiz yaşında Muallim İsmâil Hakkı Bey'in mûsiki dershanesinde aldığı solfej ve nazariyat dersleriyle başladı. Ayrıca Ali Rıza Bey'in mûsiki hayatında tekkelerin büyük etkisi oldu. Rifâiyye tarikatına intisabının yanı sıra dayıları Emîr Buhârî Tekkesi şeyhi Mesud Efendi, Kādirî şeyhi Râşid ve Remlî Dergâhı şeyhi Hâlis efendilerden öğrendiği eserlerle dinî mûsiki repertuvarını geliştirdi. Bu arada genç yaşta başladığı zâkirlik görevini pek çok tekkede zâkirbaşılıkla devam ettirdi ve son dönemde yetişmiş üstat nevbezenler arasına girdi. Sahneye ilk defa 1908 yılında Donanma Cemiyeti yararına verilen bir müsamerede hânende olarak çıktı. 1914'te Mehterhâne-i Hâkānî'de mehterbaşı sıfatıyla görevlendirildi. Mûsikī-i Osmânî Cemiyeti'nin Eyüp şubesinde hocalık yaptı. İstanbul ve Ankara radyolarında bazı görevlerde bulundu. Bir süre İstanbul Türk Müziği Yüksek Sanatkârları Cemiyeti İcrâ Heyeti ile İstanbul Belediye Konservatuvarı İcrâ Heyeti şefliğini yürüttü. Muallim İsmail Hakkı Bey'in kurup orkestrasını yönettiği İstanbul Opereti'nde uzun süre çalpara çaldı. 28 Eylül 1953 tarihinde vefat etti ve Merkezefendi Mezarlığı'na defnedildi.

Son devrin önemli mûsikişinasları arasında yer alan Ali Rıza Şengel mûsiki birikimi (mahfûzâtı), bestekârlığı ve hocalığı ile tanınmıştır. Mûsiki nazariyatı konusunda kendini yetiştirdikten sonra özellikle dinî mûsiki üzerinde yoğunlaşmış, bizzat meşkettiği ve zâkirlerden dinlediği pek çok eseri notaya almıştır. Bu vesileyle 21 Kasım 1906 tarihinde yazmaya

başladığı “İlâhiyyât” adlı derlemesini iki defterde toplamıştır. Vefatından sonra bacanağı zâkirbaşı Selahattin Gürer’e intikal eden, 424 dinî eserden müteşekkil birinci defter Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı tarafından Türk Mûsikîsi Klâsikleri-İlâhîler adıyla yayımlanmıştır (nşr. Yusuf Ömürlü, I-IV, İstanbul 1979-1982). İkinci defter ise bugün Hüseyin Tolan’ın vârislerinde bulunmaktadır. İyi derecede ud, kanun ve keman çalardı. Evinde ve dershanelerde verdiği derslerde pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Arif Sami Toker ve Hâfız Hüseyin Tolan en önemlileridir.

Kendini bildiğinden beri Türk mûsikisi üzerinde çalıştığını söyleyen Şengel tertip ettiği şehnaz-kürdî, tâhir-kürdî ve şehnaz-hâverân makamlarıyla (bazılarına göre şehnaz-hâverân makamını yeniden canlandırmıştır) mûsiki nazariyatı sahasındaki bilgisini ortaya koymuştur. Onun dinî ve din dışı formlarda 1000 kadar eser bestelediği söylenir. İlk eseri 1905’te bestelediği, “Her ne dem alsa ele câm-ı sefâyı sâkî” mısraıyla başlayan râhatülervah makamındaki zencir bestesidir. Öztuna peşrev, saz semâisi, longa, beste, semâi, marş, şarkı, tevşîh ve ilâhi formlarında 155 eserinin listesini vermektedir (BTMA, II, 349-351). Ayrıca Türk Mûsikîsi Klâsikleri-İlâhîler adlı eserle Abdülkadir Töre’nin koleksiyonu birleştirilerek yapılan dokuz ciltlik yayımda bestelediği kırk dokuz tevşîh ve ilâhinin notası güftesiyle birlikte neşredilmiştir (İstanbul 1979-1996). “Yâ kerîm Allah bize mağfiret kıl” mısraıyla başlayan ısfahan; “Ben bilmez idim gizli ayan hep sen imişsin” mısraıyla başlayan acem-aşiran; “Dervişlik baştadır taçta değildir” mısraıyla başlayan nikriz ilâhileriyle, “Derdmendim mücrimim dermâna geldin yâ resûl” mısraıyla başlayan rast; “Cânım kurban olsun senin yoluna” mısraıyla başlayan hüseynî tevşîhleri dinî eserlerinden bazılarıdır. Şengel’in hüseynî makamında bestelediği, “Ceddin deden neslin baban” mısraıyla başlayan eski Ordu Marşı da günümüzde mehter repertuvarının çok sevilen eserleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 629, 644, 660, 670; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 406-407; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 220-225; Şengel, İlâhîler, I, 9-10; TSM Sözlü Eserler, tür.yer.; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 183-184; "Musikimizin Tipik Siması: Eyyûbi Ali Rıza Şengel", Radyo Haftası, sy. 57, İstanbul 1951, s. 11-15; Öztuna, BTMA, II, 349-351; Nuri Özcan, "Mehmed Efendi, Eğrikapılı", DİA, XXVIII, 452.

Nuri Özcan

ŞENSEBÂNÎLER

(bk. GURLULAR).

ŞENŞÛRÎ

(bk. ŞİNŞEVRÎ).

ŞENTEMERÎ

(bk. A‘LEM eş-ŞENTEMERÎ).

ŞENTEMERİYE

(شنتمريّة)

Endülüs’te aynı adı taşıyan iki tarihî şehir.

Çok defa birbirine karıştırılan iki şehri ayırmak için birine Şentemeriyyetülgarb, diğerine Şentemeriyyetüşşark denilmiştir. Günümüzde bunlardan birincisi Portekiz, ikincisi İspanya sınırları içerisinde bulunur. Portekiz’in güneyinde Atlas Okyanusu sahilinde yer alan ve İslâm fetihleri öncesinde Ossónoba (Ukşûnube) adını taşıyan birinci Şentemeriye (Santa Maria de Algarve = Santaver) 94 (713) yılında müslümanlar tarafından fethedildi. Endülüs’te ülkenin batısında kaldığı için Şentemeriyyetülgarb adı verilen şehir ve çevresi X. yüzyıldan itibaren yeni ismiyle tanındı. Mülûkü’t-tavâif zamanında yönetimi elinde bulunduran hânedanın atası Hârûn’a nisbetle Şentemeriyyetühârûn olarak da anıldı. 1233’te şehir hıristiyanların eline geçtikten sonra Hârûn adı önce Faaron’a (Faaram), ardından günümüzdeki Faro’ya dönüştü. Batı Endülüs şehirlerinden Şilb’e (Silves) bağlı olan Şentemeriyyetülgarb, X. yüzyıl başlarında Benî Bekir b. Zedlefe adlı yarı bağımsız küçük bir müvelled hânedanı tarafından başşehir haline getirildi ve Şilb’in gölgesinde kalmış olsa da kadı tayin edilen bir merkez olma özelliğini taşıyordu. Süleyman el-Müstaîn zamanında (1009-1010, 1015-1016) soyu kesin biçimde bilinmemekle beraber muhtemelen müvelled kökenli olan Saîd b. Hârûn’a iktâ olarak verildi. Saîd’in oğlu Ebû Abdullah Muhammed el-Mu‘tasım devrinde Şentemeriye istikrarlı bir dönem yaşadı; ancak 444’te (1052) Abbâdîler’in eline geçti. Murâbıtlar ve Muvahhidler zamanında adından nâdiren bahsedilen Şentemeriyyetülgarb 1249’da Portekiz Kralı III. Alfonso tarafından istilâ edildi. 1252’de kısa bir süre Kastilya Krallığı’nın himayesi altına girdiyse de 1266’da tekrar Portekizliler’in eline geçti. XI. yüzyılda Azîze Meryem’in makamını görmek için yapılan ziyaretler Şentemeriye’nin hıristiyanlarca tanınmasına vesile oldu. İbn Abdülmün‘im el-Himyerî şehirde bulunan ve yaklaşıldığında suyu kesilen, uzaklaşıldığında akmaya devam eden bir su kaynağının insanların ilgisini çektiğini belirtir. Şehrin içindeki el-Garb bölgesi tasavvufî canlılığıyla meşhurdur. Sahil şehri olması

ve bir limana sahip bulunması sebebiyle Şentemeriye ticarî açıdan gelişme kaydetti. Şehirdeki tersane sayesinde Hârûnîler zamanında denizcilik faaliyetleri daha da ilerledi. Balıkçılığa müsait konumu, hıristiyanların ziyaret mahalli olması, ayrıca incir, üzüm ve zeytin üretimiyle diğer Endülüs şehirleriyle olduğu kadar Kuzey Afrika, hatta Mısır'la ticarî ilişkilerde bulunuyordu. Atlas Okyanusu'nun kıyısındaki şehrin deniz tarafında bulunan surları yüksek dalgaların önünde siper vazifesi görüyordu. İslâmî dönemde surlarla çevrilen şehrin iç alanının 9,5 hektar olduğu tahmin edilmektedir. Şentemeriye'nin istilâsından iki yıl sonra dikilen katedral ve sahile açılan kapıyı kontrol eden kale merkez camisi ve müslüman yerleşim merkezinin bulunduğu yerde inşa edildi. Şehrin surları XIII. yüzyılda yenilendi. Günümüzde Algarve (el-Garb) turistik bölgesinin merkezi ve en büyük şehri olan Faro 2009 yılı başlarında 42.000 nüfusa sahipti. Şentemeriye'de bazı şair ve âlimler yetişmiştir. Arap dil ve edebiyatı âlimi A'lem eş-Şentemerî, şair ve fakih Ebü'l-Fazl İbnü'l-A'lem ve İbn Sâlih eş-Şentemerî bunların başında gelir.

İkinci Şentemeriye günümüzde İspanya'nın Aragon bölgesinde Guadalajara'nın (Vâdilhicâre) doğusunda Teruel'den 45 km. uzaklıkta, adını Benî Rezîn'den alan Albarracin'in yerinde bulunan Şentemeriyyetüşşark'tır (Santa Maria de Oriente). Berberî Hevvâre kabilesine mensup bir sülâle olan Benî Rezîn'in atası Rezîn el-Bernusî'nin Târık b. Ziyâd'la birlikte Endülüs'e gidip Kurtuba'ya (Cordoba) yerleştiği, onun haleflerinin bilinmeyen bir tarihte Şentemeriye'nin içinde yer aldığı Sehle bölgesinin idaresini üstlendikleri kaydedilmektedir. Şentemeriyetüşşark, Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu I. Abdurrahman zamanında (756-788) Miknâse Berberîleri'nden olup Hz. Fâtıma soyundan geldiğini iddia eden Şakyâ b. Abdülvâhid tarafından ele geçirilen merkezler arasındaydı. Endülüs Emevî Devleti'nin buhrana sürüklendiği XI. yüzyılın ilk yıllarında Benî Rezîn'den İbnü'l-Asla' diye de anılan Ebû Muhammed Hüzeyl b. Abdülmelik, muhtemelen Şentemeriye merkez olmak üzere Sehle bölgesinde bağımsızlığını ilân ederek o zamana kadar adı duyulmamış olan Şentemeriye'yi imar etti. Diğer tâife emirleri arasındaki iç savaşlardan uzak durması sayesinde Şentemeriye'de ve sahip olduğu bölgede istikrarı sağlayıp refah seviyesini yükseltti. Ancak oğlu Hüsâmüddevle (Cebrüddevle) Ebû Mervân Abdülmelik zamanında Kastilya Krallığı'nın artan baskıları ve Murâbıtlar'la Kastilyalılar arasındaki mücadelede arada

kalmaları sebebiyle sıkıntılar yaşandı. İbnü'l-Kerdebûs bu dönemde Kral Ferdinand'ın Şentemeriye'yi istilâ ettiğini söylerse de bu bilgi diğer kaynaklarca teyit edilmemektedir.

Hüsâmüddevle, 478'de (1085) Tuleytula'yı (Toledo) ele geçiren Kastilya Kralı VI. Alfonso'ya haraç ödemeyi kabul etti, ancak ertesi yıl Murâbıtlar'ın kazandığı Zellâka zaferinden cesaret alarak haraç ödemekten vazgeçti. 1092'de yaptıkları antlaşmayı bozup ülkesine saldıran Kastilyalı şövalye Sîd (Seyyid) Rodrigo Diaz de Vivar'a karşı Murâbıtlar'la ittifak kurdu. Oğlu Yahyâ b. Abdülmelik'in saltanatının ikinci yılında (497/ 1104) Murâbıtlar'ın Şentemeriye'yi ülkelerine katmasıyla Benî Rezîn devri sona erdi. Şentemeriye'nin daha sonra, Doğu Endülüs'te bağımsızlığını ilân eden müvelled kökenli İbn Merdenîş'in hâkimiyeti altına girdiği anlaşılmaktadır. 1170'te Navarralı Pedro Ruiz de Azagra'nın eline geçen şehir ve bölge 1370'ten itibaren Aragon Krallığı'nın hâkimiyetine girdi. Bölgedeki müslümanların çoğu 1238 yılına kadar İslâm hâkimiyetinde kalan Belensiye'ye (Valencia) sürülmüş olsa da müdeccenler diye bilinen müslümanlar XVI. yüzyılın sonlarına kadar varlığını muhafaza etti. Şentemeriyyetüşşark'ın yerinde bulunan Albarracin günümüzde küçük bir yerleşme mahallidir. 2009 yılı başlarında nüfusu 1100 idi. Bu durumuna rağmen surları, gotik üslûbundaki şatosu, gotik ve Rönesans üslûbundaki katedrali ve bu katedralin müze haline getirilmiş olan bölümü turistler tarafından ziyaret edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Cemhere, s. 499-500; İbn Hayyân, el-Muḳtebes fî târîḫi'l-Endelüs V (nşr. P. Chalmeta - F. Corriente), Madrid 1979, s. 278, 309; İbnü'l-Kerdebûs, Târîḫu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 113; a.mlf., el-İḳtifâʾ fî aḫbâri'l-hulefâʾ (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Revista del Instituto de Estudios Islámicos içinde), XIII, Madrid 1965-66, s. 75, 87-88, 113; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, II, 108 vd.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 137, 221; Himyerî, Ṣıfatü Cezîreti'l-Endelüs (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire

1937, s. 114-115; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 167; III, 48; IV, 32; J. M. Lacarra, "El rey Lobo de Murcia y el señorio de Albarracín", Estudios dedicados a Menéndez Pidal, Madrid 1952, III, 515-526; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, s. 166; a.mlf., Düvelü'ṭ-ṭavâ'if, Kahire 1970, s. 43; E. Lévi-Provençal, España Musulmana, Madrid 1987, IV, 52, 217, 244, 295; a.mlf., "Santa Mariatü'l-Garb", İA, X, 194-195; J. Vallvé, La División territorial de le España musulmana, Madrid 1986, s. 320; Hamdî Abdülmün'im M. Hüseyin, S̱evrâtü'l-Berber fi'l-Endelüs fî ʿaṣri'l-imârâti'l-Ümeviyye, İskenderiye 1993, s. 18-23; C. F. Seybold, "Albarracin", İA, I, 294-295; a.mlf., "Algarve", a.e., I, 299; Ch. Picard, "S̲h̲antamariyyat al-G̲h̲arb", EI^{2} (İng.), IX, 306-307; J.-P. Molenat, "S̲h̲antamariyyat al-S̲h̲arḳ", a.e., IX, 307-308.

Mehmet Özdemir

ŞENTERÎNÎ, Abdullah b. Ahmed

(bk. İBN YERBÛ‘ eş-ŞENTERÎNÎ).

ŞENTERÎNÎ, Ali b. Bessâm

(bk. İBN BESSÂM eş-ŞENTERÎNÎ).

ŞE’NÜ’d-DUÂ

(bk. TEFSÎRÜ’l-ESMÂ ve’d-DAAVÂT).

ŞER

(الشرّ)

Allah’ın emri ve insanın selim fıtratıyla bağdaşmayan kötü ve zararlı şey anlamında bir kelâm terimi.

Sözlükte “kötü olmak, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak” ve “kötü, en kötü, çirkin, zararlı” gibi anlamlara gelen bir masdar-isim olan şerr (çoğulu eşrâr) (Lisânü’l-ʿArab, “şrr” md.; Kāmus Tercümesi, II, 427) hayrın karşıtıdır. Kelimeye terim olarak “kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği zararlı ve kötü şey; zararlı şeylerin yayılması; bir şeyin kendi tabiatıyla örtüşmemesi” gibi mânalar verilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şrr” md.; Kādî Abdülcebbâr, el-Muḫtaṣar, I, 211; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VI, 28; et-Taʿrîfât, “şrr” md.). Dinî literatürde Allah tarafından yasaklanıp karşılığında ceza tertip edilen inanç ve davranışlar, günahlar şer diye nitelenir. Kur’ân-ı Kerîm’de şer kelimesi biri çoğul kalıbıyla olmak üzere otuz yerde geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şrr” md.). Aynı veya yakın anlamlarda durr, fahşâ, fesâd, musîbet, seyyie, sû’ gibi kelimeler de kullanılır. Âyetlerde belirtildiğine göre hayır ve şer Allah’tandır (en-Nisâ 4/78-79). Allah insanları iyilik ve güzellikler vasıtasıyla denediği gibi korku, açlık, mal ve can kaybıyla da imtihana tâbi tutar (el-Bakara 2/155-156; Âl-i İmrân 3/180; el-Enbiyâ 21/35). Âyetlerde hayır ve şerrin insanlarca tamamıyla bilinemeyeceği, kişinin sevmediği bir şeyin hayır, sevdiği şeyin de şer olabileceği belirtilir (el-Bakara 2/216). Şer de olsa kişi sevdiği bir şeye kavuşmakta acele eder (el-İsrâ 17/11); Allah ise kullarına şerri vermekte acele etmez (Yûnus 10/11). Allah neyin hayır, neyin şer olduğunu gönderdiği vahiylerle insanlara bildirip onlara hayır yapmalarını emretmiş, kötü fiilleri yasaklamıştır (el-Bakara 2/168-169; Âl-i İmrân 3/114-115; el-Hac 22/77). Kur’an’da, şer olan fiillerin insana düşmanlık besleyen şeytan tarafından daima güzel gösterildiğine dikkat çekilerek bu konuda uyarılarda bulunulmuş (el-Bakara 2/208, 268; Yâsîn 36/60) ve zerre kadar hayır işleyen kimsenin mükâfatını, zerre kadar kötülük işleyen kimsenin cezasını göreceği haber verilmiştir (ez-Zilzâl 99/7-8). İnsanların en kötüsü aklını kullanmayan, gerçeği dinlemek ve söylemek istemeyen, bu

sebeple Allah’ın lânetine ve gazabına uğrayan inkârcılardır (el-Mâide 5/60; el-Enfâl 8/22, 55; el-Beyyine 98/ 6). Şer kelimesi hadislerde sıkça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “şrr” md.). Bu rivayetlerde şer kavramı Kur’an’dakine benzer şekilde “kötülük, zarar, musibet, fitne ve fesat, günah, kötü iş, kötü kişi, zararlı nesne” gibi mânalarda kullanılmıştır. Hadislerde İslâm dini insanlara verilmiş bir hayır olarak nitelendirilirken ondan yoksun bulunmak, toplumda fitne ve fesat çıkarma dahil olmak üzere bütün kötülükler mutlak mânada şer kabul edilmiş (Müsned, V, 391, 403; Buhârî, “Fiten”, 11), Allah’ın, kulları hakkında neyin hayır, neyin şer olduğunu bildiği ve kaderin hayrı da şerri de kapsadığı belirtilmiş (Müsned, V, 317; Buhârî, “Tevḥîd”, 10), kıyametin kötü insanların üzerine kopacağı haber verilmiştir (Müsned, I, 394, 435). Yine hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber bütün hayırların Allah’a ait olduğunu ve O’nun şer işlemekten münezzeh bulunduğunu bildirmiş (Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 20), yaratılmışların şerrinden, gökten inen ve oraya yükselen şerlerden, gecenin şerrinden ve yerdeki bütün şerlerden Allah’a sığınmış, bu tür dualar yapmayı ashabına da tavsiye etmiştir (Müsned, II, 132; V, 430; el-Muvaṭṭaʾ, “Şeʿar”, 10). Ayrıca hayır olan fiillerin yapılması ve şerlerden kaçınılması istenmiştir. İnsanların en hayırlısı kendisinden hayır umulan ve şerrinden emin olunan (Tirmizî, “Fiten”, 76), en kötüsü de kötülük etmesinden korkulan kişidir (Buhârî, “Edeb”, 38, 48; Müslim, “Birr”, 73). Bu sebeple hayır yapmaya gücü yetmeyen kimsenin kötülük işlemekten kaçınması durumunda kendisi için bunun da sadaka sayılacağı haber verilmiştir (Müsned, V, 171; Buhârî, “Edeb”, 33).

KELÂM. Kelâm ilminde şer probleminin, düalist tanrı (hayır ve şer tanrısı) inancına sahip Senevîler ve Mecûsîler’le yapılan ulûhiyyet tartışmalarının ardından ortaya çıktığı söylenebilir. Bu din mensuplarınca müslüman âlimlere, “Âlemde mevcut şerrin yaratıcısı kimdir? Şerri yaratanın

şerîr olması gerektiğine ve hikmet sahibi yüce Allah’ın şerri yaratması düşünülemeyeceğine göre dünyada insanlara acı veren kötü olayların kaynağı nedir?” şeklinde sorular sorulmuş (Nesefî, I, 94-96), âlimler de hayır ve şerrin bir olan Allah’ın irade ve kudretiyle yaratıldığı, acı veren bütün olayların şer tarzında değerlendirilemeyeceği, Allah’ın mutlak adalet sahibi olduğu, dolayısıyla kullarına asla kötülük yapmadığı şeklinde cevap vermiş (Kādî Abdülcebbâr, el-Muḫtaṣar, I, 201-211; Tûsî, s. 84-85, 142-

143), böylece problem kelâm ilminin konuları arasına girmiştir. Mu‘tezile’nin adl ilkesini vazetmesinde ve adaleti Allah’ın kullarına kötülük yapmadığı, kulları hakkında en faydalı olanı (aslah) yarattığı şeklinde açıklamasında, ayrıca elemi başlı başına bir inceleme konusu yapmasında şer probleminin etkisi vardır (Watt, s. 300-304). Seneviyye ile Mecûsîler’in dışında kalan din mensuplarıyla İslâm dinine muhalif olan diğer inanç grupları da Allah’ın âlemdeki şerleri yok etmemesinden, şeytanı, zehirli ve yırtıcı hayvanları yaratmasından, insan türünün ebeveynini cennetten çıkarmasından ve cehennemde kullarına azap etmesinden hareketle (Hâdî-İlelhak, II, 140; İbn Kayyim, s. 184) O’nun yarattıklarına rahmetle muamele eden hikmet sahibi bir tanrı olmadığını iddia etmiş, bu iddiaların tartışılması da şer probleminin kelâm ilminde yer almasını etkilemiştir. Eş‘ariyye’nin ilâhî fiillerde hikmet aranmaması gerektiği, bu fiillerin hikmetle mukayyet bulunmadığı yolundaki görüşlerinin ardında da şer probleminin olduğu söylenebilir. Nitekim şer diye nitelendirilen bütün olaylara hikmet açısından açıklama getirmeyi imkânsız gören Eş‘ariyye âlimleri ilâhî iradenin mutlaklığını öne çıkarmış, Allah’ın mülkünde dilediğini yapan fâil-i muhtâr ve kādir-i mutlak sıfatlarına dayanarak şer problemini aşmaya çalışmıştır (İbn Kayyim, s. 185). Kelâm ilminde şer problemi şerrin varlığı ve kısımları, kaynağı, Allah’a ve insana nisbeti, dolayısıyla kaderle ilişkisi ve anlaşılıp yorumlanması gibi yönlerden incelenmiştir. Literatürde şer yerine kabih, cevr, zulüm gibi kavramlar da kullanılmıştır. Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye kelâmcılarının çoğunluğu ile Selefiyye’ye mensup bazı âlimler şerrin aklen bilinebileceği görüşündedir. Buna karşılık Selefiyye’nin büyük bir kısmı ile Eş‘ariyye şerrin akıl yürütmekle değil dinin bildirmesiyle anlaşılabileceğini ileri sürmüştür. Bunlara göre âlemde bizâtihi hayır olan bir şey bulunmadığı gibi bizâtihi şer de yoktur. Allah’ın emrettikleri hayır, yasakladıkları şerdir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/1, s. 21-22; İbn Rüşd, s. 194-195; Âmidî, s. 234-236; Celyend, s. 244-245; ayrıca bk. HÜSÜN ve KUBUH).

Tabiatta şerrin varlığı konusunda farklı görüşler benimsenmiş ve şerrin mevcudiyeti dahil olduğu şer grubuna göre değerlendirilmiştir. İslâm âlimleri genel olarak şerri iki kısma ayırmıştır: Her zaman, her yerde, her durumda herkese zarar ve elem veren mutlak (hakiki) şer, böyle olmayan mukayyet (izâfî) şer (Râgıb el-İsfahânî, s. 253). Buna göre âlemde mutlak şer bulunmayıp hastalık, fakirlik, doğal âfet ve musibetler gibi izâfî şerler

vardır (Şerîf el-Murtazâ, I, 271). Âlimlerin çoğunluğu bu görüştedir. Kâinatta hiçbir şerrin yer almadığını savunan Eş‘ariyye bu görüşünü, “Allah yarattığı her şeyi diler ve O’nun dilediği hiçbir şey kötü olmaz” şeklinde açıklar. Onlara göre âlemde şer diye nitelenen hususlar insanın bunları şer olarak algılayıp nitelemesiyle ilişkilidir, gerçekte ise şer değildir (Âmidî, s. 65). Bu genel tasnifin yanı sıra şer “ademî” ve “vücûdî” diye ikiye ayrılır. Şerrin gerçek varlığından (vücûdî şer) söz edilemez. Kişinin şer dediği ise bir şeyin varlığı, bekası ve kemali için zaruri olan unsurların bulunmayışıdır (ademî şer). Buna göre şer varlıkla değil yoklukla bağlantılıdır. Tabiatta felâket ve musibet türünden bazı şerler varsa da bunların kötülüğü izâfî olup belli amaç ve hikmetlere bağlı olarak mutlak şer tarzında değerlendirilmemiştir. Asıl şer ilâhî emirlere aykırı olan ve günah diye nitelendirilen davranışlardır (İbn Kayyim, s. 181-182; Celyend, s. 161-162, 168).

Şerrin kaynağına ilişkin tartışmalarda Allah’ın şerle münasebeti öne çıkarılmış, günümüzde Allah’ın varlığına yönelik itirazları da içeren çeşitli sorulara cevap verilerek problemin ulûhiyyetle ilgili boyutu üzerinde durulmuştur. Bu husustaki soruları şöylece özetlemek mümkündür: Âlemi hikmet ve rahmet sahibi olan Allah yarattığına göre neden orada şerre yer vermiş ve sadece hayrın hüküm sürdüğü bir âlem yaratmamıştır? Bütün kötülüklerin kaynağını teşkil eden şeytanı neden halketmiştir? İnsanı cennete yerleştirdikten sonra niçin oradan çıkarıp dünyaya göndermiş ve onun yeryüzünde kötülük yapmasına izin vermiştir? İnsanları yalnızca kendisine tapmaları için yaratmışsa neden onların çoğu isyan halindedir? Niçin Allah sadece isyan edenlere değil mükellef olmayan çocuklara ve mâsum insanlara da acı çektirmektedir? Buyruklarına aykırı davranacaklarını bildiği halde neden insanlara çok ağır mükellefiyetler yüklemiştir? İnanmayanlar âhirette cehennem azabı göreceğine, azap da şer olduğuna göre bu durumda din insanlar için bir şer kaynağı mıdır? (Hâdî-İlelhak, II, 140-141; İbn Kayyim, s. 184-185, 226-227). Bu tür sorulardan hareketle şerrin Allah’a nisbet edilip edilmeyeceğini tartışan âlimler öncelikle O’nun kudretinin şerre taalluk edip etmediği üzerinde durmuşlardır. Büyük çoğunluk Allah’ın şer işlemeye kādir olduğu görüşündedir. Tesbit edilebildiği kadarıyla sadece Nazzâm, Câhiz ve Ali el-Esvârî gibi Mu‘tezile âlimleri Allah’ın şer işlemeye kādir olmadığını ileri sürmüştür (Hayyât, s. 38; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/1, s. 127; Tûsî,

s. 89; İbnü'l-Vezîr, s. 222).

Şerrin Allah'a nisbet edilmesi ve kaderle ilişkisi en çok tartışılan meseleler arasında yer almaktadır. Bu konudaki görüşler üç noktada toplanabilir. 1. Bütün varlık ve olayları iradesi dahilinde meydana getiren Allah'tır, dolayısıyla şerrin var olmasını dileyen ve yaratan da O'dur. Buna göre hayır gibi şer de kader ve kazâ çerçevesine girmektedir. Kur'an'da hayır ve şer dahil her şeyin Allah'tan geldiğine inanılması gerektiği açıkça belirtilmiş, Allah'ın dilediğini aziz, dilediğini zelil kıldığı bildirilmiştir (Âl-i İmrân 3/26; en-Nisâ 4/78-79). Allah'ın şerri yaratması bir hikmete veya amaca değil kendi iradesine bağlıdır. O dilerse kuluna hayır, dilerse şer takdir eder; dilerse hayatını itaatle geçiren mümini cehennemde cezalandırır, ömrünü inkâr ve isyanla geçiren kâfiri de cennette mükâfatlandırır (Âmidî, s. 65-66, 224; İbn Kayyim, s. 198-199; Âlûsî, XXIII, 244). Eş'ariyye ve Cebriyye mensupları bu görüştedir. Ancak bu ifadelerin Allah'ın kudret ve iradesini illiyyet engelinden tenzih etmeye yönelik olduğu, dolayısıyla sadece teorik bir anlam taşıdığı, gerçekte ise Cenâb-ı Hakk'ın müminle kâfirin âhiretteki konumunu eşit tutmayacağını beyan ettiği belirtilmektedir. 2. Allah adalet ve hikmet sahibi olup kötülük işlemekten münezzehtir. Buna göre O şerri murat etmez ve yaratmaz, kaderde ve kazâda şerre yer vermemiştir. Nitekim naslarda Allah'a herhangi bir şer nisbet edilmediği gibi aklî deliller de O'nun şer işlemediğini kanıtlar. Esasen Allah şerrin çirkin bir fiil olduğunu ve fâilinin kötü nitelikler taşıdığını bilir. Ayrıca kötülük yapmak o fiili gerçekleştirmeye bağlı bir ihtiyaçtan kaynaklanır, Allah

ise hiçbir şeye muhtaç değildir. Kullarına acı çektirmesi sonunda ulaşacakları bir faydadan dolayıdır. Musibet ve felâketler yapılan isyana dünyada verilmiş bir ceza olabilir, kulu imtihan etme amacı taşıyabilir yahut onun âhirette mükâfata ermesini sağlama hedefine yönelik olabilir. Aslında bu tür şerleri Allah'ın yarattığını söylemek mümkünse de neticede fayda sağlayacağından bunları gerçek şer saymamak gerekir. Mu'tezile ve Şîa âlimleri bu görüştedir (Eş'arî, I, 245-246; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 34; VI/1, s. 177; Şerîf el-Murtazâ, I, 267-271; Süyûrî, s. 28). 3. Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri şerden münezzehtir, bu sebeple O mutlak mânada şerri dilemez ve işlemez. Allah'ın belirlediği kader ve kazâda şer değil hayır vardır, şer sadece O'nun yarattıklarında mevcuttur. Buna göre şer Allah'ın doğrudan fiili değil takdir (belirleyip planlama), kazâ (zamanı

gelince icra etme) ve tahlîk (yaratma) gibi fiillerinin bir sonucudur. Şu halde şer kader ve kazâ değil mukadder, makzî, mahlûk-makdûr ve mef'ûldür. Bu sebeple Allah şerri salt şer olmasını sağlamak amacıyla değil dolaylı biçimde yaratır. Şerrin ilâhî irade kapsamına girmesi bu açıdandır. Dolayısıyla farklı özelliklerdeki maddeyi, kötülük yapma yeteneğine sahip varlık olarak insanı ve kötülük davetçisi şeytanı yaratması ve bunu dilemesi şerrin varlığına sebep teşkil etmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse taşıdıkları özelliklerle birlikte canlı ve cansız varlıkların yaşamasına elverişli bir düzenlemeye tâbi tutulan âlemin yaratılması kaçınılmaz şekilde şerre imkân verir. Allah'ın bazı isim ve sıfatları O'nun şerri işlemediğini, fiillerinin bütünüyle hayır olduğunu kanıtlar. Meselâ selâm, kuddûs, hakîm ve hamîd gibi isimleri O'nun ayıp, hata ve kusurlardan, şerri işlemekten münezzeh bulunduğunu ifade eder. Mülkünde yaptığı tasarruflar sonuçta bazı yaratıklar açısından şer olsa da genel çerçevede lutuf, hikmet ve fayda içermesi bakımından hep hayra yöneliktir. Şer ise bir düzenlemeyi yerli yerinde yapmamak, yapılması gerekenin dışında gerçekleştirmektir. Allah'ın yaptığı düzenlemeler için bu durum söz konusu değildir. Allah'ın hayrı kendisine nisbet edip şerri zâtından nefyetmesi, ayrıca hayrı emredip şerri yasaklaması ve emirlerine uyanlardan razı olup yasaklarını çiğneyenlere gazap etmesi de O'nun şerri işlemediğini kanıtlar. Selefiyye ve Mâtürîdiyye âlimleri bu görüştedir (Nesefî, I, 96; İbn Teymiyye, V, 123-125; İbn Kayyim, s. 179-181, 268-273).

Şerrin kaynaklarından birini teşkil etmesi açısından insan ve fiilleri de meselenin önemli unsurlarından biridir. İnsan ruh ve bedenden ibaret bir varlıktır. Maddî unsurlardan yaratılan beden hastalanması veya sakatlanması, acı çekmesi sebebiyle ruh için başlı başına bir şer kaynağı olabilmektedir. İbn Sînâ bu görüştedir (M. Ebû Zeyd, s. 179). İrade sahibi bir varlık olan insanın fiilleri hayır ve şer kısımlarına ayrılır. Kişi isteyerek hayrı veya şerri seçip yapabilir. Doğal âfetler dışında dünyada vuku bulan şerlerin büyük kısmının hür iradesini kullanan insan eliyle gerçekleştiği ve bunların ilâhî emirlere aykırı davranmaktan kaynaklandığı açıktır. İnsana ait fiillerin kazâ ve kader planına dahil olması bakımından konunun ilâhî sıfat ve fiillerle ilgisi bulunmakla birlikte Cebriyye dışında kalan âlimlerin çoğunluğu insanın şerre kaynak teşkil ettiği görüşündedir. Her ne kadar iradesi dışında düzenlenen bir çevrede yaşıyorsa da fiillerini hür iradesiyle meydana getirdiği için kişinin yaptığı bütün kötülükler kendi eseridir ve

gerçek anlamda fâil olması sebebiyle onlardan bizzat sorumludur. Çünkü şer fiillerin gerçekleştirilmesi Allah'ın hayra yönelik düzenlediği kazâ ve kadere muhalefetten başka bir şey değildir. Kişinin günah işlemesinin anlamı budur. İbn Sînâ gibi bazı filozofların yanı sıra İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir (Celyend, s. 168; M. Ebû Zeyd, s. 183-193).

Kelâm âlimlerinin şer problemini çözmek ve tabiatta var olan şerleri yorumlamak üzere ileri sürdüğü görüşlerin hareket noktasını ilâhî fiillerin bir hikmet ve amacının bulunup bulunmadığı meselesi teşkil eder. Bu konuda şu görüşler benimsenmiştir: 1. İlâhî fiiller herhangi bir hikmete ve amaca bağlı değildir, yüce Allah bütün fiillerini mutlak olan ilim, kudret ve iradesiyle meydana getirir. O bütün mülkün sahibi olarak dilediğini yapar. Âlemde şer gibi görünen hususları açıklamanın en doğru yöntemi ilâhî fiillerin herhangi bir hikmet ve amaçla ilişkilendirilmemesidir. Kullarına zulmetmekten münezzeh olduğuna göre Allah'ın yaptığı her şeyin hayır olması lâzım geldiğine inanmak gerekir. Bu sebeple, "Allah şunu niçin yaratmış, bu fiilinin hikmet ve amacı nedir?" gibi sorular sorup bunlara cevap aramak anlamsızdır; esasen bunların herkesi tatmin eden cevapları da yoktur. İlâhî fiillerin hikmet ve amaçlarının bulunduğunu ileri sürmek ilâhî iradenin bunlarla sınırlı olduğu anlamına geldiğinden sakıncalıdır. Eş'ariyye ve Cebriyye'ye mensup âlimler bu görüştedir (Râgıb el-İsfahânî, s. 252; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn, I, 353; el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, III, 317; İbn Kayyim, s. 185-186). 2. İlâhî fiillerin mutlak şekilde bir hikmeti ve amacı vardır. Çünkü Allah hakîmdir, hikmet sahibi oluşu da bütün fiillerinin mutlaka hikmetinin ve hayra yönelik amacının bulunmasını gerektirir. Ancak sınırlı olan insan bilgisinin bütün ilâhî fiillerin hikmet ve amacını kuşatması mümkün değildir. Şer meselesini incelerken bu durumun dikkate alınması gerekir. Aksi takdirde kullarına asla zulmetmeyen, bütün peygamberlerini insanları iyilik yapıp kötülükten sakınmaya davet etmeleri için gönderen Allah'a şer nisbet edilmemesi mümkün değildir. Nitekim naslar ve kesin aklî bilgiler Allah'ın kötülük yapmaktan münezzeh olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre âlemde mevcut şerlerin mutlaka hikmetleri ve hayra yönelik amaçları vardır. İnsanın iç yüzünü bilmekten veya aklî yorumunu yapmaktan âciz kalmaları şerrin hikmetten yoksun bulunduğu anlamına gelmez.

Şer probleminin çözülmesi bağlamında yapılan yorumların bazıları

şunlardır: 1. Dünyada baskın olan şer değil hayırdır, var olan şerler ise mutlak değil izâfî ve geçicidir, ayrıca bunlar dünyada veya âhirette hayrın kazanılmasına vesile teşkil eder. Büyük bir hayra ulaşmak için küçük bir şer gerekli ise bu şer olarak değerlendirilmemeli, aksine daha büyük hayra vesile olduğundan sonuçta hayır kabul edilmelidir. Hayra vesile olan şerri terketmek ise bir tür şerdir ve mâkul değildir. Ayrıca bir yönden şer sayılan bir husus birçok yönden hayır olabilir. Meselâ yakıcılığı bakımından ateş bir şer ise de insanın hayatını sürdürmesini sağlaması bakımından büyük bir hayırdır. 2. Dünyadaki şerlerin bir kısmı Allah'a karşı yükümlülüklerini yerine getirmeyen insanları denemek, uyarmak ve ibret almalarını sağlamak gibi hikmetlere bağlıdır. Fakirlik, hastalık, doğal âfet ve felâketler bu tür şerler arasında sayılabilir. Yaratıldığı andan günümüze kadar geçen süreçte bunca bilgilendirmelere rağmen insanın Allah'tan gafil olup ona şükretmekten kaçınması onun bazı sıkıntılarla denenip uyarılmaya ihtiyacı bulunduğunu gösterir. Bu uyarılar sayesinde kişi aczini farketme, Allah'a yönelip O'na yakınlaşma ve dua etme imkânı elde edebilir (Râgıb el-İsfahânî, s. 252-255; Gazzâlî, el-Makṣadü'l-esnâ, s. 68-69; İbn Rüşd, s. 197; İbn Kayyim, s. 180-190, 269; İbnü'l-Vezîr, s. 210-211).

İslâm âlimlerinin erken devirlerden itibaren ilgilendikleri şer problemine değişik yaklaşımlarda bulundukları ve bunun kurdukları kelâm sistemini çeşitli noktalarda etkilediği anlaşılmaktadır. Farklı yaklaşımlarına rağmen âlimler, Allah'ın dünyaya ve âhirete yönelik hayır içermeyen hiçbir şer yaratmadığı görüşünde birleşir. Eş'ariyye ve Cebriyye mensuplarının şer problemini aşmak için ilâhî iradenin mutlaklığını öne çıkarması ve ilâhî fiillerin hikmetle irtibatının bulunmadığını ileri sürmesi, Mu'tezile mensuplarının şerrin ilâhî fiillerin bir sonucu olmadığını ve dolaylı şekilde de olsa ilâhî irade kapsamına girmediğini iddia etmesi problemli görünmektedir. Çünkü Allah'ın yarattığı varlık ve olayların bütün hikmetlerini bilmenin mümkün olmadığı düşüncesinden hareketle O'nun fiillerini hikmetsiz kabul etmek nasların yanı sıra aklî bilgiler ve meydana gelen olaylarla da çelişir. Allah'ın her şeyi dileyen, dilediğini yapan ve yaptıkları sorgulanamayan aşkın varlık diye nitelendirilmesi fiillerinin hikmetli olmasına engel teşkil etmez, aksine zâtının yüceliğini ve fiillerinin hikmetli oluşunu gösterir. Diğer taraftan belli hikmet ve amaçlar taşısa da âlemde şerrin bulunması ve insanın şer işleme hürriyetine sahip bir fâil olarak yaratılması da Mu'tezile görüşünün isabetsizliğini göstermektedir.

Batılı ateist düşünürlerin, dünyadaki kötülüğün yüce bir tanrı düşüncesiyle örtüşmediğini iddia ederek şer problemini Allah'ın varlığını inkâr etme aracı şeklinde kullanmaları tutarlı değildir. Zira dünyada hâkim unsur hayır ve iyiliktir; farklılık arzeden şerlerin ise dünya veya âhiret açısından hayır içeren ve hayra yönelik olan tarafları bulunmaktadır. Bilgi üretme kabiliyeti sayesinde insanın şerrin üstesinden gelecek bir donanıma sahip kılınması ve bir kısım şerlere dair mâkul yorumların yapılabilmesi şer probleminin ateizm için bir dayanak olamayacağını kanıtlar. Şerlerin bir kısmı insanın yaptığı kötülüklerden ibarettir ve sorumlusu insanın kendisidir. Ayrıca âlemin düzenlenmesinde çeşitli amaçlarla şerre yer verilmesi onun hikmet sahibi bir düzenleyicisinin bulunmadığını göstermez; aksine hayra yönelik bir hikmet ve bir amaca bağlı olarak bunu düzenleyen bir varlığın mevcudiyetini kanıtlar. Bu açıdan bakılınca şerrin Allah'ın varlığına değil sıfatlarına ilişkin bir problem olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca ateistlerin itirazları sadece soruların cevapsız kalışını dile getirmekte olup şer problemine çözüm üretmeyen, inkârcı iddialarına ispat içermeyen olumsuz bir tavırdan ibarettir.

Günümüzde şer meselesine dair bazı çalışmalar yapılmıştır. Muhammed el-Hamdân'ın Mefhûmü'ş-şer ve maṣdaruh beyne's-Selef ve'l-Muʿtezile (Riyad 1403), Münâ Ahmed Muhammed Ebû Zeyd'in el-Ḫayr ve'ş-şer fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye: Dirâse muḳārene fî fikri İbn Sînâ (Beyrut 1991), Herrâs Bu'lâkī'nin el-Ḫayr ve'ş-şer fi'l-fikri'l-İslâmî (Tunus 1986), Sâmî Saîd Ahmed'in, el-Uṣûlü'l-ûlâ li-efkâri'ş-şer (Bağdat 1970), Muhammed Seyyid el-Celyend'in Ḳażıyyetü'l-ḫayr ve'ş-şer fi'l-fikri'l-İslâmî (Kahire 1981), Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî'nin el-Ḫayr ve'ş-şer (Kahire 1991), Lütfullah Cebeci'nin Kur'an'da Şer Problemi (Ankara 1985) ve Metin Özdemir'in İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi (İstanbul 2001) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 427; Müsned, I, 394, 435; II, 132; V, 171, 317, 391, 430; Râgıb el-İsfahânî, el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s.

252-262; Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, er-Red ve’l-iḥticâc (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, II, 140-142; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 38, 48, 60, 73; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), I, 245-246; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 6, 17, 26, 34-35, 41, 59, 141; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 34; VI/1, s. 3, 21-22, 127, 177; VI/2, s. 101, 219; XI, 85-97; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 511-515; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli’d-dîn (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 120-121, 201-211; Şerîf el-Murtazâ, İnḳāẕü’l-beşer mine’l-cebr ve’l-ḳader (a.e. içinde), I, 267-271; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳu bi’l-iʿtiḳād, Necef 1399/1979, s. 84-90, 142-143; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 68-69; a.mlf., el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 110, 115, 163-164; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 94-96; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici’l-edille (nşr. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 194-197; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VI, 28; a.mlf., Kitâbü’l-Erbaʿîn fî uṣûli’d-dîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I, 353; a.mlf., el-Meṭâlibü’l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, III, 317; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 65-66, 224, 234-236; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil (nşr. M. Reşîd Rızâ), [baskı yeri ve tarihi yok] (Lecnetü’t-türâsi’l-Arabî), V, 123-125; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü’l-ʿalîl, Kahire 1323, s. 179-205, 226-227, 268-273; Süyûrî, en-Nâfiʿ yevme’l-ḥaşr fî Şerḥi’l-Bâbi’l-ḥâdî ʿaşer (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365, s. 28; İbnü’l-Vezîr, Îs̱ârü’l-ḥaḳ ʿale’l-ḫalḳ, Beyrut 1403/1983, s. 210-211, 222, 237-238, 345; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, III, 115; XXIII, 244; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 300-304; M. Seyyid el-Celyend, Ḳażıyyetü’l-ḫayr ve’ş-şer fi’l-fikri’l-İslâmî, Kahire 1981, s. 161-168, 244-245; İzzeddin Belîk, Mevâzînü’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Beyrut 1983, s. 235-236, 241-243; Münâ Ahmed M. Ebû Zeyd, el-Ḫayr ve’ş-şer, Beyrut 1991, s. 14, 179, 183-193; M. Abduh, “Suʾâl ve cevâb”, el-Menâr, III, Kahire 1318/ 1901, s. 158-160.

Yusuf Şevki Yavuz

Felsefe ve Ahlâk.

Şer meselesi düşünce tarihinde “teodise” (Tanrı’nın âdilliği) kavramı çerçevesinde tartışılmıştır. Konunun problem oluşu başlıca şu sorulardan kaynaklanmaktadır: Kötülük denilen ve yaşanması, gözlenmesi acı ve üzüntü veren bazı durumlar var olduğuna göre bunlarla merhametli, şefkatli, iyilik kaynağı, bilgisi ve kudreti sınırsız Tanrı inancı nasıl bağdaştırılır? Eğer Tanrı kötülüğü isteyerek yarattıysa bu O’nun adaletinden kuşku duyulmasına yol açmaz mı? İstemediği halde kötülük varsa bu da O’nun kötülüğü gidermeye gücünün yetmediği, kudretinin sınırlı olduğu anlamına gelmez mi? Bu tür sorular şer konusunda kötümser düşünenler tarafından ileri sürülmüş, agnostisizm, şüphecilik ve ateizmin en önemli dayanaklarından birini meydana getirmiştir. İyimser düşünenler ise tek tek olaylar yerine varlığa bütüncül bir açıdan bakıldığında kötülük gibi görünen durumların küllî düzen içinde iyilik olduğunun anlaşılacağını, dolayısıyla kötülüğün gerçekte varlığından söz edilemeyeceğini, iyiliğin asıl, kötülüğün ârızî olduğunu, iyiliğe nisbetle daha az olan kötülüğün evrenin sistemini tamamlaması açısından yerinde ve anlamlı olduğunu söylemişlerdir. Başka bir yoruma göre eşya zıtlarıyla bilinir. Nitekim çirkinlik olmasa güzelliğin, yanlışlık olmasa gerçeğin farkına varılamaz. Bunun gibi iyiliğin varlığı ve değeri de iyiliğe göre daha sınırlı olan kötülüğün varlığıyla anlaşılmaktadır. Sonuçta kötülük problemi Tanrı’nın âdilliğine de ilminin ve kudretinin sınırsızlığına da halel getirmez.

Şer konusunu iyimser bir yaklaşımla ele alıp Tanrı inancıyla bağdaştıran ilk düşünürlerden biri Eflâtun’dur. Eflâtun’a göre yaratan iyidir, dolayısıyla her şeyin olabildiğince iyi olmasını istemiş, düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek kaos halindeki varlığa düzen vermiştir (Timaios, s. 28-31). Konuyu kötümser bir yaklaşımla ele alan Epikür evrenin pek çok kötülükle dolu olduğunu ileri sürmüş (Weber, s. 89-90), Plotinus kötülüğün Tanrı’yla ilişkisi bulunmayıp maddenin özelliği olduğunu, hıristiyan teologu Saint Augustinus ise Tanrı’yı salt iyilik, hikmet ve sevgi şeklinde

niteleyip kötülüğün pozitif realitesinin olmadığını, evrendeki her şeyin kusursuz iyi ve mutlak varlık olan Tanrı ile uyum içinde bulunduğunu söylemiştir (Hick, s. 42). Augustinus’un yorumu daha sonra Saint Thomas, Luther, Calvin, Leibnitz, Alvin Plantinga gibi eski ve yeni teolog ve filozoflar tarafından da benimsenmiştir (Taylan, s. 211-213).

İslâm düşünce tarihinde kelâm âlimleri şer konusunu genellikle Allah'ın adalet ve hikmetinin kulların fiilleriyle ilişkisi bakımından ele alırken (yk.bk.) filozoflar hayır ve şer meselesini ontolojik, epistemolojik, psikolojik ve ahlâkî yönden incelemişlerdir. İlk İslâm filozofu Ya'kūb b. İshak el-Kindî âlemin en iyi ve en güzel şekilde yaratıldığını, onda tam bir nizam ve tertip bulunduğunu belirterek bunu yaratıcının hikmetine kanıt gösterir (Resâʾil, I, 214-215). Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân'da yaratıcının hiçbir şeyi tabiatının gereklerinden mahrum bırakmadığını, her varlığı kendine yeterli durumda yarattığını, insanla ilgili kötülüklerin sebebinin yine insanın kendisi olduğunu ifade eder. Kindî'nin iyimserliği ölümle ilgili görüşlerinde açıkça görülür. Ona göre genellikle ölümden daha kötü bir şey olmadığı düşünülür. Halbuki ölüm insanî tabiatın tamamlayıcısıdır, ölüm olmasaydı insan da olmazdı. Ölüm gerçekte kötü olmadığına göre hissî kayıplar ve mahrumiyetler de kötü değildir (s. 30-32).

Şer meselesini felsefî sistem ve yöntemle ele alan ilk müslüman filozofun Fârâbî olduğu söylenebilir. Fârâbî'nin savunduğu sudûr teorisi bu konuda iyimser bir anlayışı gerektirir. Buna göre vâcibü'l-vücûd varlıktaki hayır düzeninin kaynağı olup varlık O'nun kusursuz bilgisine uygun şekilde meydana gelmiştir (ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 67-68). Hayır gerçekte varlığın yetkinliği, şer ise bu yetkinliğin yokluğudur (et-Taʿlîḳāt, s. 49). Kötülük, sudûr sürecinde varlığın aslından uzaklaşmasına paralel şekilde yetkinliğindeki eksilmeden ibarettir. Bu eksiklik mutlak mânada şerri değil hayrın azalmasını ifade eder. Evrene bütüncül olarak bakıldığında ilâhî adalet ve inâyet sayesinde orada her şeyin kozmolojik sistem içindeki kendi konumuna göre eksiksiz, dolayısıyla iyi olduğu görülür (Fuṣûlü'l-medenî, s. 150). Fârâbî'nin varlığını reddettiği kötülük metafizik kötülük olup tabii kötülük anlamındaki kötülüğün varlığını kabul eder. Kötülükler ancak bozulma ve değişme yapısındaki doğal varlıklara dokunabilir ve her şey gibi bunlar da Allah'ın kazâ ve kaderine bağlıdır. Aslında ârızî olan bu kötülükler bir yönüyle iyidir, çünkü az sayıdaki bu şerler olmasaydı çok miktardaki dâimî hayırlar da olmazdı (ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 75; Fuṣûlü'l-medenî, s. 150). Fârâbî ayrıca insanî şerlerden söz etmekte ve bunları "insanın âlemdeki yaratılış gayesini gerçekleştirmesine engel olan güçler, melekeler ve iradî fiiller" diye tanımlamaktadır (el-Mesâʾilü'l-felsefiyye, s. 107). Her ne şekilde olursa olsun insanın gerçek mutluluğuna engel teşkil eden şeyler insanî şerlerdir. Suçlulara uygulanan cezalar gibi bazı şerler ise

aslında kötü olmayıp adaletin teminini sağladığı için iyidir (Fuṣûlü'l-medenî, s. 112, 121, 143-144).

Âlemde hayrın asıl, şerrin ârızî olduğu görüşü İhvân-ı Safâ tarafından da benimsenmiştir. İhvân-ı Safâ'ya göre Allah âlemde hayırları inâyetinin bir eseri ve bir amaca yönelik olarak yaratmıştır. İnsana kötü gibi gelen şeyler özellikle kötülük amacıyla yaratılmış değildir, bunların kötülüğü izâfî ve ârızîdir. Aynı şekilde tabii olayların kanunları da varlıkların tamlığa ve mükemmelliğe doğru seyrini sağlayacak biçimde konulmuş olup bu durum ilâhî inâyetle amaçlı şekilde düzenlenmiş bir hayırdır. Bu anlayışını insanla ilgili durumlara da genelleyen İhvân-ı Safâ'ya göre ilâhî irade ve inâyet, Allah'ın halifesi olan insanın insanlık formunu öyle düzenlemiştir ki bu sayede insan kendi formunu kıyamete kadar dünyada yaşatacak, dünyayı hükümranlığı altına alıp imar edecektir. İnsanın yaratılışındaki birinci amaç budur. Bunun yanında tek tek kişilerin dünyaya gelmesi, dünyadan ayrılması gibi bireysel olaylara bir bütünlük içinde bakılırsa bunların da küllî yapıya bir düzen olarak yansıdığı görülür (Resâʾil, II, 274-275; III, 471-473, 476-478, 496). İhvân-ı Safâ insan dahil olmak üzere canlı tabiattaki şerleri başlıca üç kısımda incelemiştir: Yalnız canlılarda görülen elemler, canlılardaki düşmanlık eğilimi, iradeli ve kasıtlı şekilde ortaya çıkan kötü fiiller. Elemler görünüşte şer gibiyse de temelde canlıların varlıklarını sürdürmelerine katkıda bulunması için yaratılmıştır. Meselâ açlık elemi canlının beslenmesini sağlar. Bu tür elemler ilâhî hikmet ve inâyete uygundur. İnsan, metafizik yönden evrendeki hayır ve şer probleminin de bir konusunu teşkil etmekle birlikte onun için asıl önemli olan ve yalnızca ona özgü bulunan ahlâkî hayır ve şerlerdir. Bunlar ya ilâhî kanunla veya aklın irşadıyla bilinir. Buna göre ilâhî kanunun buyurduğu, teşvik ettiği veya övdüğü şeyler iyi, yasakladığı ve kınadığı şeyler kötüdür. Aklın hayrı şerden ayırma konusunda sağlıklı hüküm verebilmesi insanın öncelikle nefsini arındırmasına bağlıdır (a.g.e., III, 476, 478-480). İhvân-ı Safâ, evrendeki hayır ve şer konusunda iyimser ve kötümser görüşleri değerlendirirken bu eğilimlerin genellikle evren hakkında iki farklı yaklaşımdan doğduğu kanaatine varmıştır. Âlemi bir bütün halinde düşünen, eşya ve olayların kanunlarını, bunlar arasındaki ilişki ve düzeni değerlendiren kişi varlığın özü ve gerçekleri hakkında doğru bilgilere ulaşmayı başarır. Bütüne bakmak yerine tek tek varlık ve olayları göz önüne alanlar, günahsız çocukların acı çekmeleri, iyilerin belâlara mâruz kalmaları

gibi şer konularını varlığın genel düzeninden koparарak incelemeye kalkışanlar kaçınılmaz biçimde kuşku, kötümserlik ve inkâra sapar. Bu tehlikeden kurtulmak için temiz bir ruha, güzel ahlâka sahip olmak ve doğru yöntemlerle bilgilenmek gerekir (a.g.e., III, 504-507). Bununla birlikte İhvân-ı Safâ, şer konusunda daima çözümsüz sorularla karşılaşılabileceğini belirterek izahı bulunsun veya bulunmasın hayırlar gibi bütün şerlerin de Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki İslâm inancını kabul etmiş, açıklanamama dolayısıyla ortaya atılan düalist tanrı çözümlerini reddetmiştir (a.g.e., III, 461-464, 504-507, 521).

Fârâbî'nin hayır ve şer problemini sudûr süreciyle ilişkilendiren yaklaşımı İbn Sînâ tarafından sürdürülmüştür. Buna göre Allah imkân âlemindeki en yüksek derecesiyle hayır düzenini düşünür ve bu sayede düşündüğü şey düşündüğü en yetkin şekliyle bir nizam ve hayır olarak kendisinden taşar (feyz). İlâhî cömertlik âlemde hayrın asıl olmasını gerektirmiştir. Şu halde varlıkta hayır zâtî, şer ârızîdir. Şerrin mutlak olduğu kabul edilemeyeceği gibi hayırdan daha çok veya ona denk olduğu da düşünülemez. Bununla birlikte şerrin yokluğu da savunulamaz. Aksine maddî âlemde nisbî olarak şer vardır. Fakat öncelikle bu, varlık düzeninin kuruluşunda amaçlanmış bir durum değildir. Meselâ su serinletir, ateş ısıtır ve onlardaki bu nitelikler varlık düzeni için tamamen iyidir. Ancak ârızî şekilde insan suda boğulabilir veya ateşte yanabilir. Şüphesiz bunlar birer şer ise de su ve ateşin yaratılışında birinci derecede amaçlanmış, hayrın mutlaklığını sarsıcı durumlar olmayıp rastlantılar sonucu ortaya çıkan kötülüklerdir.

Bu iyimser açıklamalara rağmen İbn Sînâ şu soruları sormaktadır: Âlemde hiç şer bulunmasa daha iyi olmaz mıydı?

Kötülüksüz bir dünya yaratmaya Allah'ın gücü yetmiyor muydu? İbn Sînâ, Allah'ın böyle bir dünya yaratmaya kādir olduğunu kabul eder. Ancak bu tamamen başka bir dünya olurdu. İlâhî kader bu dünyadaki hayrın karşısına şerri koymuş, hatta şer denilen şeyleri fenomenler dünyasının kendi kanunları içinde hayrın tamamlayıcısı kılmıştır. İçinde bulunulan dünya bu şartlar içinde olabileceklerin en iyisidir. Allah neden kötülüksüz bir dünya yaratmamıştır? Bütün çağların bu metafizik sorusu karşısında diğer düşünürler gibi İbn Sînâ da âcizdir. Ancak o kötümserliğe ve nihilizme kapılmak yerine bu soruyu ilâhî hikmete havale etmiştir (eş-Şifâʾ el-

İlâhiyyât, s. 415, 420-422; en-Necât, s. 669-679; er-Risâletü'l-ʿarşiyye, s. 37-41). İbn Sînâ ahlâkı da âlemdeki genel hayır düzeni içinde açıklar. Ona göre başlıca dört türlü şerden söz edilebilir: Kötü fiiller, bu fiillerin kaynağı olan kötü huylar, elemler ve kederler şeklindeki psikolojik durumlar, bir şeyin kendi yetkinliğinden yoksun kalması şeklindeki kötülükler. İlk üç şer çeşidi temelde son şerden kaynaklanır. Çünkü elemler ve kederler aslında bir yetkinlikten yoksun kalma şeklinde olumsuz tezahürlerdir. Aynı şekilde kötü fiiller ve bunların kaynağı olan kötü ahlâk da ruhun kendine özgü yetkinliğinden bazı şeyleri kaybetmesinin sonucudur. İnsanın kötü denilen fiilleri de temelde onun yetkinliğinin bir parçası olan, dolayısıyla iyi sayılması gereken bir niteliğinden doğmaktadır. Meselâ zulüm ve haksızlık öfke duygusundan kaynaklanır. Öfke veya hâkim olma duygusunun şerre yol açmasını önlemek için yine nefsin bir gücü ve yetkinlik unsuru olan akıl öfke gücünü buyruğu altına alır ve bu şekilde hem insan ruhunda kötü ahlâkın gelişmesini hem de zulüm gibi kötü fiillerin doğmasını engellemiş olur (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 418-420).

İslâm düşüncesinde Allah'ın âdilliği ve cömertliği inancından hareketle âlemin bütünüyle iyi ve mükemmel olduğu hususunda en iyimser görüşü Gazzâlî ileri sürmüştür. Gazzâlî İḥyâʾda (III, 258-259) tevhid ve tevekkül kavramları çerçevesinde ele aldığı bu konuda özetle şu düşüncelere yer verir: Tevhid kavramı, sebeplerin sebebine bakmayı ve O'na güvenmeyi sağlayacak şekilde rahmetinin genişliğine inanmayı gerektirir. Tevekkül hali de vekile güvenip O'nun iyiliği konusunda kalbin mutmain olmasıyla tamamlanır. Allah bütün insanları en akıllıların aklına, en bilgililerin bilgisine sahip olarak yaratsaydı, onlara kaldırabilecekleri genişlikte bilgiler verseydi, üzerlerine anlatılamayacak bollukta hikmetler yağdırsaydı, sonra onlardan her birine hepsinin sahip olduğu bilgi, hikmet ve aklı da verseydi, ayrıca onlara varlık ve olayların mahiyetlerini apaçık bildirse ve melekût âleminin esrarına hepsini muttali kılsaydı, ilâhî lutufların derin anlamlarını, cezaların gizli sebeplerini öğretip bu sayede hayır ve şerrin, fayda ve zararın ne olduğunu kavramalarını sağlasaydı, sonra da onlardan bir araya gelip bütün bu bilgi ve hikmetler yardımıyla dünyaya ve melekût âlemine yeniden düzen vermelerini isteseydi, Allah'ın dünyaya ve âhirete verdiği düzene ne en küçük bir şey ilâve edilebilir ne de eksiltilebilirlerdi. Bir kimsenin müptelâ olduğu bir hastalık, kusur, ayıp, yoksulluk ve zarar asla ortadan kalkmazdı. Sonuç itibariyle Allah'ın bu dünyada hayır ve şer, nimet

ve sıkıntı şeklinde kulları arasında taksim ettiği her şey tamamen adalete uygun olup haksızlık söz konusu değildir. İmkân alanında Allah'ın âleme verdiği düzenden daha güzeli, daha tamı ve daha mükemmeli yoktur. Eğer aksi vârit olsaydı, yani Allah'ın gücü yettiği halde nimetlerini tutup fiilen ikramda bulunmasaydı bu yaptığı cimrilik ve zulüm olur, cömertliğe ve adalete aykırı düşerdi; eğer vermeye gücü yetmeseydi o takdirde âcizlik söz konusu olurdu ki bu da ulûhiyyetle çelişirdi. Gazzâlî yetkinlik ve eksikliğin birbiriyle bağlantılı olduğunu, yetkinliğin ancak eksikliğin varlığıyla bilinebileceğini, hayır-şer ilişkisinin bu çerçevede düşünülmesi gerektiğini belirtmekte, bütün bunların geri çevrilemeyen ve karşı konulamayan ilâhî meşîete bağlı olduğunu, bundan ötesinin ifşa edilmesi câiz olmayan kader sırrına girdiğini söylemektedir. Bu iyimser yaklaşımını el-İmlâʾ fî işkâlâti'l-İḥyâʾda (s. 35), "İmkân alanında bu âlemin biçiminden daha harika, daha güzel tertipte ve daha mükemmel yaratılışta olanı yoktur" şeklinde dile getirmiştir. Benzer ifadeler Kitâbü'l-Erbaʿîn (s. 221) ve Maḳāṣıdü'l-felâsife'de de (s. 165-166) geçmektedir.

Âlemde kötülüğün bulunmadığı fikrini en radikal biçimiyle dile getiren ve zamanla "leyse fi'l-imkân ebdau min mâ kân" (Olandan daha güzelinin olması imkânsızdır) şeklinde özdeyiş halini almış olan Gazzâlî'nin bu görüşleri henüz kendisi hayattayken başlayıp kesintisiz devam eden tartışmalara yol açmış, pek çok taraftarı yanında kendisinin tekfir edilmesine kadar varan eleştirilere sebep olmuştur. Gazzâlî'yi eleştirenler söz konusu görüşlerin Allah'ın ilim, irade ve kudretine sınır getirdiğini, O'na âcizlik isnat etme anlamı içerdiğini ileri sürerken savunanlarsa kötülüğün bir kusur olduğu, âlemin kusurlu kabul edilmesi halinde bundan onu yaratanın da kusurlu olduğu sonucunun çıkacağı, insanın yüzeysel bakışı ve algılayışıyla kötü görünenler dahil olmak üzere mevcut her şeyin kendi hikmetini de içerdiği, acı ve ıstırap gibi şerlerin ahlâkî ve mânevî yönden tedavi edici etkilerinin bulunduğu, şükretme vesilesi olduğu, Gazzâlî'nin ifadelerinin yaratıcıya âcizlik isnat amacı taşımayıp O'nun sanatının kusursuzluğunu ifade ettiği gibi görüşler ortaya koymuşlardır (bu konuda geniş bir inceleme için bk. Ormsby, s. 99-252). Gazzâlî'nin imkân alanında Allah'ın âleme verdiği düzenden daha güzeli, daha tamı ve daha mükemmelinin bulunmadığı yönündeki görüşü şerri yokluk sayan Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından hemen hemen aynı ifadelerle tekrar edilmiş (Fuṣûṣ, I, 172; el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, III, 584-586), Gazzâlî'yi

destekleyenlerden Celâleddin es-Süyûtî Teşyîdü'l-erkân min leyse fi'l-imkân ebdeʿu min mâ kân, eleştirenlerden İbrâhim b. Ömer el-Bikāî Tehdîmü'l-erkân min leyse fi'l-imkân ebdeʿu min mâ kân adıyla eser yazmışlardır (ayrıca bk. HAYIR; İYİMSERLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Eflâtun, Timaios (trc. Erol Güney - Lütfi Ay), İstanbul 1943, s. 28-31; Kindî, Resâʾil, I, 214-215; a.mlf., Üzüntüden Kurtulma Yolları: el-Hîle li-def'i'l-ahzân (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998, metin, s. 30-32; Fârâbî, ʿUyûnü'l-mesâʾil (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 67-68, 75; a.mlf., el-Mesâʾilü'l-felsefiyye (a.e. içinde), s. 107; a.mlf., Fuṣûlü'l-medenî (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 112, 121, 143-144, 150; a.mlf., et-Taʿlîḳāt (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1408/1988, s. 49; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 274-275; III, 461-464, 471-473, 476-480, 496, 504-507, 521; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 414-422; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 669-681; a.mlf., er-Risâletü'l-ʿarşiyye, Kahire 1980, s. 37-41; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), III, 258-259; a.mlf., el-İmlâʾ fî işkâlâti'l-İḥyâʾ (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut] V içinde), s. 35-36; a.mlf., Kitâbü'l-Erbaʿîn (nşr. Muhammed Muhammed Câbir), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 221; a.mlf., Maḳāṣıdü'l-felâsife, Kahire 1331, s. 165-167; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), I, 172; a.mlf., el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Bulak 1272, III, 584-586; Alfred Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1964, s. 89-90; J. Hick, Philosophy of Religion, New Delhi 1982, s. 42; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, İstanbul 2000, s. 205-232; E. L. Ormsby, İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (Teodise) Sorunu (trc. Metin Özdemir), Ankara 2001.

Mustafa Çağrıcı

Diğer Dinlerde.

Kötülük kavramı farklı inanç ve düşünce sistemlerinde yer almakla birlikte özellikle tek tanrılı dinî geleneklerde öne çıkmıştır. Bu dinlerin öngördüğü, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve aynı zamanda mutlak mânada iyi olan Tanrı anlayışı ile kötülüğün varlığını uzlaştırma çabası felsefenin ve teolojinin en çok tartışılan konularından birini teşkil etmiştir. Kötülüğün mahiyeti, kaynağı, Tanrı ve varlıkla ilişkisi konusunda farklı felsefî ve teolojik yaklaşımlar ortaya konmuştur. Genellikle Budist inancıyla özdeşleştirilen, antik Yunan ve modern hıristiyan düşünceleri tarafından da (A. Schopenhauer, E. von Hartmann vb.) benimsenen pesimist yaklaşım varlığın temelde basit anlamıyla kötü olduğu, bilhassa modern pesimist düşüncede vurgulandığı gibi iyinin bir yanılgıdan ibaret bulunduğu kabulüne dayanır. Benzer bir yaklaşım, insan hayatının değersizliği fikri üzerinden Ahd-i Atîk'in Vaiz kitabı ile apokrif Sirak kitabında da yer almaktadır. Fakat söz konusu inanç veya düşünce sistemlerinde prensip itibariyle ferdî erdem yoluyla kötülüğün aşılabilir olduğu kabul edilmektedir. Düalist karakterli Pers inançlarının (Zerdüştîlik, Maniheizm) ve gnostik felsefenin yanı sıra antik yahudi filozofu Philo ve Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus'la da ilişkilendirilen bir diğer yaklaşım kötülüğü varlığın temelinde yer alan zıt iki ilkeden biri, dünyayı da bu ilkelerin karışımı olarak görmektedir. Temelde optimist olan bu yaklaşıma göre genellikle ruh iyi prensibe, madde ise kötü prensibe yani kötülüğün kaynağına karşılık gelmekte, aynı zamanda nihaî anlamda iyinin kötülüğe üstün geleceği ve onu yeneceği düşünülmektedir. Monist karakterli üçüncü bir yaklaşım ise kötülüğü somut bir varlığa veya prensibe atfetmek yerine zihinde ortaya çıkan ve olması gerekenle olan arasındaki geçici zıtlıktan kaynaklanan bir durum şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca daha ziyade Hindu geleneğiyle ilişkilendirildiği üzere kötülüğün aslında bilgi eksikliğine dayalı bir yanılsamadan ibaret bulunduğu veya monoteist dinlerde kabul edildiği gibi iyiliğin zıddı sayılan bir kötülüğün gerçekte var olmadığı, kötülüğün iyinin eksikliğine veya yokluğuna verilen isim niteliğinde olduğu şeklinde başka açıklamalar da vardır.

Hindu geleneği genellikle kötülüğü illüzyonla (maya) ilişkilendirirse de kötülüğe madde dünyasını oluşturan ontolojik bir unsur şeklinde bakan bir yoruma da yer vermektedir. Samkhya felsefesi ve buna dayalı Vaişnava öğretisinin esasını teşkil eden bu yaklaşıma göre varlığın temelinde birbiriyle bağlantılı üç aslî unsurla bunların kaynağı veya temsili

mahiyetinde olmak üzere üç tanrı bulunmaktadır. Bu üç unsur yukarıdan aşağıya doğru “var oluş, öz ve saflık” mânasında sattva, “enerji ve devamlılık” mânasında rajas ve “aldanma, bozulma ve yıkım” mânasında tamastır. Bilgi / hakikat ve aydınlıkla ilişkilendirilen sattva (iyi prensip) koruyucu tanrı Vişnu’dan, diğer iki prensibi harekete geçirici güç veya enerjiye karşılık gelen rajas (nötr prensip) yaratıcı tanrı Brahma’dan, karanlıkla ilişkilendirilen tamas (kötü prensip) yıkım tanrısı Şiva’dan kaynaklanmaktadır. Esasen bu prensipler kozmik efendi konumundaki Vişnu’nun varlığı mümkün kılan tezahürleridir. Bu sistem içerisinde yaratılış ve yeniden doğuş çemberinin dönmesini yani varlığın devamını sağlayan aslî unsurlardan birine karşılık gelen kötülük prensip olarak yok edilemez, ancak bireysel anlamda aşılabilir. Buna paralel şekilde iyilik-kötülük ilişkisi insanın dışındaki bir kötülük veya şeytan fikrine bağlanmak yerine yüksek benlikle (aklın yönetimindeki irade / zihin) aşağı benlik (duygu ve tutkuların yönetimindeki irade / zihin), üst tabakadakilerle alt tabakadakiler arasındaki mücadele biçiminde ortaya konmakta, bir problem olarak kötülüğün kökeninden ziyade bir gerçeklik biçiminde kötülüğün aşılması üzerinde durulmaktadır.

Genellikle optimist karakterli kabul edilen yahudi ve hıristiyan geleneklerinde kötülük doğrudan Tanrı ile veya varlıkla ilişkilendirilmek yerine insanın hür iradeye sahip olmasının sonucu diye görülmüş ve “iyinin yokluğu” şeklinde tanımlanmıştır. Esasen Ahd-i Atîk öğretisinde ahlâkî kötülüklerle tabii bozukluklar arasında (günahın erken ölüme veya yenilgiye sebep olması gibi) bir bağlantı kurulmakla birlikte geç döneme ait Eyub ve Vaiz kitaplarıyla Mezmurlar dışındaki kutsal metinlerde kötülük teorisi ya da kötülüğün kaynağı üzerine tartışma yer almamaktadır. Kötü karşılığındaki İbrânîce “ra‘” kelimesi genel anlamda hoş olmayan, mutsuzluk ve sıkıntı veren, Tanrı’nın şeriatına göre zararlı / sakıncalı görülen varlık veya durumlar için kullanılmıştır (Çıkış, 5/19; Tesniye, 19/19-20; Mezmurlar, 23/4 vb.). Yaratılış hikâyesindeki vurgu Tanrı’nın yarattığı her şeyin temelde iyi olduğu, hayattaki fizikî ve ahlâkî sıkıntıların yani kötülüğün insanın hür iradesiyle işlediği günahın sonucu şeklinde ortaya çıktığı yönündedir (Tekvîn, 1-3). Aynı vurgu apokrif kitaplarda da yer alır (Sirak, 15/14-17; 39/33). Bununla birlikte apokrif-apokaliptik ve Rabbânî literatürlerde şeytanla ilişkilendirilen insanın ayartıcısı konumundaki yılan figürü ve yeryüzünde kötülüğün ortaya çıkmasına sebep

olan yoldan çıkmış melekler hikâyesi (Tekvîn, 6; I. Enoch, 65/6; II. Enoch, 18/3-4; 31/3-5; Book of Jubilees, 10/1-12; 19/27-29; 50/5) kötülüğün insanı aşan bir kaynağı olduğu fikrine kapı aralamaktadır. Bilhassa toplu olarak İsrâil'in suçlarına yönelik ilâhî ceza adalet kapsamında görülmekle birlikte kötülük diye de adlandırılmıştır (İşaya, 3/9-11; 31/2; 45/7; 47/11; Yeremya, 1/14-16 vb.). Bütün toplumları yöneten ve özel mânada İsrâil'in koruyucusu olan yetkin ve âdil Tanrı inancından hareketle iyilerin (İsrâiloğulları) çektiği acıların sürekli olmadığına inanılmış (mesîhî beklenti), aynı zamanda Tanrı'nın işlerinin, yani ilâhî adalet ve kader meselesinin kavranılamaz olduğu kabul edilmiştir (Mezmurlar, 34/16-23; 37; 92/13-15; İşaya, 2/2-4; 11/9; Yeremya, 7/1-12; Malaki, 3/17-18; 4/1-3; Eyub, 42/1-9; IV Ezra, 4/2; 6/6; 7/15-16). Buna paralel şekilde pesimist karakterli Vaiz kitabının vurgusu da insan hayatının değersizliğine rağmen yaratılışın iyi olduğu yönündedir (3; 7/20; 12/7). Rabbânî literatürde ise dünyadaki kötülerin çokluğu ve dünya hayatının yanıltıcı olduğu fikri (pratik pesimizm) benimsenmekle birlikte (Berakoth, 61b; Erubin, 13b; Sanhedrin, 105a) bilhassa İsrâil için dünyanın sonundaki (öteki dünya) nihaî adalet ve mutluluk beklentisi (aşkın optimizm) baskın temayı oluşturmaktadır. Bu doğrultuda prensip itibariyle Tanrı'nın yaratmasının iyi olduğu kabul edilmiştir (Berakoth, 60b; Taanith, 21a; Genesis Rabbah, 9). İnsandaki kötülüğe eğilimin hayatın itici gücü olması açısından gerekli sayıldığı, cezanın da insanı terbiye edici özelliğine sahip bulunduğu, aynı zamanda iyiliğin ortaya çıkması için Tanrı'nın kötülüğe göz yumduğu ileri sürülmüştür (Sifre Deuteronomy, 32; Berakoth, 5b, 54a; Sanhedrin, 111a).

Aynı anlayıştan hareketle Saadya Gaon, Yehuda ha-Levi, Abraham İbn Davud gibi teologların temsil ettiği Ortaçağ yahudi düşüncesinde daha ziyade kötülüğün Tanrı'ya atfedilemeyip insanın hür iradesinin sonucu olduğu belirtilmiştir. Bilhassa İslâm filozoflarının tesiriyle İbn Meymûn tarafından geliştirilen yorumda kötülüğün kendinde bir varlığı bulunmadığına, kötülük kavramının "var olan bir şeyin veya o şeyin iyi tarafının yokluğu / eksikliği" şeklinde tanımlanabileceğine dikkat çekilmiştir. Buna göre en açık kötülük

biçimleri sayılan ve beden / madde üzerinde gerçekleşen hastalık, ölüm, fakirlik, cehalet gibi durumlarla insanların birbirine veya bizzat kendilerine zarar vermelerine yol açan nefret, haset gibi duygular sağlık, hayat, mal,

bilgi ve en önemlisi gerçek Tanrı bilgisi gibi hayırların eksikliği veya yokluğu sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Buna bağlı olarak İbn Meymûn, Tanrı'nın sadece varlığı yarattığı, var olanın da prensipte iyi olduğu kabulünden hareketle Tanrı'nın kötünün doğrudan yaratıcısı ve kaynağı olamayacağını savunmuş; değişim, eksilme ve bozulmanın cereyan ettiği, dolayısıyla kötülüğün kendisiyle bağlantılı bulunduğu maddenin de kâinatın sürekliliğini sağlaması, yeni fertlere ve türlere imkân vermesi açısından kendinde iyi olduğuna işaret etmiştir (Guide of the Perplexed, III, 10-12; ayrıca bk. Genesis Rabbah, 2-4).

Hür iradeye sahip insanın ilâhî emre itaatsizlik etmesi hıristiyan geleneğinde de kötülüğün sebebi kabul edilmekle birlikte bu dinde esas itibariyle kötülük konusu ilk yani aslî günah kavramıyla bağlantılı şekilde açıklanmış; öte yandan kutsal metinlerde yer alan ayartıcı yılan ve şeytan figüründen hareketle kötülük ilk insanın iradesini aşan gizemli bir durum olarak görülmüştür. Aslî günah kavramının doktrin biçimine gelmesinde önemli rol oynayan Latin kilise babalarından Saint Augustin'e göre kötülük, Tanrı'dan veya Tanrı'nın yarattığı tabiattan değil insanın kendi iradesini Tanrı'nın iradesine muhalif olarak kötüye kullanmasından kaynaklanmakta, yani sonradan ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Augustin aslî günahın bütün insanlara doğum yoluyla geçtiğini ileri sürmekle birlikte yaratılmışlar âleminin tabiatı açısından iyi olduğunu savunmuş, buna paralel olarak şeytanın bile tabiatı itibariyle değil iradesi sebebiyle kötü sayıldığını, irade ikinci bir tabiat haline gelse bile eşyanın tamamen kötü olamayacağını kabul etmiştir. Buna göre hür iradeyi Tanrı yaratmıştır; iradenin kötüye kullanılması ise Tanrı'nın yaratmadığı, fakat bildiği ve yönettiği bir durumdur. Şeytanın kötü iradesi Tanrı'dan değil kendinden, insana ait ilk günah da aynı şekilde iradenin kötüye kullanılmasından kaynaklanmıştır. Bu bağlamda Tanrı'nın irade ettiği günahlar insanın kendi iradesiyle işlediği ilk günah ile sonradan işlenen günahlara karşılık gelmekte, bu durumda ceza da kendinde iyi ve gerekli olmaktadır. Esasen Augustin'e göre insanların kendi iradelerinden kaynaklanan ilk ve sonraki günahlar anlamında kötülük de nihaî mânada iyiye ve iyinin daha iyi görünmesine yahut gerçekleşmesine hizmet etmektedir. Bu sebeple günah / kötülük bir açıdan Tanrı'nın iradesine zıt, fakat diğer yönden gizemli bir şekilde O'nun nihaî iradesine uygundur. Tanrı'nın sonradan kötülüğe meyledeceğini bildiği halde şeytanı ve insandaki hür iradeyi yaratması söz

konusu menfaatlerin teminine yöneliktir. Augustin iyi insanların da kötüler kadar acı çekmesini, insana asıl mükâfatın öteki dünyada verileceğini hatırlatma, insanı bu dünyayı ve bu dünyadaki geçici faydaları sevmemeye ve karakterindeki eksiklik ve bozuklukları gidermeye teşvik etme gibi hikmetlere atfetmiş, tabii olaylardan kaynaklanan acı ve sıkıntıları ise kâinata güzellik katması ve her şeyin fonksiyonel değere sahip bulunması doğrultusunda açıklamıştır. Augustin, bu şekilde hayatın anlamının ve gayesinin öteki dünyaya bağlı oluşu ve Tanrı'nın takdirinin bu dünyada tam olarak bilinemeyişi prensibini esas almıştır. Diğer taraftan Augustin'e göre kurtuluşun tamamen Tanrı'nın lutfuna bağlı oluşu da ilâhî adalet fikriyle çelişmemektedir. Bütün insanlar, zorunlu olarak üstlendikleri aslî günaha ilâveten kendi iradeleriyle de günah işlediklerinden Tanrı'nın herkesi ebedî cezaya mahkûm etmesi adaletinin gereği iken bunun yerine bir kısım insanları cezadan kurtarması O'nun sadece âdil değil aynı zamanda merhametli oluşunun sonucudur (The City of God, XI, 17-18, 21-22; XII, 3-8; ayrıca bk. Romalılar'a Mektup, 5/12-21). Ortaçağ hıristiyan teologu Thomas Aquinas da kötülük kavramını Augustin çizgisinde yorumlayarak varlığın temelinde sadece iyilik prensibinin bulunduğunu, kötülüğün iyiliğe denk bir prensip olmayıp iyinin eksikliği veya yokluğu durumuna karşılık geldiğini, dolayısıyla kendi başına bir varlığı bulunmayıp iyiye göre tanımlandığını belirtmiştir. Aquinas'a göre Tanrı ile ilişkili olan, iyinin eksikliğinden kaynaklanan (birincil) kötülük değil bu kötülüğe ceza olarak ortaya çıkan (ikincil) kötülüktür (Summa Theologica, I, 48-49).

Protestan geleneğinde ilk reformistler (bilhassa Jean Calvin), kötülüğün kaynağı konusunda Augustin'in ortaya koyduğu şekliyle hür irade ve insanın düşüşü teorisini benimsemekle birlikte kader konusunda daha da ileri giderek bozulmuş tabiatları gereği günah işlemeye mahkûm olan insanların ebedî kurtuluşunu yahut lânetlenmesini Tanrı'nın her bir ferdin seçimiyle ilgili ön bilgisine veya merhametine değil ezelî takdirine ve bu takdire göre yaratmasına bağlamıştır. Buna göre ilk günah ve buna bağlı bozulmuş insan tabiatı da Tanrı'nın doğrudan tayin ettiği zorunlu bir durumdur. Aslında Protestan geleneği içerisinde farklı anlayışlar da yer almıştır. Nitekim erken dönem Doğu Hıristiyanlığı'nda (Iranaeus, İskenderiyeli Clement vb.) görüldüğü üzere kötülüğün kökenini, mükemmel yaratılış ve düşüş merkezli aslî günah kavramından ziyade insanın tabiatı gereği mükemmel olmayışı ve günah işleme potansiyeliyle ilişkilendiren,

fakat aynı zamanda insanın iyi ile kötü arasındaki seçimde Tanrı’nın ona yol gösterdiğini ve insanın mükemmele doğru gelişme yeteneğine sahip bulunduğunu varsayan bir anlayış modern Protestan düşüncesinde de (F. Schleirmacher) taraftarlar bulmuştur.

Modern Batı düşüncesinde hıristiyan biliminin temsil ettiği kötülüğün bir yanılsama olduğu fikriyle radikal ve baskın kötülük anlayışına dayalı pesimist görüşlerin (meselâ A. Schopenhauer) varlığına rağmen Augustin ve Aquinas’ın yorumlarından hareketle Tanrı’nın yarattığı mevcut dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğu fikri çerçevesinde optimist varlık anlayışları geliştirilmiştir (R. Descartes, F. Leibniz, W. King vb.). Kötülük problemi teist-ateist karşıtlığı düzleminde tartışmalı bir konu olmaya devam ederken bilhassa monoteist dinî sistemlerce kötülüğün varlığını anlamlandırmaya yönelik öne sürülen teolojik ve felsefî gerekçelerin başlıca dört noktada toplandığı görülür. 1. Kötülük iyinin karşıtı olma anlamında kaçınılmazdır. 2. İyiye ulaşmada kötülük gerekli bir vasıtadır ve ilâhî kudret kendini sebep-sonuç ilişkisine tâbi kılmıştır. 3. İçinde biraz kötülük barındıran bir dünya hiç kötülük barındırmayan dünyadan daha iyidir; yani bir şeyin zıddı o şeyi daha fazla güzel ya da görünür yapar (estetik argüman) veya en iyi dünya tasarımı statik değil ilerlemeci olmalıdır; iyinin nihaî üstünlüğü fikrinden hareketle kötülük ilerleme yoluyla alt edilebilir özelliğe sahiptir (ilerlemeci argüman). 4. Kötülük hür insan iradesinin bir gereği ve sonucudur.

BİBLİYOGRAFYA

St. Augustine, The City of God (trc. H. Bettenson), New York 1972, s. 448-449, 451-456, 473-481 (XI, 17-18, 21-22; XII, 3-8); S. Gaon, The Book of Beliefs and Opinions (trc. S. Rosenblatt), New Haven-London 1976, s. 59-66 (I, 3); İbn Meymûn, The Guide of the Perplexed (trc. S. Pines), Chicago-London 1963, s. 438-448 (III, 10-12); St. Thomas Aquinas, Summa Theologica

(trc. Fathers of the English Dominican Province), New York 1947, s. 330-341 (I, 48-49); P. Ricoeur, The Symbolism of Evil, Boston 1967; A. Plantinga, God, Freedom and Evil, London 1975; J. Hick, Evil and the God of Love, London 1985; D. Taylor, “Theological Thoughts About Evil”, The Anthropology of Evil (ed. D. Parkin), Oxford 1985, s. 26-41; A. Macfarlane, “The Root of All Evil”, a.e., s. 57-76; M. Southwold, “Buddhism and Evil”, a.e., s. 128-141; R. Inden, “Hindu Evil as Unconquered Lower Self”, a.e., s. 142-164; The Problem of Evil (ed. M. McCord Adams - R. M. Adams), Oxford 1990; The Problem of Evil: Selected Writings (ed. M. L. Peterson), Indiana 1992; The Works of Philo: Complete and Unabridged (trc. C. D. Yonge), Peabody / Massachusetts 1993, s. 284, 360 (“On the change of names”, 39; “Who is the heir of divine things”, 32); O. Leaman, Evil and Suffering in Jewish Philosophy, Cambridge 1995; R. Swinburn, Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998; J. Jacobs - E. G. Hirsch, “Optimism and Pessimism”, JE, IX, 421-423; “Evil”, The Catholic Encyclopedia (http://www.newadvent.org/cathen/05649a.htm).

Salime Leyla Gürkan

ŞER‘

(bk. ŞERİAT).

ŞERÂİU'l-İSLÂM

(شرائع الإسلام)

Muhakkık el-Hillî'nin (ö. 676/1277) kaleme aldığı Ca‘feriyye fıkhına dair metinlerin en önemlilerinden biri

(bk. HİLLÎ, Muhakkık).

ŞEREBÂSÎ

(الشرباصي)

Ebû Hâzim Ahmed b. Cum‘a eş-Şerebâsî (1918-1980)

Mısırlı âlim.

7 Kasım 1918’de Dekahliye vilâyetinde Dikirnis kazasının Becelât köyünde doğdu. İlk eğitimine köyündeki mektepte başladı ve Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi. Ardından Dimyat’taki Ezher’e bağlı dinî okula kaydoldu. Daha öğrenciyken köyüne gittiği zamanlarda camide vaaz verdi ve hutbe okudu. 1935’te Zekāzîk’teki Ezher Lisesi’ne kaydoldu, burada hocaların dikkatini çekti. Yazı yazmaya erken yaşta başladı ve lisede iken izcilikle ilgili Ḥareketü’l-keşf adlı kitabını kaleme aldı. Ayrıca el-İslâm, eṣ-Ṣabâḥ, en-Nehâr, Minberü’ş-şarḳ ve Cerîdetü’s-siyâse gibi dergilerde yazıları yayımlandı. Cerîdetü’s-siyâse’de çıkan yazıları edebiyatçıların dikkatini çekti. 1939’da Ezher’de Külliyyetü’l-lugati’l-Arabiyye’ye kaydoldu ve 1943’te buradan mezun oldu. 1945’te öğretimde uzmanlık diploması aldı. Kahire’ye geldikten kısa bir süre sonra Mescidü’l-münîre’de okumaya başladığı hutbelere sekiz yıl devam etti. 1940’lı yılların sonlarında İhvân-ı Müslimîn mensuplarını savunan konuşmalarından dolayı tutuklandı. Altı ay kadar süren hapis hayatındaki hâtıralarını Müẕekkirâtü vâʿiẓin esîr adlı kitabında anlattı. Bir süre Maarif Bakanlığı’nda, Ezher’e bağlı Zekāzîk, Sûhâc ve Kahire’deki okullarda öğretmenlik yaptı. 1951’de Ezher’deki Revâku’l-Hanefiyye’ye vekil olarak tayin edildi. 1952-1953’te Ezher tarafından Küveyt’e gönderildi. Öğrenimine devam ederken 1955’te Ma‘hedü’d-dirâsâti’l-Arabiyye el-ulyâ’dan dil ve edebiyat diploması aldı. 1957’de Ezher’in fetva komisyonunun sekreterliğine getirildi. 1958’de Kahire’deki Ma‘hedü’l-hizmeti’l-ictimâiyye’ye hoca oldu. Bir süre dinî kitapların basımından sorumlu komisyonda danışman sıfatıyla çalıştı. Mısır ve Suriye’nin birleşme çabaları devam ederken Arap milliyetçiliği, Arap birliği ve İslâm’ı konu alan çok sayıda konferans verdi ve hutbe okudu. Suriye devlet başkanı Şükrü Kuvvetli’nin daveti üzerine Suriye-Mısır birliği hakkında referandum yapıldığı gün (21 Şubat 1958) Dımaşk’taki

Emeviyye Camii’nde bir hutbe okudu. Radyolardan da yayımlanan hutbenin metni gazetelerde basıldı. Şerebâsî, 1963’te Câmiatü’d-düveli’l-Arabiyye’ye bağlı Ma‘hedü’l-buhûs ve’d-dirâsâti’l-Arabiyye’de Şekîb Arslân: Ḥayâtühû ve edebühû başlıklı yüksek lisans tezini hazırladı. 1967’de Külliyyetü’l-lugati’l-Arabiyye’de Reşîd Rıżâ: Ṣâḥibü’l-Menâr adlı doktorasını tamamlayınca aynı fakülteye hoca olarak tayin edildi. Daha sonraki hayatı fakültede ders verme, kitap telifi, çeşitli toplantılara katılma ve hitabet gibi faaliyetlerle geçti. Uzun süren bir hastalıktan sonra 14 Ağustos 1980’de Kahire’de vefat etti.

Çok yönlü velûd bir âlim olan Şerebâsî Kur’an, sünnet, fıkıh ve İslâm tarihi alanlarında çok sayıda kitap telifi yanında birçok camide hutbe okumuş, radyo programları hazırlamıştır. Ayrıca uzun süre başkanlığını yaptığı Müslüman Gençlik Cemiyeti gibi pek çok cemiyetin üyesi olup bunların faaliyetlerine katılmış ve dersler vermiştir. Gençliğin beden ve zihin gelişiminin birlikte olması, her stadın yakınına bir cami, her caminin yanına bir spor alanı yapılması gerektiğini düşünen Şerebâsî (el-Mevsûʿatü’ş-Şerebâṣıyye, I, 382) Ezher’de spor etkinlikleri konusunda çalışmalarda bulunmuş, spor derneklerinin etkinliklerine katılmıştır. Ezher’in fetva komisyonunda görev alması sebebiyle kendisine sorulan fıkhî meseleleri cevaplandırmış ve bunları Yesʾelûneke fi’d-dîn ve’l-ḥayât adıyla kitap haline getirmiştir. Hutbeleri de vefatından sonra yayımlanmış, böylece XX. yüzyıl Mısır sosyal ve dinî hayatına dair önemli bir kaynak meydana gelmiştir. Şerebâsî’nin fikirlerinde aynı dönemde yaşayan pek çok yazarda olduğu gibi Arap sosyalizmi ve Arap milliyetçiliğinin etkisi görülür. Dinin toplum hayatından uzaklaştırılmasına şiddetle karşı çıkan Şerebâsî, o dönemde ateist-komünist akımların güçlenmesinden endişe ederek (a.g.e., I, 317) Arap milliyetçiliğiyle İslâmiyet arasında sıkı bir ilişki olduğunu, İslâm’dan uzak bir Arap milliyetçiliğinin düşünülemeyeceğini savunmuştur (a.g.e., I, 382 vd.). Şerebâsî’nin ilgi alanlarından biri de sanat ve edebiyattır. Radyo, televizyon, tiyatro ve sinema gibi etkinlik alanlarının bir eğlence olmaktan çok dinî ve kültürel konuların geniş kitlelere ulaştırılmasında bir vasıta olduğunu söylemiş, din ve sanat arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Onun kaleme aldığı çok sayıda dinî-tarihî romanın bir kısmı tiyatro oyunu olarak sahneye konmuştur. Hâlid b. Velîd gibi bazı tarihî şahsiyetler hakkında çevrilen filmlerin senaryolarının yazım aşamasında önemli görevler üstlenmiştir. Ayrıca pek çok sahâbî ve tarihî şahsiyet hakkında

biyografiler yazmış, onların örnek alınmasını istemiştir.

Eserleri. Kur'an ve Sünnet: Ḳıṣṣatü't-tefsîr (Kahire 1962; I-II, Kahire 1427; Beyrut 1978); Maʿa esmâʾi'l-Muṣṭafâ ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem (Kahire 1962, 1992); Edebü'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye (Kahire 1969; Naim Erdoğan tarafından 75 Kudsî Hadisin Tercüme ve Şerhi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 1981]); Min Edebi'n-nübüvve (Kahire 1971); Aḫlâḳu'l-Ḳurʾân (I-II, Beyrut 1971-72; Mevsûʿatü aḫlâḳi'l-Ḳurʾân başlığıyla, I-VI, Beyrut 1979-1981); et-Tevcîhâtü'n-nebeviyye (Kahire 1974; Tevcîhü'r-Resûl li'l-ḥayât ve'l-iḥyâʾ adıyla, Beyrut, ts.); Min Edebi'l-Ḳurʾân (Kahire 1976); Maʿa Kitâbillâh (Kahire 1978); Mevsûʿatü lehü'l-esmâʾü'l-ḥüsnâ (I-II, Beyrut 1402/1981-1982); Eḥâdîs̱ü'l-cihâd ve'l-furûsiyye (baskı yeri ve tarihi yok). Fıkıh: el-Ḳıṣâṣ fi'l-İslâm (Kahire 1374/1954); el-İslâm ve'l-iḳtiṣâd (Kahire 1963); ed-Dîn ve tanẓîmü'l-üsre (Kahire 1966; Islam and Family Planning adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir [trc. Sayed Ismael A. R., Cairo 1969]); Yesʾelûneke fi'd-dîn ve'l-ḥayât (I-VIII,

Beyrut 1972-1977, 1980); el-Mez̠âhibü'l-erbaʿa (Beyrut 1975); el-Muʿcemü'l-iḳtiṣâdiyyü'l-İslâmî (Beyrut 1401/1981). Biyografi ve Tarih: H̱âmisü'r-râşidîn ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz (I-II, Kahire 1959); Buṭûlât İslâmiyye ve ʿArabiyye (Kahire 1962); Emîrü'l-beyân Şekîb Arslân (I-II, Kahire 1963); Şekîb Arslân: Dâʿiyetü'l-ʿurûbe ve'l-İslâm (Kahire 1963; Beyrut 1978, 2001); Şekîb Arslân min rüvvâdi'l-vaḥdeti'l-ʿArabiyye (Kahire 1963); Edebü emîri'l-beyân (Kahire 1964; Şekîb Arslan'ın edebî yönüyle ilgilidir); el-Eʾimmetü'l-erbaʿa: Ebû Ḥanîfe, Mâlik b. Enes, eş-Şâfiʿî, Aḥmed b. Ḥanbel (Kahire, ts.); el-Ġazzâlî ve't-taṣavvufü'l-İslâmî (Kahire 1965); el-Fidâʾ fi'l-İslâm (Kahire 1969, 1971, 1981); Reşîd Rıżâ ṣâḥibü'l-Menâr: ʿAṣruhû ve ḥayâtühû ve meṣâdiru seḳāfetih (Kahire 1389/1970); Fidâʾiyyûn fî târîḫi'l-İslâm (Beyrut 1970, 1982); Ebṭâlü ʿaḳīde ve cihâd (Kahire 1972); H̱adîce Ümmü'l-müʾminîn (Beyrut 1974); Beyne'l-vefâʾ ve'l-fidâʾ (Kahire 1975); Ricâlün ṣadaḳū (Kahire, ts. [1975]); el-Ġazzâlî (Beyrut 1975); İnne'llāhe'şterâ (Kahire, ts.); Reşîd Rıżâ el-edîb, el-kâtibü'l-İslâmî (Kahire 1976); Reşîd Rıżâ eṣ-ṣuḥufî, el-müfessir, eş-şâʿir, el-luġavî (Kahire 1977); Emînü'l-ümme Ebû ʿUbeyde b. el-Cerrâḥ (Kahire, ts.); Ḥafîdetü'r-Resûl: Nefeḥât min sîreti's-seyyide Zeyneb (Kahire, ts.); Seyfullāh H̱âlid b. Velîd (Kahire, ts.); Mevsûʿatü'l-fidâʾ fi'l-İslâm (I-IV, Beyrut 1402/1982-1983; Şerebâsî'nin cihad, şehâdet, kahramanlık ve İslâm

tarihindeki büyük şahsiyetlerin biyografileri hakkında yazdığı kitapların ve bazı makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur). Siyaset ve Toplum: Muḥâḍarâtü'ṯ-ṯülâṯâʾ (Kahire 1952; "İslâmiyet", "Umyân" ve "eş-Şüyûiyye ve'd-dîn" başlıklı üç konferansın metinleridir); Vesâʾilü teḳaddümi'l-müslimîn (Kahire, ts.); Mebâdiʾü'l-iştirâkiyye fi'l-İslâm (Kahire, ts.); el-İştirâkiyye ve'd-dîn (Kahire 1962); Ḥubbü'l-vaṭan fî naẓari'd-dîn (Kahire 1964); ed-Dîn ve'l-mîṯâḳ (Kahire 1965); Risâletü'l-mescid fî neşri'ṯ-ṯeḳāfe ve'l-ḥaḍâre (Kahire 1966); ed-Dîn li'l-ḥayât (Kahire 1968); ed-Dîn ve'l-müctemaʿ (Kahire, ts.); Beyne'd-dîn ve'd-dünyâ (Kahire 1970); ʿAvde ile'l-İslâm (Kahire 1971); el-Mevsûʿatü'ş-Şerebâṣıyye fi'l-ḫuṭabi'l-minberiyye (I-V, Beyrut 1987, 1995). Gezi, Gözlem, Hâtırat: Ṣalavât ʿale'ş-şâṭiʾ ilâ reʾsi'l-ber (2. bs., Kahire 1951); Müẕekkirâtü vâʿiẓin esîr (Kahire 1952); en-Nîl fî ḍavʾi'l-Ḳurʾân (Kahire 1952); ʿÂʾid mine'l-Bâkistân (Kahire 1952; Şerebâsî'nin Pakistan'da yapılan Mu'temerü'ş-şuûbi'l-İslâmiyye'ye katılmasından sonra kaleme aldığı kitabıdır); Eyyâmü'l-Küveyt (Kahire, ts. [1953]). Edebiyat, Tiyatro, Roman: el-Ḥâkimü'l-ʿâdil ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz: Mesraḥiyye İslâmiyye târîḫiyye fî ḫamset fuṣûl (Beyrut 1956); Mesraḥiyyât İslâmiyye (Kahire 1962); Mevlidü'l-hüdâ: Mesraḥiyye İslâmiyye (Kahire, ts. [1962 ?]; Hz. Peygamber'e dair bir dramadır); Silâḥu'ş-şiʿr (Kahire, ts. [1964 ?]); Ṣırâʿ: Mesraḥiyye târîḫiyye İslâmiyye fî erbaʿat fuṣûl (Beyrut 1971; Müseylimetülkezzâb hakkında bir dramadır); ʿAdüvvü's-selâm: Mesraḥiyye dîniyye remziyye fî ṯelâṯet fuṣûl (baskı yeri yok [Dârü'r-râidi'l-Arabî]). Diğer Eserleri: Ḥareketü'l-keşf (1357/1938); Muḥâvele (Kahire 1938); Beyne'ṣ-ṣadîḳayn (Kahire 1939); et-Taṣavvuf ʿinde'l-müsteşriḳīn (Kahire 1961); Fî ʿÂlemi'l-mekfûfîn (Kahire 1375/1956; Müellif, görme özürlülerin yaşamları, psikolojileri ve davranışları ile onların dil ve edebiyat alanındaki çalışmalarına dair bu eserini kendi gözlemlerine dayanarak kaleme almış ve 1956'da Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye tarafından ödüle lâyık görülmüştür). Neşirleri: İbnü'lKayserânî, Ṣafvetü't-taṣavvuf (Kahire 1370/1950); Ebü'l-Ferec İbn Receb, Taḥḳīḳu Kelimeti'l-İḫlâṣ (Kahire 1950, Mahmûd Halîfe ile birlikte); İbn Receb, Ġurbetü'l-İslâm (Keşfü'l-kürbe bi-vaṣfi [ḥâli] ehli'l-ġurbe) (Kahire 1373/1954; Küveyt 1404/1984); Reşîd Rızâ, el-Maḳṣûrâtü'r-Reşîdiyye. Reşîd Rıżâ ṣâḥibü'l-Menâr: ʿAṣruhû ve ḥayâtühû ve meṣâdiru ṯeḳāfetih içinde neşredilmiştir (Kahire 1389/1970); Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz (Kahire, ts.; eserlerinin bir listesi için bk.

M. Abdülmün‘im Hafâcî - Ali Ali Subh, s. 278-280).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed eş-Şerebâsî, Mevsûʿatü’l-fidâʾ fi’l-İslâm, Beyrut 1402/1982-83, I-IV, tür.yer.; a.mlf., el-Mevsûʿatü’ş-Şerebâṣıyye fi’l-ḫuṭabi’l-minberiyye, Beyrut 1995, I-V, tür.yer.; M. Abdülmün‘im Hafâcî, el-Ezher fî elf ʿâm, Beyrut-Kahire 1408/ 1988, III, 463-476; a.mlf. - Ali Ali Subh, el-Ḥareketü’l-ʿilmiyye fi’l-Ezher, Kahire 2007, s. 273-292; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü’l-Aʿlâm, Cidde 1418/ 1998, s. 28; İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî, Mevsûʿatü aʿlâmi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer ve’l-ḫâmis ʿaşer el-hicrî fi’l-ʿâlemi’l-ʿArabî ve’l-İslâmî, Riyad 1419, II, 508-511; Seyyid Hasan Karûn, “Faḳīdü’l-Ezher: Recülü’l-ʿilm ve’d-dîn ed-Duktûr Aḥmed eş-Şerebâṣî”, ME, LII/8 (1980), s. 1449-1453; “Demʿatü vefâʾ ʿale’l-merḥûm ed-Duktûr Aḥmed eş-Şerebâṣî”, a.e., LII/9 (1980), s. 1740-1742; Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, “eş-Şeyḫ Aḥmed eş-Şerebâṣî: Recülün meḍâ ve meşelün müstemir”, a.e., LIII/7 (1981), s. 1261-1270.

Hilal Görgün

ŞEREF HAN

(ö. 1012/1603-1604)

Şerefnâme adlı tarihiyle meşhur olan Bitlis hâkimi.

Emîr Şerefeddin Han b. Şemseddin b. Şeref Han 20 Zilkade 949'da (25 Şubat 1543) Kum yakınlarındaki Kerehrûd'da doğdu. Bitlis'in yerel beyi iken Safevî Devleti'ne iltica eden Şemseddin Bey'in oğlu olup annesi Bayındır boyundan Erzincan hâkimi Emîr Han Musullu'nun kızıdır. Bitlis ve çevresine hâkim olan dedesi, 921'de (1515) Osmanlı egemenilğini kabul eden ve 940'ta (1533) Tekelü Ulama Han tarafından öldürülen Şeref Han'dır. Babası Şemseddin, Bitlis'in Ulama Han'a verilmesinin ardından Rojeki (Rozeki / Roseki) aşiretiyle birlikte Safevîler'e ilitica etmiş ve kendisine Şah I. Tahmasb tarafından Serâb, Merâga ve Kerehrûd'un idaresi verilmiştir. Bu sırada dünyaya gelen Şeref Han önce Kerehrûd kadıları tarafından eğitildi; dokuz yaşında iken Şah Tahmasb'ın Kazvin'deki sarayına gönderildi. Safevî sarayında üç yıl dinî ilimler tahsil etti. 961'de (1554) babasının rahatsızlığı sebebiyle idarî işlerden el çekmesi üzerine onun yerine Şirvan'a bağlı Sâliyân ve Mahmudâbâd'ın idaresiyle görevlendirildi. Üç yıl sonra Hemedan hâkimi Muhammedî Bey'in maiyetine verildi. 967'de (1560) Şah Tahmasb onu Rojeki aşiretinin idaresiyle vazifelendirdi. Şah Tahmasb'ın emriyle 975'te (1568) Ahmed Han'ın Gîlân'da çıkardığı isyanı bastırdı ve yedi yıl burada kaldı. Kazvin'e dönünce Şirvan ve çevresinin yönetimiyle görevlendirildi. Yaklaşık sekiz ay sonra Şah Tahmasb'ın vefatı ve yerine II. Şah İsmâil'in geçmesiyle kendisine emîrü'l-ümerâ unvanı verilerek merkeze çağrıldı. İç karışıklıklar sırasında II. İsmâil'in yerine geçirilmek amacıyla kardeşi Sultan Hüseyin Mîrza'yı desteklemekle itham edildi. Şeref Han'a karşı güveni sarsılan şah onu Nahcıvan'ın idaresiyle vazifelendirdi. Şeref Han, merkeze olan güvenini iyice kaybettiğinden III. Murad tarafından Van Beylerbeyi Hüsrev Paşa vasıtasıyla kendisine Bitlis hâkimliği menşurunun verilmesi üzerine 3 Şevval 986'da (3 Aralık 1578) 400 adamı ile birlikte Osmanlı Devleti'ne iltica etti (Şerefnâme, I, 454).

Bu tarihten itibaren Bitlis'e hâkim olan Şeref Han, Osmanlı-İran savaşlarına 700 adamı ile birlikte katıldı. Gürcistan,

Şirvan, Revan ve Azerbaycan'daki Osmanlı seferlerinde görev aldı. Hizmetlerinden dolayı Bitlis'in yanı sıra Muş nahiyesinin idaresi de ona verildi. 990 (1582) yılı ilkbaharında İstanbul'a giderek III. Murad'ın huzuruna çıktı. 18 Rebîülevvel 1001'de (23 Aralık 1592) Bitlis, Adilcevaz, Van ve Muş sancaklarına, 1.415.372 akçe gibi oldukça yüksek bir has geliriyle ocaklık statüsünde mutasarrıf olduğu anlaşılmaktadır (Afyoncu, XXVI/30 [2005], s. 111-112). Şeref Han, Bitlis ve çevresinin idaresini 29 Zilhicce 1005'te (13 Ağustos 1597) oğlu Şemseddin Bey'e bıraktı. Ardından Şerefnâme'yi kaleme aldı ve Bitlis'te vefat etti. Şiir ve edebiyata ilgi duyan, âdil, dindar ve hayır sever bir kişi olarak tanınan Şeref Han 999'da (1591) Bitlis'teki Gökmeydan'da bir medrese yaptırmıştır (Şerefnâme, I, 347).

Şeref Han III. Mehmed'e ithaf ettiği Farsça Şerefnâme adlı eseriyle tanınır. Nisbeten sade bir dille kaleme alınan eser bir mukaddime, dört bölüm (sahîfe) ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Kürt boylarının neseplerinin zikredildiği mukaddimenin ardından I. ciltte Kürt boyları ve yerel hâkimlerinin tarihine, bu arada Şeref Han'ın kendi biyografisine, II. ciltte 689'dan (1290) itibaren 1005 (1597) yılına kadar Osmanlı sultanları ile onlara çağdaş olan İran ve Turan hükümdarlarının tarihine yer verilmiştir. Şerefnâme, Kürt boylarının siyasî tarihinin yanı sıra kabile yapılarının ve boylar arasındaki ilişkilerin de bir tasvirini yapar. Bu bakımdan eser Doğu Anadolu ve Batı İran'ın XVI. yüzyıl siyasal, sosyal, dinî ve kültürel tarihi için en önemli kaynaklardan biridir.

Pek çok yazması günümüze ulaşan Şerefnâme'nin 29 Zilhicce 1005 (13 Ağustos 1597) tarihli müellif nüshası Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Elliot, nr. 332). 5 Cemâziyelevvel 1015 (8 Eylül 1606) tarihinde istinsah edilen ve müellif tarafından okunup düzeltilen bir nüshası yine aynı kütüphanede (Elliot, nr. 331) kayıtlıdır. Eserin İstanbul kütüphanelerindeki en eski yazmaları, bilinmeyen bir müstensih tarafından 1034'te (1625) istinsah edilen Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi (nr. 584) ve 1036'da (1027) Muhammed b. Muhammed el-Halebî (İbn Azgâr) tarafından istinsah edilen Lala İsmâil

Efendi (nr. 357) nüshalarıdır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde daha geç tarihlerde istinsah edilen üç nüshası daha vardır (FY, nr. 23, 223, 224). Şerefnâme’yi Saint Petersburg nüshasına dayanarak ilk defa Wolkow bilim dünyasına tanıtmış (JA, VIII [1826], s. 291-298), ardından eser V. Velyaminov-Zernov (Vladimir Véliaminof-Zernof) tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Saint Petersburg 1860-1862). Muhammed Abbâsî bu baskıyı esas alıp eseri mukaddime, ekler ve fihristler ilâvesiyle yeniden neşretmiştir (Tahran 1343 hş./1965, 1347 hş./1968).

Şerefnâme pek çok dile tercüme edilmiştir. Eserden seçilen bazı metinleri Heinrich Alfred Barb Almanca’ya çevirmiş (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Classe, X [Wien 1853], s. 258-276; XXII [1857], s. 3-28; XXVIII [1958], s. 3-54; XXX/1 [1859]; XXXII [1859], s. 145-250), eserin tamamını François Bernard Charmoy Fransızca’ya (Chèref-Nâmeh ou fastes de la nation kourde par Chèrefou’ddîne, I-II, Saint Petersburg 1868-1875), Muhammed Cemîlbendî Rûzbeyânî (Bağdat 1372/1953) ve Muhammed Ali Avnî - Yahyâ el-Haşşâb (I-II, Kahire 1958-1962) Arapça’ya, E. I. Vasil’eva Rusça’ya (Moskva 1967) ve Şerefkendî-Hejâr Kürtçe’ye (Tahran 1391/1972) çevirmiştir. Eser, müellifin torununun oğlu Emîr Şeref Han b. Abdal Han’ın isteğiyle 1078’de (1667-68) Mehmed Bey b. Ahmed Bey Mirza tarafından asıl metne oldukça sadık kalınarak ve Eğil Beyi Emîr Mustafa’nın isteğiyle 1092’de (1681) Şem‘î tarafından kısaltılarak iki küçük ilâve ile birlikte Türkçe’ye çevrilmiştir. Süleyman Savcı’nın yaptığı iki ciltlik tercüme ise Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 2605). Şerefnâme’yi Muhammed Ali Avnî ve Yahyâ el-Haşşâb’ın Arapça çevirisinden Mehmet Emin Bozarslan Şerefnâme, Kürt Tarihi ve Şerefnâme, Osmanlı-İran Tarihi adlarıyla iki ayrı kitap halinde Türkçe’ye tercüme etmiştir (İstanbul 1971).

BİBLİYOGRAFYA

Şeref Han, Şerefnâme (nşr. Vladimir Véliaminof-Zernof), St. Petersburg, 1860, I, 347, 410-459; Tahmasb, Tezkire (trc. Hicabi Kırlangıç), Ankara 2001, s. 30-31, 36-37; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü’t-tevârîḫ: A Chronicle of the

Early Safawis (nşr. C. N. Seddon), Baroda 1931, I, 440; Ethé, Catalogue, I, 167-169; Osmanlı Müellifleri, III, 72; Storey, Persian Literature, I/1, s. 366-369; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 244; Hânbâbâ, Fihrist, III, 3264-3265; L. Fekete, Einführung in die persische Paläographie: 101 persische Dokumente, Budapest 1977, s. 209-213, 371-373; Babinger (Üçok), s. 246-247; J.-L. Bacqué-Grammont, Les ottomans, les safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'orient islamique de 1514 à 1524, Istanbul 1987, s. 212-215, 258-261; a.mlf. - C. Adle, "Quatre lettres de Šeref Beg de Bitlîs (1516-1520)", Isl., LXIII/1 (1986), s. 90-118; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 68-69, 138-170; a.mlf.,

"Şeref Han", İA, XI, 427-429; İlhâme Miftâh - Vehhâb Velî, Nigâhî be Revendi Nüfûẕ u Gustereş-i Zebân ve Edeb-i Fârsî der Türkiye, Tahran 1374 hş., s. 273-274; Tevfîk Hâşimpûr Sübhânî - Hüsameddin Aksu, Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Fârsî-yi Kitâbḫâne-yi Dânişgâh-i İstânbûl, Tahran 1374 hş., s. 23-24, 112-113; Ahmed-i Münzevî, Fihristvâre-i Kitâbhâ-yi Fârsî, Tahran 1375 hş., II, 1007-1008; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1998, s. 128-132, 159, 205, 225, 259, 277, 319, 348-353, 373-377; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları II", TTK Belgeler, XXVI/30 (2005), s. 85-193; Said Naficy, "Bidlīsī, Sharaf al-Dīn Khan", EI² (İng.), I, 1208-1209; Erika Glassen, "Bedlīsī, Šaraf-al-Dīn", EIr., IV, 76-77.

Osman Gazi Özgüdenli

ŞEREF HANIM

(1809-1861)

Divan şairi.

İstanbul'da doğdu. Şair Mehmed Nebîl Bey'in kızıdır. Soyu baba tarafından Sadrazam Abdullah Nâilî Paşa'ya, annesi Şerîfe Nakiye Hanım tarafından Şeyhülislâm Âşir Efendi'ye ulaşmaktadır. Büyük babası Vak'anüvis Halil Nûri Bey aynı zamanda şairdi. Yakacık semtinin hayatında özel bir yeri olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır. Şeref Hanım, Kādirî muhibbi ise de esas olarak Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'ye bağlıydı. Vefatında Yenikapı Mevlevîhânesi'nde Muhibler Kabristanı'nda defnedildi. Şeref Hanım'ın bazı şiirlerinde maddî sıkıntı çektiği, akrabalarından kalan borçları ödemek zorunda kaldığı belirtilmektedir. Bu husus onun hiç evlenmediğini düşündürmektedir. Sıkıntılarını Sadrazam Âlî Paşa'ya bildirdiği, maaşı olmadığını söyleyerek ondan yardım istediği ve kendisine aylık 200 kuruş maaş bağlandığı divanında Âlî Paşa'ya teşekküründen anlaşılmaktadır.

XIX. yüzyılın üç kadın şairinden biri olan Şeref Hanım'ın divanında yirmi bir farklı nazım şekliyle yazılmış toplam 4803 beyit tutarında 677 şiir yer almaktadır. Kullandığı nazım biçimleri, ele aldığı konular, dili ve ifade özellikleri bakımından kadın şairler arasında önemli bir yer kazanmıştır. Dili sade ve nazım tekniği güçlü kabul edilen Şeref Hanım divan edebiyatının klasik mazmunlarına ve benzetmelere şiirlerinde yer vermiştir. Divanındaki birçok şiirde zekâsı, esprisi, bazan da bunların altında gizlenen sitem ve hüzün görülmektedir. Devrine göre serbest ve rahat söyleyişleri garip karşılanan şairin Nedîm tarzı şuh ve şen söyleyişlerinin yanı sıra Nâbî ve Koca Râgıb Paşa tarzında hakîmâne beyitleri de vardır. Daha çok felekten şikâyet, kadere rıza, ehl-i dilin dünyada rahat yüzü görmemesi gibi konuları işlemektedir. Şeref Hanım'ın divanında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye dair altı manzumede yetmiş kadar beyit yer almaktadır. Ayrıca muhibbi olduğu Kādirî tarikatının kurucusu Abdülkādir-i Geylânî'ye ait dört manzumesi vardır. Bunların yanında Şeref Hanım Kerbelâ

mersiyeleriyle tanınmıştır. Nitekim her yıl muharrem ayında bir mersiye kaleme aldığı kaynaklarda belirtilmekte ve divanında 689 beyit halinde on altı mersiye bulunmaktadır. Şeref Hanım'ın tek nüshası bilinen divanı (İÜ Ktp., TY, nr. 2808) basılmış (İstanbul 1284, 1292), eser ayrıca Mehmet Arslan tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 2002).

BİBLİYOGRAFYA

Şeref Hanım Divanı (haz. Mehmet Arslan), İstanbul 2002; Fatîn, Tezkire, s. 211, 212; Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, Şair Hanımlarımız, İstanbul 1311, s. 19; Muallim Nâci, Osmanlı Şairleri (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 2000, s. 308; Sicill-i Osmânî, III, 139; Osmanlı Müellifleri, II, 266, 267; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 1810-1815; Hamdi Nazım Ertek, Şair Şeref Hanım, İstanbul 1941; Îżâḥu'l-meknûn, I, 510; TYDK, IV, 1051; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ (haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1982, I, 396-397; Önder Göçgün, "Bir Mevlevî Şair, Şeref Hanım", 2. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1987, s. 287-293; Bedihan Tamsöz, Osmanlıdan Günümüze Kadın Şairler Antolojisi, Ankara 1994, s. 42-46; Yusuf Mardin, Şair Şeref Hanım, Ankara 1994; Elias J. W. Gibb, Osmanlı Şiir Tarihi (trc. Ali Çavuşoğlu), Ankara 1999, III-V, 505; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 482; Kurtuluş Altunbaş, "Şeref Hanım ve Divan Edebiyatındaki Yeri", MK, sy. 50 (1985), s. 58-64; Serhan Alkan İspirli, "Osmanlı Kadınının Şiiri", Turkish Studies, II/4 (2007), s. 446, 448, 450; "Şeref Hanım", TDEA, VIII, 158.

Mehmet Arslan

ŞEREFE

(شرفه)

Minarede müezzinin ezan okumak üzere çıktığı balkon şeklinde düzenlenmiş yer

(bk. MİNARE).

ŞEREFEDDİN ALİ YEZDÎ

(شرف الدين علي يزدى)

Şerefüddîn Alî b. Şemsiddîn Alî Râzî-i Yezdî (ö. 858/1454)

İranlı tarihçi, şair ve âlim.

Yezd yakınlarındaki Teft şehrinde doğdu. Lakabı Mahdûm, mahlası “Şeref”tir. Muzafferîler’le Timurlular döneminde yaşayan ve bazı kaynaklarda Şeyh Hâcî diye anılan babası Şemseddin Ali, Muzafferîler sarayında görev yapan bir âlim ve şairdi. Şemseddin Ali, Yezd şehrinin Mîrçakmak mahallinde bir cuma camisi inşa ettirmiş, daha sonra Şerefeddin bu caminin yanında Şerefiye Medresesi’ni yaptırmıştı. Şerefeddin, Mahdûm lakabını Timur’un oğlu Şâhruh’un kendisine “Cenâb-ı Mahdûmî” diye hitap etmesinden dolayı almıştır. Gençlik yıllarını ilim öğrenmekle geçiren Şerefeddin, Şah Ni‘metullāh-ı Velî, Sâinüddin Ali b. Muhammed Hucendî, Hüseyin Ahlâtî gibi mutasavvıflardan faydalandı. Şâhruh ve özellikle oğlu Ebü’l-Feth Mirza İbrâhim Sultan döneminde adını duyurdu. Belh ve Tohâristan’ın ardından 817’de (1414) Fars bölgesi valiliğine tayin edilen Mirza İbrâhim Sultan’ın Şîraz ve Sultâniye’de nedimleri arasında yer aldı ve onun ölümüne kadar (838/1435) yanında kaldı. Bu arada genç Moğol hanlarından Yûnus Han (Bâbür’ün anne tarafından dedesi), Uluğ Bey tarafından 832 (1428-29) yılında esir alınınca Şerefeddin, Şâhruh’un emriyle Yezd’de onun eğitimini üstlendi. 846’da (1442) Şâhruh tarafından Irâk-ı Acem’in yönetimine tayin edilen ve

Kazvin, Rey, Kum, Hemedan, Sultâniye gibi şehirlere de hâkim olan torunu Mirza Sultan Muhammed b. Mirza Baysungur’un Kum’da maiyetine girdi. Bu yıllarda bir süre Teft şehrindeki dergâhında ikamet etti ve müridlerini yetiştirmekle meşgul oldu. Ali Şîr Nevâî, altı yaşlarında iken (doğumu 844/1441) babasının bir grupla birlikte Şâhruh fitnesinden Irak’a doğru kaçarken Teft’e geldikleri sırada Şerefeddin’i hankahında ziyaret ettiğini söyler (Mecâlisü’n-nefâyis, s. 25).

849 (1445-46) yılında Şâhruh'un torunu Mirza Sultan Muhammed isyan edip Şîraz'ı kuşattığında Şâhruh'un kendisine doğru geldiğini haber alınca kuşatmayı kaldırarak yanındakilerle beraber Luristan bölgesine kaçtı. Bu sırada Şerefeddin onun müşaviri idi. İsyanda Mirza Sultan Muhammed'in yanında bulunanları yakalatıp öldürten Şâhruh, Uluğ Bey'in oğlu Mirza Abdüllatif'in rasathâne için babasının Şerefeddin'e ihtiyacı olduğunu söylemesi üzerine onu bağışladı. Mirza Abdüllatif ile Herat'a giden Şerefeddin orada Uluğ Bey'in mülâzımı oldu. Abdurrahman-ı Câmî kendisiyle bu sırada görüştü. Şerefeddin, Şâhruh'un vefatının ardından Horasan'ı ele geçiren Mirza Sultan Muhammed'in izniyle 853 (1449) yılında Yezd'e dönüp Teft'te yerleşti. 858'de (1454) burada vefat etti ve Şerefiye Medresesi'nde babasının mezarı yanında defnedildi. Şerefeddin asıl şöhretini tarihçiliğiyle kazanmışsa da aynı zamanda döneminin önde gelen âlim ve şairlerinden biriydi. Molla Hüseyin Ahlâtî-i Hurûfî'nin müridleri arasında yer aldığı, bu sebeple harflerin mânevî özelliklerine inanıp bu konuda eser telif ettiği (Âgā Büzürg, IX, 517), muamma konusunda ilk eser yazanlardan olduğu kaydedilir (a.g.e., VII, 77).

Eserleri. 1. Ẓafernâme. Şerefeddin, Mirza İbrâhim Sultan'ın kendisinden Timur'un hayatını ve fetihlerini yazmasını istemesi üzerine eserini dört yıllık bir çalışmanın ardından 828'de (1425) tamamlamıştır. Bir mukaddime, Timur'a ve Şâhruh'a ait iki bölüm ve bir hâtimeden oluşan Ẓafernâme'yi müellif Mirza İbrâhim Sultan'ın çeşitli bölgelerden toplattığı bilgiler, Timur dönemi vak'anüvisleri ve kayıt memurları bahşılarının kayıtları ile Nizâmeddîn-i Şâmî'nin Ẓafernâme'sinden yararlanarak kaleme almıştır. Şerefeddin'in eseri, aslında Nizâmeddîn-i Şâmî'nin Timur'un isteği ve yanındakilerin raporlarıyla sade bir üslûpla yazdığı, Şevval 806 (Nisan 1404) tarihine kadar gelen Ẓafernâme'sinin bir tekrarıdır. Ancak Şerefeddin eserine bazı yeni bilgiler eklemiş, metni zenginleştirme ve süsleme yoluna gitmiştir. Kitaba kaydettiği şiirleri yanında ele aldığı konularla ilgili âyet, hadis ve çeşitli temsilleri ustaca kullanmıştır. Ẓafernâme yalnız üslûbu açısından değil Nizâmeddîn-i Şâmî, Hâfız-ı Ebrû, Muînüddîn-i Natanzî'nin eserlerinde ve Timurlu döneminin diğer kaynaklarında bulunmayan birçok mâlûmatı ihtiva etmesi bakımından da önemlidir. Bu sebeple müellifin zamanında ve daha sonraki dönemlerde Timur devriyle ilgili olarak başvurulan en önemli kaynak haline gelmiştir. Şerefeddin, yine İbrâhim Sultan'ın isteğiyle 822 (1419) yılında Timur

hakkında Muḳaddime-i Ẓafernâme adıyla da bilinen Târîḫ-i Cihângîrî isimli bir eser yazmış ve eser bazı Ẓafernâme nüshalarının mukaddimesinde yer almıştır. Ẓafernâme'yi ilk defa Mevlevî Muhammed İlâhdâd yayımlamış (Kalküta 1885-1888), daha sonra Muhammed Abbâsî tarafından iki cilt halinde neşredilmiş (Tahran 1336 hş./1958), İsâmüddin Urunbayev giriş, açıklamalar ve bir indeksle metnin tıpkıbasımını yapmıştır (Taşkent 1972). Ẓafernâme'nin yeni bir neşrini Abdülhüseyin Nevâyî ve Saîd Mîr Muhammed Sâdık gerçekleştirmiştir (I-II, Tahran 1387 hş.). Şeybânîler devrinde Muhammed Ali b. Dervîş Ali el-Buhârî eseri Tercüme-i Zafernâme adıyla Türkçe'ye çevirmiş (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3268), Tâc es-Selmânî kitaba 807 (1404) yılı ve sonrasına ait gelişmeleri içeren bir zeyil yazmıştır. Ayrıca eserin birçok özeti yapılmıştır (Storey, I, 287-288). Ẓafernâme'nin bazı bölümleri özet halinde F. Pétis de la Croix tarafından Fransızca'ya (Paris 1722) ve bundan J. Darby tarafından İngilizce'ye (London 1723) çevrilmiştir. 2. Ḥulel-i Muṭarraz der Fenn-i Muʿammâ vü Luġaz. Şerefeddin'in Sultan İbrâhim b. Şâhruh'un isteğiyle kaleme aldığı bu eserinden Münteḫab-ı Ḥulel-i Muṭarraz adıyla seçmeler yapılmıştır (Safâ, IV, 118). 3. Risâle-i ʿAḳd-i Enâmil (Risâle fî ḥisâbi'l-ʿuḳūd). 4. Künhü'l-murâd fî ʿilmi'l-vefḳ ve'l-aʿdâd. Müellif bu eserini ihtisar etmiştir (son iki eserin yazma nüshaları için bk. Kurbânî, s. 282-283). 5. Dîvân (yazma nüshası için bk. Âgā Büzürg, IX, 517). Şerefeddin'in Timur'un fetihlerini konu edinen Timurnâme adlı manzum eseri basılmış (Taşkent 1331), bir kısım şiirleri Îrec Efşâr tarafından Manẓûmât adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1386 hş.). Şerefeddin Ali Yezdî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-Bürde'sinin şerhi, Arapça ve Farsça şiirler antolojisi Tuḥfetü'l-faḳīr ve hediyyetü'l-ḥaḳīr, Kitâb-i Usṭurlâb, Ḥaḳāʾiḳu't-tehlîl, Mevâṭın, Münşeʾât. Şerefeddin ayrıca on iki yıl süreyle eğitimiyle görevlendirildiği Yûnus Han için şiirler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerefeddin Ali Yezdî, Ẓafernâme (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1336 hş., neşredenin girişi, I, 9-24; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿu's-

Saᶜdeyn (nşr. Muhammed Şefî‘), Lahor 1360 hş./ 1982, II, 303, 675-676, 774; Devletşah, Teẕkire (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 425-428; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü’n-nefâyis (haz. Hüseyin Ayan v.dğr.), Erzurum 1995, s. 25; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer (nşr. M. Debîr Siyâkī), Tahran 1333 hş., IV, 15-16; Mirza Haydar Duglat, Târîḫ-i Reşîdî (trc. E. D. Ross, nşr. N. Elias), London 1895, s. 74, 84 vd., 155; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 665, 688; II, 1120, 1521, 1848; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 173-176; Browne, LHP, III, 183, 362-365; Storey, Persian Literature, I, 283-288; E. Blochet, Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, Paris 1905, III, 266; Safâ, Edebiyyât, IV, 107, 118, 299-309, 483-487; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Neṡr, I, 248-249; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 70; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîᶜa ilâ teṣânîfi’ş-Şîᶜa, Beyrut 1403/1983, IV, 518; VII, 77-78; IX, 517; XIV, 6; XV, 200; XVIII, 176-177; Ebü’l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî,

Tahran 1365 hş., s. 282-283; İsmail Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994, s. XVII; F. Tauer, “Timurlular Devrinde Tarihçilik” (trc. Ahmet Ateş), TTK Belleten, XXIX/ 113 (1965), s. 59-61; Tahsin Yazıcı, “Şeref-ed-Dîn”, İA, XI, 427; C. E. Bosworth, “S̲h̲araf al-Dīn ᶜAlī Yazdī”, EI² (İng.), IX, 315.

Kaan Dilek

ŞEREFEDDİN el-ÂMİLÎ

(شرف الدين العاملي)

Şerefüddîn Abdülhüseyn b. es-Seyyid Yûsuf b. el-Cevâd Âlü Şerefiddîn el-Mûsevî el-Âmilî (1873-1957)

Lübnan'ın Şiî müctehidlerinden ve modern dönem Şiî uyanış hareketini başlatan önemli şahsiyetlerinden biri.

Babası Yûsuf b. Cevâd'ın ilim öğrenmek amacıyla gittiği Bağdat'ın Kâzımiye semtinde doğdu. Ailesi Güney Lübnan'da bulunan Sûr şehrinin Cebelüâmil bölgesindeki Şühûr köyünden olup annesi Zehrâ Hanım'dır. Şeceresinin Mûsâ el-Kâzım'ın oğlu İbrâhim el-Murtazâ'ya ulaştığı belirtilmektedir. Sekiz yıl kadar Kâzımiye'de kalan ailesi daha sonra Cebelüâmil'e döndü. Şerefeddin ilk bilgileri burada babasından aldı, çevresindeki âlimlerden faydalanarak kendini yetiştirmeye çalıştı. 1892'de tahsil için Irak'a gitti. Bir yıl kadar Sâmerrâ'da kalarak Necef'e geçti. Necef'te bulunduğu on iki yıl içinde Hasan b. Ali el-Kerbelâî, Seyyid Muhammed Sâdık el-İsfahânî, Ali b. Bâkır el-Cevâhirî, Muhammed Tâhâ Necef, Âgā Rızâ el-Hemedânî, Muhammed Kâzım el-Horasânî, Şeyhüşşerîa el-İsfahânî ve Abdullah el-Mâzenderânî gibi hocaların derslerine devam edip öğrenimini tamamladı. Mayıs 1904'te mutlak müctehid (âyetullah) sıfatıyla memleketine döndü. Yaklaşık üç yıl kaldığı köyünden ayrılarak Sûr şehrinde yerleşti. Çeşitli vesilelerle yaptığı seyahatler dışında hayatını burada geçirdi. Batı Afrika'da yerleşmiş olan Lübnanlılar'la irtibat kurup onların desteklerini alan Şerefeddin imar faaliyetleri, mevcut mescid, medrese ve hüseyniyye*lerin geliştirilmesi, yenilerinin yapılması, cuma mescidi inşası, kız öğrenciler için mektep ve yetimhaneler açılması, fakir çiftçilerin haklarının korunması gibi alanlarda önemli çabalar sarfetti (el-Mürâcaʿât, Murtazâ Âlü Yâsîn'in takdimi, s. 13-16). 1911'de Kahire'ye gidip Ezher Şeyhi Selîm el-Bişrî el-Mâlikî'nin derslerini takip etti ve onunla bilhassa imâmet konusunda tartışmalarda bulundu. Bu tartışmalar daha sonra yayımlanan el-Mürâcaʿât adlı eserinde yer almıştır. Mısır'da bulunduğu dönemde Muhammed Abdülhay el-Kettânî, Muhammed Bahît

ve Muhammed es-Semlûtî gibi âlimlerle kelâm, usul ve fıkıhla ilgili konularda tartışmalar yaptığı belirtilmektedir.

I. Dünya Savaşı'nda Lübnan halkının bağımsız bir devlet kurması yolunda halka rehberlik etti, savaşın sonuna kadar bu çabalarını sürdürdü. 1918 yılında Lübnan'ın Fransız himayesine girmesi üzerine Nisan 1920'de Vâdîhuceyr'de manda idaresine karşı düzenlenen mitingde halkı işgalcilere karşı uyaran bir konuşma yaptı, Fransızlar'la cihad etmenin gerekliliğine dair fetva yayımladı. Fransızlar'ın kendisine bir suikast hazırladıklarını haber alınca ailesiyle birlikte Şam'a kaçtı. Fransızlar evini, henüz neşredemediği eseriyle birlikte bütün kütüphanesini yaktı ve kendisinin müebbeden sürgün edildiğini ilân etti. Fransızlar'ın 25 Haziran 1920'de Suriye'yi ele geçirmesiyle Şerefeddin Şam'dan ayrılarak Araplar'ın hâkimiyetindeki Filistin'e geçti. Burada bir süre kalıp ailesini memleketine gönderdikten sonra kendisi Mısır'a gitti. Mısır'da kaldığı birkaç ay içinde Mısır'ın ilim ve fikir adamlarıyla irtibat kurdu; onlarla İslâm toplumunun problemleri, özellikle Sünnî-Şiî ayırımı yapmaksızın düşmana karşı birlik ve beraberlik içinde bulunulması konusunda fikir alışverişinde bulundu. 26 Haziran 1921 tarihinde Sûr'a dönen Şerefeddin üç yıl süreyle Fransız işgal kuvvetlerine karşı yapılan mücadelelere katıldı. Bu mücadele Lübnan'ın 1945'te bağımsızlığını kazanmasına kadar devam etti. Bunun yanında araştırma ve eser telifinden geri kalmadı. Onun amacı çeşitli müesseseler kurmak suretiyle ilim ve inançla donanmış, zamanın gereklerini bilen nesiller yetiştirmekti. Hayatının son dönemlerinde akrabası Seyyid Mûsâ es-Sadr'ın Sûr ve çevresindeki yerleşim birimlerinde Şiî toplumunun lideri olması için çaba sarfettiği belirtilmektedir. Şerefeddin 30 Aralık 1957 tarihinde Sûr'da vefat etti. Cenazesi Bağdat'a, oradan Necef'e götürülerek Hz. Ali'nin mezarının yakınında defnedildi. Şerefeddin el-Âmilî özellikle mezhep ihtilâfları konusunda ortaya koyduğu görüş ve tahlilleriyle tanınmış, daha çok Şîa akaidiyle ilgili eserler kaleme almıştır. Bilhassa Şîa'ya yöneltilen tenkitleri cevaplandırmış, İslâm fırkaları arasında karşılıklı anlayış ve barışı yerleştirmeye çalışmıştır.

Eserleri. 1. el-Mürâcaʿât. En tanınmış eseri olup Ezher Şeyhi Selîm el-Bişrî el-Mâlikî'ye yazdığı ve onun kendisine gönderdiği mektuplardan oluşmaktadır. Kitapta Ehl-i sünnet ve Şîa'da imâmet meselesi ele alınmış, çeşitli delillerle Şîa anlayışının üstünlüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Farsça'ya ve Urduca'ya tercüme edilen eserin neşirlerinin başında Âyetullah Murtazâ Âlü Yâsîn'in biyografisi tamamen yer almaktadır (Sayda 1335, 1965; nşr. Hüseyin er-Râzî, Tahran, ts. [el-Mecmau'l-âlemî li-Ehli'l-beyt]; Tahran, ts. [Müessesetü'l-Ba'se]; Beyrut 1391/1971). Eserin başka baskıları da yapılmıştır. 2. el-Fuṣûlü'l-mühimme fî teʾlîfi'l-ümme. Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki ihtilâflı meselelerin çözüme kavuşturulması ve ümmetin birliğinin sağlanması amacıyla kaleme alınmıştır (Sayda 1330, 1347; Necef 1967). 3. Ecvibetü mesâʾili Mûsâ Cârullah. Mûsâ Cârullah'ın Şîa âlimlerine yönelttiği Kur'an'ın tahrifi, sahâbenin tekfiri, bedâ, müt'a nikâhı vb. yirmi sorunun cevaplarını içeren bir eserdir (Sayda 1355/1936; Necef 1966). 4. el-İctihâd fî muḳābili'n-naṣ (en-Naṣ ve'l-ictihâd). Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Âişe, Hâlid b. Velîd, Muâviye b. Ebû Süfyân ve Sünnî âlimlerinin doksan dokuz meselede mevcut nassa karşı ortaya koydukları görüşlerin ve yaptıkları icraatların isabetsizliğinin ileri sürüldüğü bir çalışmadır (Necef 1956, 1964; Sûr 1960; Beyrut 1408/ 1988). Eserin Kum baskısına (1404/1984) Muhammed Sâdık es-Sadr tarafından müellifin biyografisi ilâve edilmiştir. 5. Ebû Hüreyre. Bu sahâbîye dair tenkidî bir çalışmadır (Sayda 1365/1946, 1965; Beyrut 1397/1977, 1406/1986). 6. el-Kelimetü'l-ġarrâʾ fî tafḍîli'z-Zehrâʾ. Hz. Fâtıma hakkında bir risâledir (Sayda 1347; Necef 1967, el-Fuṣulü'l-mühimme ile birlikte). 7. Felsefetü'l-mîs̱âḳ ve'l-velâye (Sayda 1360, 1371, 1941; Necef 1384, 1967). 8. el-Mecâlisü'l-fâẖire fî meʾâtimi'l-ʿitreti'ṭ-ṭâhire. 10 Muharrem'de yapılan matem merasimleriyle ilgilidir (Necef 1967). 9. Kelime ḥavle'r-rüʾye. Rü'yetullahı özellikle Şîa açısından ele alan bir risâledir (Sayda 1371). 10. Mesâʾil fıḳhiyye (Necef 1964). 11. Mesâʾil aẖlâḳıyye (Necef 1370). 12. Müʾellifü'ş-Şîʿa fî ṣadri'l-İslâm (Necef 1956). 13. S̱ebetü'l-es̱bât fî silsileti'r-ruvât. Müellifin kendisinden itibaren imamlara ve Hz. Peygamber'e kadar ulaşan hocalarının silsilesini ihtiva eder. 14. Buġyetü'r-râġıbîn fî silsileti âli Şerefiddîn. Aile fertlerinden Seyyid Abdullah tarafından neşredilen eserde müellifin biyografisi de yer almaktadır (Beyrut 1991, II, 63-254; basılmış eserlerinin bir listesi için bk.

K. Avvâd, II, 228-229; bütün eserleri için ayrıca bk. el-Mürâcaʿât, Murtazâ Âlü Yâsîn'in takdimi, s. 18-21; el-İctihâd, M. Sâdık es-Sadr'ın takdimi, s. 32-35; Ahmed Kubeysî, s. 53-69). Abdülhamîd el-Hür el-İmâmü's-Seyyid Abdülḥüseyn Şerefüddîn adıyla bir eser kaleme almıştır (Ziriklî, III, 279).

BİBLİYOGRAFYA

Şerefeddin el-Âmilî, Buġyetü’r-râġıbîn fî silsileti âli Şerefiddîn (nşr. Seyyid Abdullah), Beyrut 1991, II, 63-254; a.mlf., el-Mürâcaʿât, Murtazâ Âlü Yâsîn’in takdimi, Beyrut 1391/1971, s. 7-29; a.mlf., el-İctihâd fi muķābili’n-naṣ, Beyrut 1408/ 1988, M. Sâdık es-Sadr’ın takdimi, s. 5-44; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, III, 194; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaķātü aʿlâmi’ş-Şîʿa: Nuķabâʾü’l-beşer fi’l-ķarni’r-râbiʿ ʿaşer, Necef 1962, I/3, s. 1080-1088; Abbas Ali, el-İmâm Şerefüddîn: Ḥuzmetü ḍavʾ ʿalâ târîḫi’l-fikri’l-İmâmî, Necef 1968, tür.yer.; K. Avvâd, Muʿcemü’l-müʾellifîne’l-ʿIrâķıyyîn, Bağdad 1969, II, 228-229; Ahmed Kubeysî, Ḥayâtü’l-İmâm Şerefiddîn fî süṭûr (nşr. Hasan Kubeysî), Beyrut 1980, tür.yer.; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VII, 457; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 279; Muhammed Hırzüddin, Maʿârifü’r-ricâl (nşr. M. Hüseyin Hırzüddin), Kum 1405, II, 51; Hasan es-Sadr, Tekmiletü Emeli’l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1406, s. 256; Mustafa Kulîzâde, Şerefüddîn-i ʿÂmilî, Tahran 1993, tür.yer.; a.mlf., “Şerefüddîn-i ʿÂmilî”, DMT, IX, 563-565; Muʿcemü’t-türâs̱i’l-kelâmî, Kum 1423, I, 183; II, 302; III, 317, 517; IV, 26; V, 82; Muʿcemü ṭabaķāti’l-mütekellimîn, Kum 1426, V, 299-304; Hâdî Fazlullah, Râʾidü’l-fikri’l-ıṣlâḥî es-Seyyid ʿAbdülḥüseyn Şerefüddîn, Beyrut, ts. (Müessesetü İzziddîn), tür.yer.; W. Ende, “S̱ẖaraf al-Dīn”, EI² (İng.), IX, 314-315.

Mustafa Öz

ŞEREFEDDİN et-TÛSÎ

(bk. TÛSÎ, Şerefeddin).

ŞEREFİYE KÜLLİYESİ

Bitlis'te XVI. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen külliye.

Bitlis şehir merkezinde Kışla ve Hasor derelerinin birleştiği yerde kurulmuştur. Kuzey-güney doğrultusunda sıralanan külliye binalarının doğu cepheleri dere kenarına ve caddeye, batı cephesi sarp bir şekilde yükselen kayalıklara bakmaktadır. Avluya girişi sağlayan taçkapı üzerindeki kitâbesine göre Bitlis Emîri IV. Şeref Han tarafından 935 (1529) yılında yaptırılan külliye cami, medrese, türbe, imaret ve hamamdan oluşmaktadır. Binalardan cami, türbe ve imaret bir avlu etrafında yer almakta, medrese caminin güneyinde, hamam ise bunların uzağında ana caddede bulunmaktadır. Avluya, caminin son cemaat yerinin bir uzantısı şeklinde doğudan dışa taşan giriş ünitesinin güney yüzüne yerleştirilmiş bir taçkapıdan geçilmektedir. Taçkapı dikdörtgen görünüşlü olup düz ve kaval silme ile üç sıralı mukarnaslı ve geometrik geçmeli bordürle çerçevelenmiştir. Bordürde sekizgen ve sekiz köşeli yıldızlardan gelişen geometrik bir düzenleme yer almaktadır. Mukarnas kavsaralı kapı girintisinin köşeleri helezonik yivli silindirik sütunçelerle yumuşatılmıştır. Kavsara iki renkli taşlarla yapılmış üç dilimli bir kemerle kuşatılmış, kavsaranın altında kartuşlar içerisindeki dört bölümlü inşa kitâbesi celî sülüs hatla yazılmıştır. Kapı açıklığı üstten düz lentolu olup yarım yıldız şeklinde devam eden bir silme ile çevrelenmiş, lento üzerinde geometrik bezemeler yapılmıştır. Kapıdan kare planlı, üstü kubbe ile örtülü giriş ünitesine geçilmektedir. Bunun batı tarafında ikinci bir kapı caminin son cemaat yerine açılmakta, buradan da avluya ulaşılmaktadır.

Cami. Avlunun güneyinde yer alan cami, düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilmiş olup beş bölümlü son cemaat yeri ve enine dikdörtgen planlı harimden meydana gelmekte, kuzey cephesinde iki köşeye kaydırılmış kapılardan harime girilmektedir. Harim mihrap önü kubbeli ve enine üç neflidir. Mihrap önü kubbesi iki nefi kesmekte, güneyden kıble duvarına diğer üç yönden pâyelere oturmaktadır. Kıble tarafındaki birinci nef köşelerde kubbe, aralarda beşik tonozla, daha geniş tutulmuş ikinci nef beşik tonozlarla, üçüncü nef ikisi köşelerde, ikisi ortada dört kubbe ve

aralardaki beşik tonozlarla örtülmüştür. Mihrap önü kubbesi içten tuğlalarla hafif sivri biçimde, dıştan oldukça yüksek silindirik kasnaklı ve basıktır. Harim ve son cemaat yerinin üstü düz dam şeklinde ele alınmıştır. Caminin avluya bakan kuzey cephesinde beş bölümlü son cemaat yeri bulunmaktadır. Doğudan giriş ünitesi, batıdan bir duvarla iki yandan kapatılmış olan son cemaat yerinin sütunlara oturan sivri kemerli açıklıkları mevcuttur. Bölümlerin üzerleri pandantif geçişli kubbelerle örtülmüştür. Son cemaat yerinde ortada bir mihrap nişi, bunun iki yanında birer pencere ve köşelerde camiye geçişi sağlayan iki kapı mevcuttur. Mihrap, iki silmeyle çerçevelenmiş dikdörtgen görünüşlü olup yarım daire planlı ve oval kavsaralıdır. Kavsara ortasındaki yarım gülbezek ve köşeliklerdeki ma‘kılî yazılar mihrabı süslemektedir. Kapılar sade dikdörtgen birer açıklıktan ibarettir. Pencereler ise birbirine benzer, üstten mukarnasla sonlanan, köşeleri sütunçeli bir girinti içerisinde dikdörtgen açıklıklıdır. Sütunçe gövdeleri geometrik, başlıkları bitkisel bezemeli olarak yapılmıştır. Caminin batı cephesi sağır olup caddeye bakan doğu cephesi iki katlı üçer pencere ve aralardaki damla motifleriyle, güney cephesi de ortada mihrap çıkıntısı, köşelere yakın doğudaki iki katlı birer pencere ile hareketlendirilmiştir. Doğu cephesindeki alt pencereler dikdörtgen açıklık şeklinde, üsttekiler sivri kemerli, değişik geometrik şekilli taş ajurludur. Aralarındaki damla motiflerinin içleri geometrik yıldız motifleriyle doldurulmuştur. Güney cephesinin ortasındaki mihrap çıkıntısı beş kenarlı olarak dışa yansımakta, bunu üstten yarım piramidal bir külâh örtmektedir. Alt pencereler köşelerden sütunçelerle sınırlandırılmış, üstten mukarnasla nihayetlenen girinti içerisinde düz lentolu, diktörtgen açıklıklıdır. Sütunçelerin gövde ve başlıklarıyla lento üzerinde zengin bitkisel ve geometrik süslemeler bulunmaktadır. Doğudaki üst pencere sivri kemer açıklıklı, içerisi ajurlu geometrik desenlerle doldurulmuştur. İç mekânda pâye ve kemerler düzgün kesme taş kaplı, duvarlar, kubbe ve tonozlar sıvalıdır. Beden duvarları günümüzde ahşapla yarıya kadar kaplanmıştır. Mihrap nişi üstten yarım küre kavsaralı ve sıvalıdır. Minber ise ahşaptan olup orijinal değildir; üzerinde çeşitli bitkisel ve geometrik desenler yer almaktadır.

Medrese. Caminin güney tarafında yer almaktadır. Kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen bir alana oturan medresenin doğu kanadı iki katlıdır. Kuzey cephesinin ortasında dışa çıkıntı yapmayan eyvan türü bir

taçkapıdan medreseye girilmekte, kapıdan giriş eyvanı vasıtasıyla avluya ulaşılmaktadır. Avlu doğu-batı yönünde dikdörtgen planlı olup oldukça küçük tutulmuştur.

Girişin karşısında avluya açılan ana eyvan mevcuttur. Her iki eyvanın yanlarında dar birer eyvan daha vardır. İki katlı doğu kanadının altında yola açılan birbirine eşit büyüklükte beş mekân bulunur. Beşik tonoz örtülü bu mekânlar dükkân olarak yapılmıştır. Üstte üzerleri kubbe ile örtülü, kare planlı beş medrese odası sıralanmaktadır. Bunların dışa bakan dikdörtgen açıklıklı birer penceresi vardır. Batı kanadında ortadaki dikdörtgen planlı ve beşik tonoz örtülü odanın güneyinde bir adet, kuzeyinde iki adet kubbeli, kare planlı oda yer almaktadır. Her iki kanatta ortadaki odalara avludan, yanlardaki ikişer tanesine koridorlardan birer kapı ile geçilmektedir. Batı cephesi kayalıklara yaslandığından pencere açılmamıştır. Kuzey cephesini taçkapı, doğu cephesini pencereler hareketlendirmektedir. Üstten örtü düz dam şeklindedir. Odalara ait bacalarla batı kanadının ortasındaki tepe penceresi dışa yansımaktadır. Düzgün kesme taş işçiliğinin görüldüğü yapı oldukça sade ve yalındır.

Türbe. Avlunun kuzeydoğu köşesinde giriş ünitesine bitişik olarak yapılmıştır. Dere kenarında kurulduğundan batı cephesi avlu zeminde kalmakta, doğu cephesi yamaca uydurulmuş olarak aşağı seviyeye kadar inmektedir. Tek katlı türbe kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen bir plana sahiptir. Güney tarafından bir kemerle genişletilmiş türbeye batı cephesinin ortasındaki dışa çıkıntılı taçkapıdan girilmektedir. Türbenin doğu ve güney yönlerine dikdörtgen birer pencere açılmıştır. Kübik gövdeden üçgen köşe pahlarıyla sekizgen kasnağa geçilmekte, kasnak üzerine sivri piramidal külâh oturmaktadır. Gövdeden dışa çıkıntı yapan taçkapıyı dıştan geometrik geçmeli bir bordürle iki kaval silme çevrelemektedir. Sivri kemerli girişin ortasına dikdörtgen açıklıklı kapı yerleştirilmiştir. Kapının üstünde mermer kitâbe yer almaktadır. Yazı celî sülüs karakterde, bordür şeklinde dört yandan dolanmakta olup ortası boş bırakılmıştır. Bu kitâbeden türbenin 940 (1533-34) yılında IV. Şeref Han için oğlu Emîr Şemseddin tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. İçerisinde beş sanduka bulunan türbe pandantif geçişli bir kubbe ile örtülmüş, güney tarafı kemerle genişletilmiştir. Dıştan kubbeyi kaplayan sekizgen piramidal külâh oldukça sivri tutulmuştur. Gövdeye açılmış doğudaki pencere dikdörtgen açıklıklı ve taş ajurludur.

İçerisi onikigenlerden meydana gelen geometrik geçmeyle şebekelendirilmiştir. Türbenin tamamında düzgün kesme taş malzeme kullanılmıştır. Süslemeler taçkapı ve pencerelerde yoğunlaşmış, üçgen pahlar kübik gövdeyi hareketlendirmiştir.

İmaret. Avlunun kuzey tarafına yerleştirilmiştir. Doğu-batı yönünde dikdörtgen planlı yapı diğerlerine göre daha harap durumdadır. İmarete güney cephesinin ortasındaki taçkapıdan geçilmektedir. Merkezî kubbeli yapı dört kollu bir düzenlemeye sahiptir. Kubbe pandantiflerle geçişi sağlanan aydınlık fenerlidir. Kuzey ve güney kolları doğu ve batı yönündekilere göre daha kısa tutulmuştur. Ayrıca kuzey ve doğu kollarının ortasından bir duvarla bölündükleri görülmektedir. Yapının dört köşesinde birbirine eşit dikdörtgen planlı ve beşik tonoz örtülü mekânlar yer almaktadır. İçte düzgün kesme taş, dış cephelerde moloz taşların kullanıldığı yapının kuzey ve güney cepheleri harap durumdadır. Günümüzde helâ ve abdest alma yeri olarak kullanılan yapı sade olup süslemeye yer verilmemiştir.

Minare imaretin güneydoğu duvarına bitişik olarak yapılmıştır ve kare kaidenin batı yönünde kapısı vardır. Güney yönünde imaretin çatı hizasına yakın bir yerine enine dikdörtgen bir taş plaka yerleştirilmiştir. Dıştan silme, içten iki sıra mukarnasla çerçevelenmiş, içerisi alttaki kûfî yazılardan gelişen geometrik, üstte palmet motifleriyle sonlanan bir kompozisyonla doldurulmuştur. Bunun üzerinde kaideyi iki silmeyle sınırlandırılmış palmet motifli bir kuşak dolanmaktadır. Kaideden ters ve düz üçgen pahlarla sekizgen pabuçluğa geçilmektedir. Pabuçluğun her yüzeyi sivri kemerli olup içlerine kare ve dairesel rozetler işlenmiş, rozetlerin içleri girift geometrik kompozisyonlarla bezenmiştir. Papuç kısmından sonra gelen silindirik gövde alt ve orta kesimde iki kuşakla bölümlenmiştir. Alttaki kuşakta silmelerle sınırlandırılmış kûfî yazı dolanmaktadır. Ortadaki çift silmenin sınırlandığı kuşak boş bırakılmıştır. Bu iki kuşak arasına dört ana yöne gelecek şekilde dört adet damla motifi gövdeyi hareketlendirmektedir. Damla motiflerinin içleri simetrik palmet ve rûmî kompozisyonlarla doldurulmuştur. Şerefede demir parmaklıklı bir korkuluk mevcuttur. Şerefeden sonra silindirik kısa bir petek ve sekizgen piramidal külâh gelmektedir.

Hamam. Külliye binasının uzağında ana cadde üzerinde bulunmaktadır. Vakfiyesinden hamamın IV. Şeref Han tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Han Hamamı adıyla anılan yapı düzgün olmayan bir plana sahip olup tek hamam şeklinde inşa edilmiştir. Güneybatı köşesinde kare planlı, üzeri kubbe ile örtülü soyunmalık yer almakta, buraya güney cephesinin ortasından beşik tonoz örtülü bir giriş ünitesiyle geçilmektedir. Tromplu kubbeyle örtülü soyunmalıktan kuzey tarafındaki ılıklık bölümüne varılmaktadır. Ortadaki dar bir koridordan birer kapı ile kuzey, batı ve doğudaki ılıklık hücrelerine ulaşılmakta, bunlardan doğudaki odadan sıcaklığa geçilmektedir. Sıcaklık merkezî kubbeli, dört eyvanlı ve köşe halvetlidir. Eyvanlar dört ana yönde birbirine eşit büyüklükte beşik tonozla, köşe halvetleri ise kubbe ile örtülüdür. Ancak güneybatıdaki köşe odası

güneye doğru, güneydoğudaki güneye ve doğuya doğru sivri kemerle ayrılan beşik tonozlu ilâve mekânlarla genişletilmiştir. Güneydoğudaki geniş bölüm külhan ve su deposunu teşkil etmektedir. Düzgün kesme taş malzemenin kullanıldığı yapı günümüzde faaliyetini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Oluş Arık, Bitlis Yapılarında Selçuklu Rönesansı, Ankara 1971, s. 19-26; Sabih Erken, Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 131-149; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: II Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, II, 102-106.

Mehmet Top

ŞEREFÜ ASHÂBİ’l-HADÎS

(شرف أصحاب الحديث)

Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) hadis ve hadis ehlinin değeri hakkındaki eseri.

Hadis ehlinin dinin öğretilmesindeki rolü konusunda telif edilmiş ilk ve en meşhur eser olup müellifin 444’te (1053) gerçekleştirdiği hac seyahatinden önce yazılmış olmalıdır (bk. s. 23-24); zira bu tarihten sonra yaptığı ilim yolculuklarında faydalandığı hocalarının rivayetleri bu eserde yer almamaktadır. Ayrıca eser el-Kifâye’den sonra ve el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿden önce kaleme alınmıştır (Şerefü aṣḥâbi’l-ḥadîs̱, s. 140). Şerefü aṣḥâbi’l-ḥadîs̱’in yazılmasının sebebi dönemin Muʻtezile kelâmcılarının Hâriciyye’ye ve Revâfız’a mensup birtakım grupların hadise ve hadis ehline karşı tavırlarıdır. Bu gruplara mensup olanlar dinî meseleleri Kur’an ve Sünnet yerine akılla çözme yoluna gitmiş ve hadis ehlini hafife almıştır. Bağdâdî’ye göre Ehl-i sünnet karşıtları hadislerde kendi görüşlerine aykırı unsurları görünce hadislerin değersizliği fikrini yaymaya çalışmışlardır. Müellif eserinde hadislerin İslâm dinini öğrenmenin yegâne kaynağı olduğunu ve hadislerde hakkında hüküm beyan edilmeyen hususların din açısından bir değer taşımadığını belirtmiş, hadis âlimlerinin ulemânın başında geldiğini söylemiştir. Hatîb el-Bağdâdî’den yaklaşık iki asır önce İbn Kuteybe aynı endişelerle Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱’ini kaleme almıştır.

Şerefü aṣḥâbi’l-ḥadîs̱ üç bölüm ve elli sekiz kısımdan meydana gelmekte, eserde on iki âyet, kırk iki merfû hadis, 250 civarında mevkuf ve maktû rivayet yer almaktadır. Birinci bölümde dini öğrenme ve tebliğ konusu ele alınmış, Hz. Peygamber’in hadis ehline ikramda bulunmaya teşvik ettiği belirtilmiş, hadis ehlinin Peygamber’e en yakın ve en güvenilir kimseler olduğu, sünnetin öğretilmesinde Resûlullah’ın mirasçıları sayıldığı ifade edilmiş, isnadın fazileti anlatılmış, bu arada müellif kendi değerlendirmelerini de zikretmiştir. İkinci bölümde gerçeğin hadis ehliyle birlikte bulunduğu, hadis ehlinin âhirette kurtuluşa en lâyık kimseler

olacağı, hadis öğrenmek için yapılan yolculukların (rihle) fazileti, hadis rivayeti yanında hadisin fıkhı ile de meşgul olunması gerektiği, hadis ehlini sevmenin Ehl-i sünnet'in ayırt edici özelliği sayıldığı, hadislerin müzakeresi ve yayılmasının teşvik edilmesi gibi konular ele alınmıştır. Üçüncü bölümde hadis ehlinin mânevî dereceleri hakkında sâlih kimselerin gördüğü rüyalar kaydedilmekte, hadis naklinin üstün bir ibadet olduğu belirtilmekte ve hadis ehlinin faziletiyle ilgili rivayetler sıralanmaktadır. Eserde zayıf hadisler de vardır; ancak rivayetlerin isnadlarıyla birlikte zikredilmesi onların değerlendirilmesine imkân vermektedir.

İlk defa Delhi'de (1345), daha sonra oldukça hatalı bir şekilde Lahor'da (nşr. Mirza Muhammed Sâdık, 1384/1964) yayımlanan Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱'in Mehmed Said Hatiboğlu tarafından beş nüshaya dayanılarak önemli bir neşri gerçekleştirilmiştir (Ankara 1971, 1991). Kitabı ayrıca Amr Abdülmün'im Selîm neşretmiş (Kahire 1417), Ebû Abdurrahman Mahmûd Tehẕîbü Şerefi aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ adıyla ihtisar etmiştir (Beyrut-Riyad 1414/1993).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ (nşr. Mehmed Said Hatiboğlu), Ankara 1972, neşredenin girişi, s. 20-21, 23-25, 36-37, 140; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1044; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 80, 315; Ali Yardım, Hadis, İzmir 1984, I, 56, 88; M. Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", DİA, XVI, 455, 456.

İbrahim Hatiboğlu

ŞERH

(الشرح)

İslâm dünyasında bir eserin daha geniş biçimde açıklanması amacıyla yazılmış kitapları ifade eden bir telif türü.

Sözlükte şerh “eti kesmek; bir şeyi genişletip yaymak; sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hale getirmek” demektir (Lisânü’l-ʿ Arab, “şrḥ” md.; el-Muʿcemü’l-vasîṭ, s. 477). Literatürde sonuncu mânadan hareketle sözlü veya yazılı olarak bir konuda yapılan açıklamalara şerh denmiş, böylece ilimler tarihinde şerh bir telif türü şeklinde ortaya çıkmıştır. Şerhler bir ilim dalında meşhur olmuş genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, bunlardaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işaret edildiği ve örneklerin çoğaltıldığı eserlerdir. Ancak Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı, Müberred’in el-Muḳteḍab’ı ve İbnü’s-Serrâc’ın el-Uṣûl’ü gibi geniş hacimli eserler hakkında da önemleri, kapalı veya anlaşılmayan kısımlarının bulunması dolayısıyla şerhler yazılmıştır. Şerh müellifleri genellikle metin müelliflerinden farklı kişiler olmakla birlikte bazı metin yazarlarının kendi eserlerini şerhettiği de olmuştur. İbn Mâlik et-Tâî’nin Teshîlü’l-Fevâʾid ve tekmîlü’l-Maḳāṣıd adlı eseriyle İbn Hişâm en-Nahvî’nin Şüẕûrü’ẕ-ẕeheb ve Ḳaṭrü’n-nedâ isimli kitaplarına yazdıkları şerhler bunlardan bazılarıdır. Öte yandan şerh üzerine şerhler de kaleme alınmıştır. Ancak genelde şerhlere dair yapılan açıklama, eleştiri ve ilâve tarzı notlardan oluşan eserler hâşiye, hâşiyelere dair yazılan notlar ise ta‘lik / ta‘likāt diye adlandırılmıştır. Şerhler umumiyetle bir eserin bütününü açıklamak amacıyla kaleme alınır. Fakat Mübârek b. Fâhır’ın Şerḥu Ḫuṭbeti Edebi’l-kâtib (İbn Kuteybe), Fîrûzâbâdî’nin Nuġbetü (Buġyetü)’r-reşşâf min ḫuṭbeti’l-Keşşâf (Zemahşerî) adlı eserleri gibi yalnız önemli görülen mukaddimeleri şerhedilen eserler de bulunmaktadır (DİA, XXXI, 116). Yine bazı eserlerde geçen şevâhid hakkında yazılmış çok sayıda şerh mevcuttur. Abdülkādir el-Bağdâdî’nin Ḫizânetü’l-edeb’i, Radıyyüddin el-Esterâbâdî’nin İbnü’l-Hâcib’e ait el-Kâfiye’ye yazdığı şerhte yer alan şâhid beyitleri açıklamak için kaleme alınmıştır.

Kâtib Çelebî, eser telifinin gayelerini yedi madde halinde özetlerken kapalı kalmış hususları açıklama ve eserdeki hataları düzeltme nevilerine de yer verir. Aslında her müellif eserini şerhe ihtiyaç kalmadan anlaşılması için yazdığı halde daha çok üç sebeple şerhe ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Birincisi eserin müellifi zekâ, kabiliyet ve birikiminin seviyesi çerçevesinde incelediği konuyu kendince yeterli bir hacimde ortaya koysa da her okuyucu aynı seviyede olmadığından eserin şerhine ihtiyaç duyulur. İkincisi başka bir ilmin alanına girmesi dolayısıyla bazı temel bilgilere yer verilmemesi, bazılarının düzenlenmesinin ihmal edilmesi veya bazı hükümlerin illetlerinin belirtilmemesidir.

Üçüncü sebep eserde yoruma muhtaç veya mecazi ifadelerin kullanılmasıdır. Ayrıca bazı eserlerde görülen yanlışlık ve eksikliklerin giderilmesi de şerh yazmayı gerekli kılar (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 35-37). Şerh yazımında, genellikle ders kitabı olarak okutulan özlü metinlerin açıklanması suretiyle eğitim faaliyetine yardım edilmesinin yanı sıra geniş ilmî tartışmaların yapılması gibi etkenler de rol oynamıştır. Bu türden şerhlerde esas alınan metnin bir problemler veya önermeler listesi şeklinde kabul edildiği görülür. Söz konusu şerhlerde metin müellifinin ne demek istediği açıklanmakta, ardından konuyla ilgili görüşler tartışılmakta, sonunda şerh yazarının düşüncelerine ve itirazlarına yer verilmektedir (Anay, VII/76 [1996], s. 13). Bu bakımdan şerhin hitap ettiği okur kitlesine bağlı olarak öğretime yönelik şerhlerin kolay bir üslûpla, doğrudan ilmî katkı ve tartışmaya yönelik şerhlerin nisbeten zor anlaşılır bir üslûpla kaleme alındığı görülür.

Şekil bakımından şerhler üç gruba ayrılır. 1. Teftâzânî'nin Şerḥu'l-Maḳāṣıd'ı ve Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin Meṭâliʿu'l-enẓâr'ı gibi metnin başında "kāle" (kavlühû), şerhin başında "ekūlü" ifadelerinin yer aldığı şerhler. Bu şerhlerde metin bazan tamamen, bazan da şerh içinde geçtiği için kısmen verilir. 2. İbn Hacer el-Askalânî ve Kirmânî'nin Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i üzerine yazdıkları şerhlerde görüldüğü gibi "kavlühû" ifadesiyle metnin sadece şerhe konu olan bölümünün verildiği çalışmalar. Bu tür şerhlerde bazan metnin tamamı hâmişte, sayfa başında veya satır aralarında verilir. 3. Metin ve şerhin birbirine katıldığı şerhler. Müteahhir dönemdeki şerhlerin çoğu bu şekildedir. Bu türden eserlerin

yazma nüshalarında metne mim (metin) veya sâd (nass) harfleriyle, şerhe de şîn harfiyle işaret edilebilir. Bazan da metin, üzerine konulan çizgiyle şerhten ayırt edilir. Ancak bunların yanlışa ve karıştırmaya çok müsait olduğu belirtilir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 37). Bu tür eserlerde metinle şerhin birbirinden ayrılması için sonraki dönemlerde metnin parantez içine yazılması, metin ve şerhlerin farklı karakterdeki harflerle dizilmesi gibi yöntemlere başvurulmuştur. Bazan da metinler sayfanın üst kısmına, şerhler sayfa altlarına yazılır.

İslâm ilimleri tarihinde önemli bir konuma sahip olan şerh geleneği eski ve yeni dönemlerde bazı eleştirilere hedef teşkil etmiştir. Buna göre şerhlerde mâna ve muhtevadan çok lafızlar üzerinde durulmuş, örnekler tekrar edilmiş, sıradan cümlelerle aynı konularda birçok görüş bir araya toplanmış, gereksiz uzatmalarla konular daha zor anlaşılır hale getirilmiştir. Yine birçok şerhin üslûbunun zor, metodunun karmaşık olduğu ve genellikle ilme yeni katkılar sağlamadığı ileri sürülmüştür. Şerh ve hâşiye yazımının Memlükler ve Osmanlılar döneminde başlayıp devam ettiği, bu dönemlerin ilmî ve fikrî bakımdan duraklama ve gerilemeyi temsil ettiği söylenmiştir. Şerh ve hâşiye yazanların çoğunun eski Arap üslûbuna tamamen hâkim olamadıkları, edebî seviye bakımından yetersiz kaldıkları, hatta bazılarının gramer hataları yaptığı iddia edilmiştir. Buna karşılık şerhlerde görülen zorlukların büyük ölçüde ele alınan konulardaki derinleşme dolayısıyla ortaya çıktığı söylenmiş, ayrıca ilim adamlarının zor meseleleri anlama ve çözme becerileriyle diğerlerinden ayrıldıkları, bunun kusur değil üstünlük sayılması gerektiği belirtilmiştir. Bazılarınca ilmî bakımdan gerileme devri diye nitelendirilen şerh döneminde birçok büyük ilim adamının yetişmiş olması bu görüşün isabetsizliğini ortaya koymaktadır. Bu devirde yazılan eserlerin pedagojik kurallara uymadığı şeklindeki görüş de haksız bulunmuş; metin, şerh, hâşiye ve ta'lik sıralamasıyla yapılan eğitimin tedrîcîlik yöntemi çerçevesinde ele alındığı ifade edilmiştir. Şerhlerden bir kısmının gereksiz bilgilerle doldurulması ve karmaşık olması yolundaki iddia bütün şerhler için geçerli sayılmadığı gibi bu tür eser yazma usulünün dönemin şartları ve ilim anlayışından kaynaklandığı, değerlendirme yapılırken tarihî bağlamının göz ardı edilmemesi gerektiği de vurgulanmıştır (Selmî, s. 267-270). Şerh geleneğinin İslâm öncesinden itibaren çeşitli milletlerde mevcut olduğu bilinmektedir. İslâm dünyasındaki şerh ve hâşiye geleneğinin ilk dönemlere kadar uzandığı, daha sonra

özellikle Memlükler ve ardından Osmanlılar zamanında yaygınlaştığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an'daki bazı meseleleri tefsir etmesi, az bilinen kelimelerin mânalarını ve Kur'an hükümlerini açıklaması İslâm kültüründe şerhin başlangıcı kabul edilebilir (Habeşî, I, 7). Dil bilimi, belâgat, tarih, biyografi vb. birçok dalda ortaya konulan şerh literatürü, İslâm kültüründe kazandığı karakteristik özelliklerini Kur'an'ı ve onun i'câzını daha iyi anlamaya yönelik araştırmalara borçludur (Kortantamer, sy. 8 [1994], s. 3).

İslâm literatüründe zengin bir miras oluşturan şerh türü eserler Arap dili ve edebiyatı alanında büyük miktarlara ulaşmıştır. Günümüze kadar gelen en eski Arap grameri çalışması olan Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) el-Kitâb'ı, ayrıca eserdeki şiir örnekleri üzerine çok sayıda şerh kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Ebû Ömer el-Cermî, Mâzinî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû İshak ez-Zeccâc, Ahfeş el-Asgar, İbnü's-Serrâc, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Ebû Saîd es-Sîrâfî, Rummânî, Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî, Hatîb el-İskâfî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, A'lem eş-Şentemerî, İbnü'l-Bâziş, Zemahşerî ve Ebü'l-Bekā el-Ukberî'nin şerhleri sayılabilir. Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal'ının başlıca şerhleri arasında Muhammed b. Sa'd el-Mervezî'nin el-Muḥaṣṣal, Kāsım b. Hüseyin el-Hârizmî'nin et-Taḫmîr şerḥu'l-Mufaṣṣal, Ziyâeddin el-A'cemî'nin Şerḥu'l-Mufaṣṣal, Ebü'l-Bekā İbn Yaîş'in Şerḥu'l-Mufaṣṣal, İbnü'l-Hâcib'in el-Îżâḥ fî şerḥi'l-Mufaṣṣal, Şerîf er-Radî'nin el-Mükemmel fî şerḥi'l-Mufaṣṣal, Ali b. Ömer Halîl el-Esfenderî'nin el-Muḳtebes fî tavżîḥi me'ltebes, Muhammed Tayyib el-Mekkî'nin el-Vişâḥu'l-Ḥâmidî ve Muhammed Abdülganî'nin el-Muʿavvel adlı eserleri anılabilir. İbn Mâlik et-Tâî'nin Arap gramerine dair manzum eseri el-Elfiyye üzerine de çok sayıda şerh kaleme alınmıştır. Bunlardan meşhur olanları İbn Mâlik'in oğlu İbnü'n-Nâzım'ın ed-Dürretü'l-muḍıyye, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Menhecü's-sâlik fi'l-kelâm ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik, İbn Hişâm en-Nahvî'nin Evḍaḥu'l-mesâlik, Bahâeddin İbn Akīl'in Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik, Nûreddin el-Üşmûnî'nin Menhecü's-sâlik, Süyûtî'nin el-Behcetü'l-marḍıyye ve Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın el-Ezhârü'z-Zeyniyye'sidir. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin, şerhini İbn Mâlik'in görüşlerini reddetmek ve onun ilmî şöhretini gölgelemek amacıyla yazmış olması dikkat çekicidir. İbnü'l-Hâcib'in nahve dair muhtasar eseri el-Kâfiye üzerine de çoğu Arapça, bir kısmı Türkçe ve Farsça olmak üzere 150 kadar şerh yazılmıştır. Bunların en meşhurları bizzat müellifin Şerḥu'l-Kâfiye, Radî el-

Esterâbâdî'nin Şerḥu'l-Kâfiye, Abdurrahman-ı Câmî'nin el-Fevâ˒idü'ż-Żiyâ˒iyye, Bedreddin İbn Cemâa'nın et-Tuḥfe ˓ale'l-Kâfiye, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Kâfiye ve Sûdî Bosnevî'nin Şerh-i Kâfiye'sidir. İbnü'l-Hâcib'in sarf ilmine dair eş-Şâfiye'si üzerine kendisi, Çârperdî, Radî el-Esterâbâdî ve Nukrekâr tarafından kaleme alınan şerhlerle İzzeddin ez-Zencânî'nin el-İzzî fi't-taṣrîf'inin Teftâzânî şerhi meşhurdur. Sekkâkî'nin Arap gramerine ve belâgatına dair Miftâḥu'l-˓ulûm'u hakkında da birçok şerh

yazılmıştır. Bunlardan Hüsâmeddin el-Hârizmî'ye ait olan, eserin tamamının şerhi mahiyetinde iken, belâgatla ilgili üçüncü bölüme yapılan en meşhur şerhler Kutbüddîn-i Şîrâzî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye aittir. Miftâḥu'l-˓ulûm'un üçüncü bölümünün ihtisarı olan Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣu'l-Miftâḥ'ı, hakkında en çok şerh yazılan belâgat kitabıdır. Bu şerhler arasında Teftâzânî'nin el-Muṭavvel ile Muḫtaṣarü'l-me˓ânî, İsâmüddin el-İsferâyînî'nin el-Aṭvel, İbn Ya'kūb el-Mağribî'nin Mevâhibü'l-fettâḥ ve Bahâeddin es-Sübkî'nin ˓Arûsü'l-efrâḥ'ı başta gelen çalışmalardır. Arap dilinin günümüze ulaşan en hacimli sözlüğü olan Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin Tâcü'l-˓arûs'u Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i üzerine yazılmış bir şerhtir. Adudüddin el-Îcî'nin er-Risâletü'l-vaż˓iyye'siyle ilgili Ali es-Semerkandî, Ali Kuşçu, Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî ve İsâmüddin el-İsferâyînî'nin şerhleri bulunmaktadır. Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'nin istiâreye dair Ferâ˒idü'l-fevâ˒id'i (er-Risâletü's-Semerḳandiyye) hakkında da başta İsâmüddin el-İsferâyînî, Sabbân, Bâcûrî ve Ahmed b. Abdülfettâh el-Mollâvî'nin şerhleri olmak üzere çok sayıda şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır.

Arap edebiyatında bilhassa Câhiliye dönemi şairlerine veya kabilelerine ait şiirlerin toplandığı divanlar ve muhtelif şairlerden yapılan seçmeler sonucu oluşan antolojiler hakkında birçok şerh kaleme alınmıştır. İlk şârihlerin aynı zamanda bu şiirleri derleyen râviler olduğu görülür. Bunlar arasında İbnü's-Sikkît, Muhammed b. Habîb, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Sükkerî gibi isimler dikkat çeker. İlk devrin şerhleri daha çok anlaşılması zor kelimeleri ve adları geçen şahıs, yer ve olayları açıklamaya yöneliktir. Kabile şiirleri divanlarından günümüze ulaşan tek örnek, Sükkerî tarafından derlenip şerhedilen ve Hüzeyl kabilesine mensup şairlerin şiirlerini kapsayan Dîvânü'l-Hüẕeliyyîn'dir. Arap şiirinin en önemli antolojilerinden olan

Muʿallaḳāt üzerine Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî ve Hatîb et-Tebrîzî'nin yazdıkları şerhler meşhurdur. Ebû Temmâm'ın antolojisi el-Ḥamâse'nin dikkat çeken şerhleri Ebû Bekir es-Sûlî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Ebü'l-Hasan Ali b. Hâris el-Biyârî, İbn Cinnî, Ebû Hilâl el-Askerî, Muhammed b. Âdem el-Herevî, Ebû Ali el-Merzûkī, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, İbn Sîde, A'lem eş-Şentemerî, Hatîb et-Tebrîzî, Şümeym el-Hillî ve Ebü'l-Bekā el-Ukberî tarafından kaleme alınmıştır. Mütenebbî ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî gibi İslâmî dönemin önde gelen şairlerinin divanlarına da çok sayıda şerh yazılmıştır. Divan ve antolojilerin yanı sıra Kâ'b b. Züheyr'in ve Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'leri gibi yaygınlık kazanmış kasideler üzerine de şerhler yazılmıştır. Kâ'b b. Züheyr şerhlerinin en önemlileri Ebü'l-Abbas el-Ahvel, Sa'leb, Îsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî, İbn Düreyd, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Hatîb et-Tebrîzî, Abdüllatîf el-Bağdâdî, İbn Hişâm en-Nahvî, İbn Hicce, İbn Seyyidünnâs, Devletâbâdî, Süyûtî, İbn Hacer el-Heytemî ve İbrâhim el-Bâcûrî'ye aittir. Bûsîrî'nin kasidesine ait 100'den fazla şerhten Şemseddin Muhammed el-Feyyûmî, Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, İbn Hacer el-Heytemî, Ömer b. Ahmed Harpûtî ve Âbidin Paşa'nın eserleri anılabilir. Diğer taraftan Arap nesrinin dikkat çekici örneklerinden olan Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı için de birçok şerh kaleme alınmış olup en meşhurları Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîşî, Mutarrizî ve Ebü'l-Bekā el-Ukberî'ye aittir.

Çok sayıda şerhin yazıldığı bir alan da tasavvuftur. Bu sahanın önemli eserlerinden olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'i için 100'den fazla şerh kaleme alınmıştır. Bunlardan Cendî'nin Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem'i metinle irtibatlı ilk tam şerh olma özelliğini taşır. Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem'i metnin dilini izahtan çok fikrî açıklamalarıyla önem arzeder. Dâvûd-i Kayserî'nin Muṭṭalaʿu ḫuṣûṣi'l-kilem'i ise esas metni takip ederek açıklayan ilk düzenli ve kullanışlı Fuṣûṣü'l-ḥikem şerhidir. Eser üzerine ayrıca Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs ve Ahmet Avni Konuk'un Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi adlı Türkçe şerhler bulunmaktadır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṣnevî'sinin en yaygın Türkçe şerhleri İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Mecmûatü'l-letâif, Sarı Abdullah Efendi'nin birinci cilde ait olan Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî, İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'lMesnevî, eserin tamamını içeren Mehmed Murad Efendi'nin Hulâsatü'r-rûh, Âbidin Paşa'nın Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Ma'nevî,

Ahmet Avni Konuk’un Mesnevî Tercüme ve Şerhi, Tâhirülmevlevî’nin Şerh-i Mesnevî’sidir. Mes̱nevî’nin Farsça şerhleri arasında Kemâleddîn-i Hârizmî’nin mensur Cevâhirü’l-esrâr ve zevâhirü’l-envâr’ı ile manzum Künûzü’l-ḥaḳāʾiḳ fî rumûzi’d-deḳāʾiḳ, Şah Velî Muhammed Ekberâbâdî’nin Maḫzenü’l-esrâr, Abdülalî Muhammed Leknevî’nin Baḥrü’l-ʿulûm ve Şeyh Muhammed Takī-i Ca‘ferî’nin Tefsîr ü Naḳd u Taḥlîl-i Mes̱nevî’si zikredilebilir.

İslâm felsefesi alanındaki eserler için yazılan şerhler arasında en yaygın olanları İbn Sînâ’nın el-İşârât ve’t-tenbîhât’ına Nasîrüddîn-i Tûsî ve Fahreddin er-Râzî’nin, yine İbn Sînâ’nın ʿUyûnü’l-ḥikme’sine Fahreddin er-Râzî’nin, Sühreverdî’nin Ḥikmetü’l-işrâḳ’ına Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Neyrîzî’nin, aynı filozofun Heyâkilü’n-nûr’una Devvânî ve Mîr Gıyâseddin Mansûr’un şerhleridir. Esîrüddin el-Ebherî’nin klasik İslâm felsefesinin problemlerine dair Hidâyetü’l-ḥikme’si için yazılan çok sayıdaki şerhten en meşhur olanları Kādî Mîr Meybüdî ile Sadreddîn-i Şîrâzî’ye ait olanlardır. İbn Rüşd’ün, Aristo’nun çeşitli eserlerini yorumlamak ve uyarlamak suretiyle oluşturduğu bazı kitapları da şerh olarak değerlendirilmiştir. Mantık alanında Esîrüddin el-Ebherî’nin Îsâġūcî’si üzerine kaleme alınan şerhlerin en meşhurları Molla Fenârî’nin el-Fevâʾidü’l-Fenâriyye ve Zekeriyyâ el-Ensârî’nin el-Muṭṭalaʿıdır. Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin eş-Şemsiyye adlı kitabının en meşhur şerhi Kutbüddin er-Râzî’nin Taḥrîrü’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye’sidir. Cedel ve münazara sahasında Muhammed b. Eşref es-Semerkandî’nin Âdâbü’l-baḥs̱’i hakkında Kemâleddin Mes‘ûd eş-Şirvânî’nin, Adudüddin el-Îcî’nin Âdâbü’l-baḥs̱’i üzerine Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî’nin, Saçaklızâde’nin er-Risâletü’l-velediyye’si üzerine Abdülvehhâb b. Hüseyin el-Âmidî’nin şerhleri meşhurdur (diğer ilim dallarındaki şerhler için aş.bk.).

Şiî literatüründe de çok sayıda şerhe rastlanır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XIII, 53-398; XIV, 3-178). Bunlar arasında Şerîf er-Radî tarafından derlenen ve Hz. Ali’ye nisbet edilen çeşitli metinlerden oluşmuş Nehcü’l-belâġa üzerine yazılan şerhlerin sayısının 210 kadar olduğu söylenir. Bunların en hacimlisi ve en mükemmeli İbn Ebü’l-Hadîd’in şerhidir. İmâmiyye Şîası’nın dört temel hadis kitabını oluşturan Küleynî’nin el-Kâfî, Şeyh Sadûk’un Men lâ yaḥḍuruhü’l-faḳīh ve Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin el-İstibṣâr ve Tehẕîbü’l-aḥkâm’ı, üzerlerine çok sayıda şerh yazılan eserler arasındadır. Abdullah

Muhammed el-Habeşî tarafından hazırlanan Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî adlı çalışmada (I-III, Ebûzabî 1425/2004) İslâm literatüründe ortaya konmuş şerh ve hâşiyelerin bir dökümü yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu’l-münîr, Beyrut 2001, s. 117; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 35-37 (mukaddime), 346-348; II, 1031-1035, 1116; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 538; İbrâhim Mustafa v.dğr., el-Muʿcemü’l-vasîṭ, İstanbul, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), s. 477; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/ 1983, XIII, 53-398; XIV, 3-178; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 7-11; Tunca Kortantamer, “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”, TDEAD, sy. 8 (1994), s. 3; Harun Anay, “Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?”, Dergâh, VII/76, İstanbul 1996, s. 13; a.mlf., “Felsefe”, DİA, XII, 321; Abdullah b. Uveykıl es-Selmî, “el-Mütûn ve’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî ve’t-taḳrîrât fi’t-teʾlîfi’n-naḥvî”, el-Aḥmediyye, IV, Dübey 1999, s. 245-273; Nihad M. Çetin, “Sîbeveyhi”, İA, X, 583-584; Abdülbaki Turan, “el-Elfiyye”, DİA, XI, 28-29; Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsü’l-hikem”, a.e., XIII, 232-234; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, a.e., XVI, 419-422; İlyas Üzüm, “Kütüb-i Erbaa”, a.e., XXVII, 4-5; Semih Ceyhan, “Mesnevî”, a.e., XXIX, 331-333; Mehmet Sami Benli, “el-Mufassal”, a.e., XXX, 368-369; İsmail Durmuş, “Mukaddime”, a.e., XXXI, 116; a.mlf., “Nehcü’l-belâga”, a.e., XXXII, 540; G. J. H. van Gelder, “Commentaries”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 174-175.

Sedat Şensoy

TEFSİR.

Tefsir ilminin telif türleri içerisinde Kur’ân-ı Kerîm tefsirleri, Kur’an tarihleri, Kur’an ilimlerini ele alan çalışmalar ve kıraat tarihine dair eserler

bulunmaktadır. Bunların içinde tefsirler üzerine yapılmış şerh çalışmaları oldukça azdır. Genellikle hacimli olan tefsirler hakkında yazılacak şerhler hacmi daha da arttıracağından bu tür eserlere fazla rağbet gösterilmemiştir. Bunun yerine daha çok geniş tefsirlerin muhtasarları hazırlanmış veya tefsir kitaplarında müphem kalan yönlerin açıklandığı hâşiye ve ta‘lik çalışmaları tercih edilmiştir. Hâşiye ve ta‘liklerden bir kısmı ise şerh mahiyetindedir (DİA, XVI, 420). Az sayıdaki şerhler de çok defa eserin tamamının değil dil ve ifade bakımından anlaşılması zor olan kısımlarıyla ilgilidir. Tefsir ilmi içinde yer alan diğer telif türlerinde durum farklı olup bunlardan bazıları için çok sayıda şerh yazılmıştır.

Hacimli olmakla birlikte Mâtürîdî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ının Ebü'l-Muîn en-Nesefî tarafından yapılan şerhini Alâeddin es-Semerkandî Şerḥu't-Teʾvîlât adıyla derlemiştir. Osmanlı âlimlerinden Lâlezârî'nin el-Yâkūtetü'l-hamrâ adıyla aynı tefsir üzerine yazdığı şerh Fâtiha sûresinin 5. âyetiyle ilgilidir (bk. TE'VÎLÂTÜ'l-KUR'ÂN). Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı hakkında daha çok hâşiye ve ta‘lik olmak üzere elliyi aşkın çalışma yapılmıştır (bk. el-KEŞŞÂF). Fîrûzâbâdî'nin, el-Keşşâf'ın girişinin şerhi olan Nuġbetü'r-reşşâf min ḫuṭbeti'l-Keşşâf adlı risâlesi gibi kısmî şerhleri de bulunmaktadır. Ayrıca Zemahşerî'nin tefsirinde kullandığı beyitleri şerhetmek amacıyla eserler yazılmıştır. Ebü'l-Fazl Muhibbüddin Muhammed b. Ebûbekir Efendi'nin Tenzîlü'l-âyât ʿale'ş-şevâhid mine'l-ebyât'ı ve Ebû Abdullah Muhammed b. Tayyib Muhammed el-Fâsî'nin Şerḥu şevâhidi'l-Keşşâf'ı bunlardan bazılarıdır. Medreselerde okutulan ve üzerinde en fazla çalışma yapılan tefsirlerden biri de Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl'idir. Çoğunluğu hâşiye ve ta‘lik türünden olan bu çalışmaların sayısı 250'nin üzerindedir. Bunlardan İbn Temcîd Muslihuddin Mustafa b. İbrâhim er-Rûmî'nin Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-teʾvîl'i, Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Fetḥu'l-celîl bi-beyâni ḫafiyyi Envâri't-tenzîl'i, Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed'in Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-teʾvîl'i, Şehâbeddin el-Hafâcî'nin ʿİnâyetü'l-Ḳāḍî ve kifâyetü'r-Râżî'si, Konevî İsmâil Efendi'nin Ḥâşiyetü'l-Ḳonevî ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî'si, gerek kaynaklarının zenginliği gerekse verilen bilgilerin sağlamlığı ve genişliği açısından şerh diye nitelendirilebilecek çalışmalardır (Bilmen, II, 531-534; DİA, XI, 261; XVI, 421). Ayrıca Hıdır b. Atâullah el-Mevsılî'nin el-İsʿâf fî şerḥi şevâhidi'l-Ḳāḍî ve'l-Keşşâf'ı ve Mahcûb Binsâlik'in el-Ḳavlü'l-mâḍî fî şerḥi şevâhidi Tefsîri'l-Ḳāḍî gibi eserler

kaleme alınmıştır. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl'i üzerine Hintli âlim Muhammed Abdülhak İlâhâbâdî tarafından el-İklîl ʿalâ Medâriki't-tenzîl adıyla kaleme alınan hacimli eser ihtiva ettiği bilgiler açısından bir şerh görünümündedir (a.g.e., XXX, 490-491). Edirne Müftüsü Fevzi Efendi Ḳudsü'l-mes̱nevî adıyla yazdığı kısa manzum tefsirini el-Ünsü'l-maʿnevî fî şerḥi Ḳudsi'l-mes̱nevî ismiyle yine manzum olarak şerhetmiştir. Aynı müellife ait biri kısa, diğeri geniş iki tefsirden geniş olanın daima şerh niteliği taşıdığı düşünülmemelidir. Meselâ Vâhidî'nin el-Vecîz fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿazîz'i et-Tefsîrü'l-vasîṭ li'l-Ḳurʾâni'l-kerîm'inin (el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-mecîd), bu da el-Basîṭ fi't-tefsîr'inin, yine Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin en-Nehrü'l-mâd'ı el-Baḥrü'l-muḥîṭ'inin ihtisar edilmiş şeklidir.

İbn Teymiyye'nin Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr'ini Muhammed b. Sâlih el-Useymîn Şerḥu Muḳaddimeti't-tefsîr ve Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr Şerḥu Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr li'bn Teymiyye adıyla şerhetmişlerdir. Süyûtî'nin el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı eseri bir bakıma Zerkeşî'nin el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ının şerhi olarak değerlendirilir (el-İtḳān [Bugā], müellifin mukaddimesi, I, 5 vd.). Benzer bir ilişki Muhammed b. Akīle'nin ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ı ile el-İtḳān arasında da görülmektedir. İbn Akīle bu hacimli eserinde el-İtḳān'ı şerhetmiştir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin el-Fevzü'l-kebîr'i Saîd Ahmed Bâlânpûrî tarafından el-ʿAvnü'l-kebîr şerḥu'l-Fevzi'l-kebîr fî uṣûli't-tefsîr ve Hattâbî'nin Beyânü İʿcâzi'l-Ḳurʾân'ı Ömer Muhammed Ömer Bâhâzık tarafından Şerḥu risâleti Beyâni İʿcâzi'l-Ḳurʾân adıyla şerhedilmiştir. Mustafa İzmîrî, ʿUmdetü'l-ʿirfân fî taḥrîri evcühi'l-Ḳurʾân adlı eserini Bedâʾiʿu'l-burhân ʿalâ ʿUmdeti'l-ʿirfân ismiyle şerhetmiştir.

Kıraat ilmine dair kitaplara yazılan şerhlerin hayli fazla olduğu görülmektedir. Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ adlı kitabı Abdülvâhid b. Muhammed b. Ali b. Ebü's-Sedâd el-Mâlekî tarafından ed-Dürrü'n-nes̱îr ve'l-ʿaẕbü'n-nemîr adıyla şerhedilmiştir. Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî adlı kasidesi, üzerine en çok şerh ve hâşiye yazılan eserlerden biri olup bunların 118'i bilinmektedir (bk. eş-ŞÂTIBİYYE). Şâtıbî'nin resmü'l-mushaf konusundaki ʿAḳīletü etrâbi'l-ḳaṣāʾid fî esne'l-meḳāṣıd adlı eserine de muhtelif şerhler yazılmıştır (bk. el-MUKNİʿ). İbnü'l-Cezerî'nin el-Muḳaddimetü'l-Cezeriyye diye bilinen

Muḳaddime(tü’l-Cezerî) fîmâ yecibü ʿale’l-ḳāriʾi en yaʿlemehû isimli kitabını Muhammed Beşîr el-Halebî Gāzî el-Meṭâlibü’l-ʿaliyye ʿalâ metni’l-Cezeriyye ve Abdürrâzık b. Ali b. İsmâil Mûsâ el-Fevâʾidü’t-tecvîdiyye fî şerḥi’l-Muḳaddimeti’l-Cezeriyye adıyla şerhetmiş, ed-Dürre fî ḳırâʾâti’s̱-s̱elâs̱eti’l-mütemmime li’l-ʿaşere adlı eserine de çeşitli kimseler şerh yazmıştır (bk. İBNÜ’l-CEZERÎ). Yine İbnü’l-Cezerî, en-Neşr’ini manzum hale getirdiği Ṭayyibetü’n-Neşr fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr adlı eserine oğlu Ebû Bekir Ahmed Şerḥu Ṭayyibeti’n-Neşr fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr, Ebü’l-Kāsım Muhibbüddin Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî Şerḥu Ṭayyibeti’n-Neşr fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr, Mûsâ Cârullah Şerḥu Ṭayyibeti’n-Neşr fi’l-ʿaşr, Muhammed Sâlim Muhaysın el-Müheẕẕeb fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr ve tevcîhühâ min ṭarîḳi Ṭayyibeti’n-Neşr ve el-Hâdî şerḥu Ṭayyibeti’n-Neşr fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr ve’l-keşf ʿan ʿileli’l-ḳırâʾâti ve tevcîhuhâ adlarıyla şerh yazmışlardır

(diğer şerhler için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1118; Brockelmann, GAL, II, 260; Îżâḥu’l-meknûn, II, 89; Yüksel, s. 251-252).

Muhammed b. Muhammed el-Harrâz’ın Mevridü’ẓ-ẓamʿân fî resmi (ḥükmi) aḥrufi’l-Ḳurʾân’ı hakkında Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer es-Sanhâcî et-Tibyân fî şerḥi Mevridi’ẓ-ẓamʿân, Ahmed Muhammed Ebû Zîthâr Leṭâʾifü’l-beyân fî resmi’l-Ḳurʾân ve İbrâhim b. Ahmed et-Tûnisî Delîlü’l-ḥayrân ʿalâ Mevridi’ẓ-ẓamʿân fî fenneyi’r-resmi ve’ż-żabṭ (Delîlü’l-ḥayrân şerḥu Mevridi’ẓ-ẓamʿân fî resmi ve żabṭi’l-Ḳurʾân) isimleriyle şerhler kaleme almışlardır. Ayrıca Ebü’l-Abbas el-Mehdevî el-Hidâye ilâ meẕâhibi’l-ḳurrâʾi’s-sebʿa adlı kitabını Şerḥu’l-Hidâye, Ca‘berî Nehcü’d-dimâs̱e fî ḳırâʾati’l-eʾimmeti’s̱-s̱elâs̱e adlı eserini H̱ulâṣatü’l-ebḥâs̱ fî şerḥi Nehci’l-ḳırâʾâti’s̱-s̱elâs̱ adıyla şerhetmiştir. Ali b. Muhammed İbn Berrî er-Ribâtî’nin ed-Dürerü’l-levâmiʿ fî aṣli maḳreʾi’l-İmâm Nâfiʿ adlı manzumesine dair otuz civarında şerh yazılmış olup Muhammed b. Muhammed el-Harrâz’ın el-Ḳaṣdü’n-nâfiʿ li-buġyeti’n-nâşî ve’l-bâriʿ ʿale’d-Düreri’l-levâmiʿ fî maḳreʾi’l-İmâm Nâfiʿi, Mintûrî’nin Şerḥu’d-Düreri’l-levâmiʿ fî aṣli’l-maḳreʾi’l-İmâm Nâfiʿi ve Süleyman el-Amrâvî el-Cezâirî’nin el-Muḫtaṣarü’l-câmiʿ şerḥu’d-Düreri’l-levâmiʿi bunlar arasında zikredilebilir. Palulu Hâmid b. Abdülfettâh’ın Zübdetü’l-ʿirfân fî vücûhi’l-Ḳurʾân’ı üzerine Molla Mehmed Emin Efendi’nin yazdığı ʿUmdetü’l-ḫullân fî îżâḥi Zübdeti’l-ʿirfân adlı eser de kıraat ilmindeki şerhlerden

biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), müellifin mukaddimesi, I, 5 vd.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 743; II, 1118; İbn Akīle, ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. M. Safâ Hakkı v.dğr.), Şârika 1427/2006, I, 90-91; Brockelmann, GAL, II, 260; Suppl., II, 275; Îżâḥu'l-meknûn, II, 89; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1973-74, II, 469-471, 531-534; Ali Osman Yüksel, İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr, İstanbul 1996, s. 251-252; İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl", DİA, XI, 261; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", a.e., XVI, 420-421; Abdülhamit Birışık, "Muhammed Abdülhak İlahâbâdî", a.e., XXX, 490-491.

Abdülhamit Birışık

HADİS.

Hadis terimi olarak şerh, "bir hadisin veya bir hadis kitabında yer alan rivayetlerin kelime ve kavramlarını açıklamak, anlaşılması zor yerlerini izah etmek, i'rabını belirtmek, hadisten çıkan hükümlere yer vermek" gibi anlamlarda kullanılır. Hadiste şerh ilk defa Hz. Peygamber tarafından yapılmış, onun bazı sözlerini anlamayan ashabın sorularına verdiği cevaplar hadiste şerhin ilk örneklerini teşkil etmiştir. Bir mecliste, "Kardeşine zalim de olsa mazlum da olsa yardım et" demesi üzerine sahâbîler zalime nasıl yardım edeceklerini sormuşlar, Resûl-i Ekrem de onun zulüm yapmasına engel olmanın kendisine yardım sayılacağını söyleyerek bu sözünü şerhetmiştir (Tirmizî, "Fiten", 68). Yine bir defasında, kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimsenin cennete giremeyeceğini bildirdiğinde bazı sahâbîler güzel giyinmeyi herkesin arzu ettiğini söylemişler, Resûlullah da Allah'ın güzel olduğunu, güzeli sevdiğini belirterek sözünde geçen kibirden maksadın hakkı kabul etmemek ve onu küçümsemek olduğunu ifade etmiştir (Müslim, "Îmân", 147).

Şerh konusu, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn devrinde özellikle hadislerin tedvîni sırasında belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Yüz binlerle ifade edilen ve birbirini açıklayan, tamamlayan hadisler bu dönemde toplanmış olup hadisin farklı senedlerini bir araya getirme, âlî ve güvenilir isnada ulaşmaya çalışma, sened ve metinde geçen şahısların kimliklerine dair bilgileri derleme, farklı metinlerle rivayet edilen hadisleri ardarda sıralama, metinlerdeki kapalı yerleri açıklama, kelime ve terimlerle ilgili gramer bilgilerini zikrederek hadislerin doğru anlaşılmasını sağlama şeklinde özetlenebilecek çalışmalar sistemli olmasa da bu devirde yoğun bir şerh faaliyeti bulunduğunu göstermektedir.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren kaleme alınmaya başlanan ilk hadis şerhleri dil ve muhteva ağırlıklı olmak üzere iki grupta gelişmiştir. Dil ağırlıklı şerhler garîbü'l-hadîs adı verilen ve bir nevi hadis lugatı sayılan eserlerdir. Bunlarda hadislerde geçen garîb kelimelerin açıklanması amaçlandığından onları hadiste şerh faaliyetinin ilk çalışmaları olarak değerlendirmek mümkündür (bk. GARÎBÜ'l-HADÎS). Hadislerin muhtevalarını açıklamaya yönelik şerhler içinde de çok kapsamlı sayılmamakla birlikte Şâfiî'nin İḫtilâfü'l-ḥadîs̱'i, İbn Kuteybe'nin Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱'i, Tahâvî'nin Müşkilü'l-âs̱âr ve Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ı gibi eserler zikredilebilir. Hadis kitaplarından ilk şerhedilen eserin İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭâʾı olduğu belirtilmekle beraber bugünkü anlamda geniş ve sistemli şerhleri, IV. (X.) yüzyılda Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed el-Kerâbîsî tarafından kaleme alınan Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ li'l-Buḫârî ile Hattâbî'nin, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine dair kaleme aldığı Aʿlâmü'l-ḥadîs̱'i ve Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ine yazdığı Meʿâlimü's-Sünen'in teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Daha ziyade Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i üzerine gittikçe sistemleşen ve birbirine kaynaklık eden şerh çalışmaları İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî'si ve Aynî'nin ʿUmdetü'l-ḳārî'si ile zirveye ulaşmıştır. Daha sonra telif edilenlerle birlikte Buhârî'nin eserine yapılmış olan bu şerhlerin sayısı bir sayıma göre 200'e çıkmaktadır (Sandıkçı, s. 23-89). Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin de birçok şerhi yapılmıştır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1672-1695).

V. (XI.) yüzyıldan itibaren metotları birbirinden farklı yoğun bir şerh, hâşiye ve ta'lik yazma faaliyeti başlamış ve daha çok Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-

ṣaḥîḥ'i, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin es-Sünen'lerine dair şerhler kaleme alınmıştır. Bunların yanında Ferrâ el-Begavî'nin Şerḥu's-sünne'si gibi müsned, musannef, sahih, sünen, mu'cem ve cüz türü hadis kaynaklarından derlenip şerhedilen eserler de vardır. Hadis telif türlerinin çoğalmasıyla birlikte zaman içinde şerh türleri de çoğalmış, kapsamlı hadis metin kitapları yanında Süyûtî'nin Tedrîbü'r-râvî'si gibi hadis usulüne dair bir şerh, Ahmed b. Sa'dullah el-Kuşeyrî ed-Dımaşkī'nin Şerḥu Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl'i gibi bir veya birden fazla kitabın râvilerini inceleyen bir eser, Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin tıbb-ı nebevî ile ilgili hadisleri içeren Şerḥu'l-ḥadîs̱i'l-erbaʿîn'indeki gibi bir konu hakkında nakledilen hadislere dair müstakil çalışmalar yapılmış ve Kādî İyâz'ın Şerḥu ḥadîs̱i Ümmi Zerr'inde olduğu gibi sadece bir hadisi inceleyen eserler de kaleme alınmıştır. Meşhur hadis mecmuaları ve özellikle Kütüb-i Sitte üzerine kaleme alınan şerhler daha çok VII, VIII ve IX, kısmen de X. (XVI.) yüzyıllara aittir. Osmanlı döneminde Arapça olarak şerhedilen birçok hadis kitabı yanında Türkçe'ye tercüme edilip şerhedilenler de vardır. Babanzâde Ahmed Naîm ve Kâmil Miras'ın Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, Ahmet Davudoğlu'nun Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi, Hüseyin Kayapınar ile Necati Yeniel'in Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi, Haydar Hatiboğlu'nun Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi, İbrahim Canan'ın, İbnü'd-Deyba'ın Teysîrü'l-vüṣûl'ü üzerine yazdığı Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, İsmail Mutlu,

Şaban Döğen ve Abdülaziz Hatip'in birlikte hazırladıkları Câmiu's-Sağîr Muhtasarı Tercüme ve Şerhi gibi eserler burada zikredilebilir (ayrıca bk. HADİS; MUHTASAR).

Klasik hadis şerhleri üslûp açısından genellikle iki şekilde kaleme alınmıştır. Bir kısmında, İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî'sinde ve Aynî'nin ʿUmdetü'l-ḳārî'sinde görüldüğü üzere, müellif "kavlühû" kelimesiyle şerhettiği metne işaret eder. Bir kısmında ise metinle şerhin ibareleri karışık olup metin mîm, şerh de şîn harfiyle gösterilir veya metnin üstüne bir çizgi çekilir. "Memzûc" şerh denilen ve çok yaygın olan bu şerh türünde metinle şerhin birbirine karıştırılması endişesi ortaya çıkmıştır. Geç dönemlerde asıl metni parantez içine almak, metni ve şerhi farklı karakterlerde dizmek ve sayfa altına dipnot biçimindeki şerhler yaygınlık kazanmıştır. Şerhedilen bir hadis kitabında şerh, hâşiye ve ta'lik birlikte

verilirken eski kaynaklarda hâşiye ve ta‘likler genellikle kelimenin üzerine ve satır aralarına veya bir işaretle sayfanın kenarına yazılmış, matbaada basılan eserlerde ise sayfalar birkaç çizgi ile bölünerek en başta metin, altında şerh, daha alt kısımlarda hâşiye ve ta‘liklere yer verilmiştir.

Bazı hadis şerhleri farklı özelliklere sahip olmakla birlikte şerhlerde genellikle şu noktalar üzerinde durulmuştur: 1. Şerhedilen hadisi açıklayan bir âyet varsa bu âyetten yararlanmak. 2. Hadisin konusuyla ilgili diğer hadisleri derleyip şerhi bunların ışığında yapmak. 3. Hadisin sebeb-i vürûdu biliniyorsa bunu belirtmek. 4. Anlaşılması zor kelimelerin lugat mânalarını vermek ve kelimelerin hangi kökten türediğini, nasıl kullanıldığını göstermek; hadisi eski Arap şiiriyle istişhâd ederek ve dil âlimlerinin görüşlerine başvurarak açıklamak. 5. Hadisin ihtiva ettiği itikadî veya amelî hükmü belirtmek yahut verilmek istenen mesaja işaret etmek; bunu yaparken sahâbe başta olmak üzere tâbiîn ve diğer âlimlerle mezhep imamlarının farklı görüşlerine yer vermek. 6. Birbirine zıt gibi görünen hadisleri muhaddislerin çokça kullandığı cem‘, telif, nesh, tercih ve tevakkuf metotlarıyla açıklamak. 7. Hadiste mecazi anlatım varsa buna işaret etmek. 8. Te’vil edilecek yerleri te’vil etmek. 9. Rivayet ve nüsha farklarına işaret etmek. 10. Gereken yerlerde siyer ve tarihe dair bilgi vermek. 11. Senedlerde geçen râvilerle metinlerde geçen kişileri tanıtmak. 12. Şerhedilen veya delil olarak kullanılan hadislerin sıhhat derecesini belirtmek. 13. Bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerini ön plana çıkarmak. 14. Daha önce yapılmış şerhlerden nakiller yapmak. 15. İçinde yaşanılan döneme ait bazı olayları ve güncel meseleleri hadisin ışığında açıklamak.

Geniş bir literatüre sahip olan hadis şerh edebiyatı üzerine günümüzde birtakım değerlendirme çalışmaları yapılmıştır. Bunlar arasında Hasan Kâmil Yılmaz’ın Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi (İstanbul 1990), Saffet Sancaklı’nın Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Karşılaşılan Problemler (Bursa 1999), Enbiya Yıldırım’ın Geleneksel Hadis Yorumculuğu (İstanbul 2001) ve Ayhan Tekineş’in Hadisleri Anlama Problemi (İstanbul 2002) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Seyyidünnâs, en-Nefḥu’ş-şeẕî fî şerḥi Câmiʿi’t-Tirmiẕî (nşr. Ahmed Ma‘bed Abdülkerîm), Riyad 1409, I, 86; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 36-37 (mukaddime); II, 1038; Sıddîk Hasan Han, el-Ḥıṭṭa fî ẕikri’ṣ-ṣıḥâḥi’s-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 100-101; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 195-196; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 141-171; Kemal Sandıkçı, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991, s. 23-89; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1480, 1672-1695; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 2006, s. 297-298; Saffet Sancaklı, “İbn Battal ve Buhârî Şerhi”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII/1 (2007), s. 1-33.

Mehmet Efendioğlu

FIKIH.

Bir fıkıh eserini başka bir fıkıh eserinin teşkil ettiği zeminde yazma faaliyetine ve bu faaliyet sonucunda ortaya çıkan ürüne şerh adı verilmiştir. Şerhin esas aldığı kitap “metin” olarak nitelenmiş ve metin-şerh kavramları genellikle bir karşıtlık ilişkisi içinde kullanılmıştır. Bir fıkıh metninden hareketle başka bir fıkıh eseri inşa etme noktasında şerh ile hâşiye kavramlarını ayıran kesin bir çizgiden söz etmek mümkün değildir. Nitekim müellifleri tarafından hâşiye diye adlandırılan veya bu sıfatla tanınmış birçok eserin şerh literatürüne dahil edilmesini mümkün kılacak muhteva, dil ve kompozisyon özelliklerine sahip olduğu görülmektedir. Ancak fıkıh tarihi boyunca şerh ve hâşiye olarak kabul edilen eserlere iki ayrı bütün halinde bakıldığında bu kavramların başlıca üç noktada birbirinden ayrıldığı görülmektedir. Öncelikle şerhler fıkıh metni üzerine kaleme alınmasına mukabil hâşiyelerin büyük çoğunluğu şerhler üzerine yazılmıştır. Ayrıca şerhler, umumiyetle esas aldıkları metnin muhteva ve ifade akışını kesintisiz biçimde takip ederken hâşiyeler şerhlerin veya metinlerin belirli noktaları hakkında kaleme alınmıştır. Öte yandan şerhlerin ortaya çıkış tarihinin III. (IX.) yüzyılın sonu ve IV. (X.) yüzyılın başı olarak belirlenebilmesine karşılık hâşiyeler, VII. (XIII.) yüzyılda izlerine rastlansa bile ancak VIII. (XIV.) yüzyılda yaygın bir telif türü haline gelmiştir.

Fakihin kendi fikirlerini bir fıkıh metnini esas kabul edip kaleme alması bu metnin mefhum, mesele, tasnif ve dil gibi birçok boyutunun söz konusu fikir ve katkılar üzerinde belirleyici olması anlamına gelmektedir. Fıkıh şerhlerinin ortaya çıkışı mezheplerin teşekkül sürecindeki en önemli gelişmelerden biridir. Zira bir fıkıh metninin teşkil ettiği zeminde başka bir fıkıh eseri telif etmek aynı zamanda tarih içinde ortaya çıkmış belirli bir fıkhî birikimi seçmek ve bu seçili geçmiş hakkında konuşmak demektir. Dolayısıyla fıkıh şerhi, çeşitli fıkhî çevrelerin geçmişte ortaya koydukları çalışmalar arasından belirli bir kısmının tercih edildiğini ve şârihin fıkhî mesaisinin sınırlarını bu seçilen çalışmaların belirlediğini ortaya koymaktadır. Şârih söz konusu fıkhî birikimi şerhettiği metin üzerinden geliştirmekte ve literatüre aktarmaktadır. Buna göre fıkıh şerhi geçmişte yazılmış bir metni üzerinde fıkhî düşüncenin cereyan edeceği zemin olarak seçmekle aynı zamanda mezhebe intisabın mahiyet ve sınırlarını belirlemiş olmaktadır.

Şerhlerin başlıca beş işlevinden söz edilebilir. 1. Hükümleri delillendirme. Metinde yer alan fıkhî hükümlerin edille-i şer‘iyye ve mezhep içi istidlâl kaynaklarıyla irtibatlarının kurulması veya daha önce kurulan irtibatların yeniden düzenlenmesi suretiyle her bir önermenin ardında yatan akıl yürütme, şerhin yazıldığı dönemin tartışma ve önceliklerine göre yeniden şekillendirilip zenginleştirilmektedir. 2. Önceki katkıları değerlendirme. Metinde yer alan meselelerin hükmü veya bu meseleleri ifade eden önermelerin kapsamı hakkında daha önce dile getirilen görüşleri ele alan ve özellikle aynı metinle ilgili telif edilmiş şerh ve hâşiyelerin bu husustaki katkılarını tartışan şerhler bu şekilde fıkhî meselelerin literatür tarihlerini de ortaya koymaktadır. 3. Yeniden ifade. Metnin kaleme alındığı dönemden sonra gelişen terim, tasnif, dil ve üslûba göre metnin önermelerini yeniden anlatan şerhler, söz konusu metnin hem fıkıh çevrelerinde okunmaya devam etmesini hem de hakkında ortaya çıkan şerh geleneğinin daha uzun soluklu olmasını sağlamaktadır. Bu çerçevede

“tehzip” ve “tertip” diye adlandırılan birçok çalışma aslında metnin eskiyen dil ve tasnifini yeniden inşa için sarfedilen gayretlerdir. 4. Metni tenkit. Özellikle “müftâ bih” görüşleri belirleme hususunda ve fıkıh eğitimi müfredatlarında temel metinlerden kabul edildiği için yaygın şerh geleneğine sahip eserlere karşı eleştirilerin dile getirildiği literatür yine bu

metinler üzerine yazılan şerhlerden oluşmaktadır. 5. Terim ve ifadeleri açıklama. Sarf, nahiv ve belâgat tahlillerinin yapılması, zamirlerin merciinin ve cümlelerdeki hazfedilmiş öğelerin açıklanması, fıkıh ve diğer ilimlere dair terimlerin, bilinmeyen kelimelerin ve nâdir kullanımların izahı şeklinde ortaya çıkan bu tarz, özellikle fıkıh eğitiminin ilk basamaklarında kullanılan metinler hakkında yazılmış şerhlerde görülmektedir.

Şerhler fıkıh literatürünün gelişiminde etkin olmuş ve geçmişte kaleme alınan eserler arasından sadece bir kısmının seçilip şerhedilmesi fıkıh tarihinin hangi metinler kanalıyla gelişeceğini ve bu tarihî seyre hangi eserlerin hâkim olacağını büyük ölçüde belirlemiştir. Söz konusu işlevleri dikkate alındığında fıkhî tefekkürün üzerinde cereyan ettiği temel literatürün şerh olduğu söylenebilir. Fetva ve kazâya dair telif gelenekleri, fıkhın problem alanının kapsamını genişletme hususunda önemli katkılarda bulunmasına rağmen fıkıh meselelerini teşkil eden delil, kavram ve hüküm gibi unsurların tartışıldığı ve kapsamlarının geliştirildiği ana literatür şerhtir. Fıkıh şerhleri arasında muhteva kompozisyonu açısından tesbit edilen farklılıklar bu eserlerin ağırlıklı olarak üstlendiği işlevle irtibatlıdır. Nitekim dil tahlillerine ağırlık verilen şerhlerde metin daha küçük parçalar halinde birimlere ayrılarak takip edilirken metindeki bir hüküm vesilesiyle ilgili katkıların değerlendirildiği şerhler nisbeten daha büyük parçalara bölünüp şerhedilir. Belirli bir işlevin ağırlıkta olduğu eserler kaleme alınmakla birlikte şerhler çoğunlukla yukarıdaki işlevlerin birden fazlasını ihtiva etmektedir.

Fıkıh şerhleri, mezhep birikimini herhangi bir şekilde temsil eden metinler üzerine yazılır. Dolayısıyla geniş fıkıh çevreleri tarafından benimsenmemiş bir anlayış ve dille telif edilen eserler şerhedilmemiştir. Müellifin bütün tercihleri (kelime, kaynak, tasnif, hüküm vb.) şârih için son derece önemli olmakla beraber fıkıh şerhleri, yazarın dile getirilmemiş niyetlerini ortaya koyma yahut eserin kaleme alındığı tarihî bağlamı inşa etmeye çalışma gibi bir amaç taşımaz. Bu temel özelliklerinden ötürü fıkıh şerhleri ortaya çıktıkları andan itibaren gerek bir literatür gerekse fıkhî faaliyet türü olarak tefsir veya te’vil gibi kelimelerle nitelendirilmemiştir. Şerhlerin bu özelliği yukarıda temas edilen birbirinden farklı işlevleriyle birlikte değerlendirildiğinde, bazı müelliflerin kendi eserlerini telif ettikten sonra bu eserler üzerine hacimli şerhler yazmalarına rağmen daha sonra başka

fakihlerin söz konusu eserleri niçin yeniden şerhettikleri daha kolay anlaşılacaktır.

Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinde şerh literatürünün IV. (X.) yüzyılın başında ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Hanbelî mezhebi için bu tarih aynı yüzyılın ikinci yarısına tekabül etmektedir. Fıkıh şerhleri V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda istikrarlı bir şekilde çoğalmış, VII. (XIII.) yüzyılda kaleme alınan şerh sayısı neredeyse bir önceki asrın iki katına ulaşmış, ancak en yüksek artış VIII. (XIV.) yüzyılda gerçekleşmiştir. Şerh yazımının nicelik bakımından zirve noktasına IX. (XV.) yüzyılda ulaştığı anlaşılmaktadır. Fıkıh eserlerinin ana türlerinden biri olarak yaygınlığını korumasına rağmen X. (XVI.) yüzyıldan itibaren verilen ürün sayısında görülen azalma daha sonraki iki asırda düzenli biçimde sürmüştür. Söz konusu düşüşün modernleşme hareketlerinin İslâm dünyasında etkisini gösterdiği XIX ve XX. yüzyıllarda şaşırtıcı bir şekilde hız kesmekle beraber bu dönemde bile yüzlerce şerhin kaleme alındığı görülmektedir. Şerh literatürünün İslâm medeniyeti tarihi boyunca takip ettiği bu seyir, doğrudan fıkıh metinleri hakkında yazılmalarına rağmen hâşiye diye nitelendirilen çalışmaların yüzyıllara göre gelişiminin dikkate alınması durumunda da değişmemektir. Mezhep literatürlerinin eser ve müellif zenginliği noktasında birbirlerine nisbeti fıkıh şerhleri söz konusu olduğunda da aynı kalmaktadır. Nitekim fıkıh şerhleri açısından en geniş literatüre sahip mezhepler Şâfiî ve Hanefî mezhepleri iken Mâlikî şerhleri bunların ardında yer almakta ve Hanbelî mezhebinde kaleme alınan şerh sayısı bazı Şâfiî şerh geleneklerinin sahip olduğu eser sayısının bile altına düşmektedir.

Fıkıh şerhlerine konu olan metinlerin büyük çoğunluğu, mezhep birikimini bilgi ve delil kaynağı olma açısından hiyerarşik bir bünye içinde ele alarak her mesele, terim, tasnif ve hükümde mezhep birikimi içindeki tartışma ve tercihlere atıfta bulunan fürû-i fıkıh muhtasarları üzerine yazılmıştır (bk. MUHTASAR). Fıkıh usulü ve fürû-i fıkhın bazı alt dallarında oluşan şerh gelenekleri incelendiğinde, bu geleneklerin de mezhep içinde üretilmiş fıkhî mesainin bütününü değerlendirme ve yorumlamada gösterdikleri başarı ile öne çıkan metinler olmaları bakımından fürû muhtasarıyla aynı karakteristiği taşıdıkları görülmektedir. Bu sebeple mezheplerin henüz ortaya çıktığı dönemde telif edilmiş, bir kısmı mezhep imamlarına ait

olmakla birlikte birçok eser şerh faaliyetinin konusu yapılmamıştır. Nitekim el-Aṣl, Kitâbü'l-H̱arâc, el-Üm, el-Esediyye ve erken dönem Hanbelî simalarının el-Mesâʾil'leri üzerinde herhangi bir şerh geleneği teşekkül etmemiştir. Fürû-i fıkıh muhtasarları dışında yalnız fıkıh usulü ve ferâiz sahalarında şerh çalışmalarının yoğunlaştığı, buna karşılık fıkıh literatürünün çeşitli açılardan alt bölümlerini teşkil eden nevâzil, ahkâm-ı sultâniyye, bir fıkıh başlığı veya meselesine dair risâle, fetva mecmuası ve birkaç istisna dışında şürût eserleri hakkında şerh geleneğinin oluşmadığı görülmektedir.

Hanefî mezhebinde Şeybânî'nin (ö. 189/ 805) el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ve ez-Ziyâdât adlı eserlerinin iç kompozisyonunun ve bölüm tasnifinin yeniden düzenlenmesine dair çalışmalarla başlayan ilk şerhlerin III. (IX.) yüzyılın sonunda ortaya çıktığı ve IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında geliştiği anlaşılmaktadır. Söz konusu kitaplar hakkında hazırlanan yeni tehziblerin eşliğinde VI. (XII.) yüzyılda tekrar yoğunluk kazanan bu şerh geleneği IX. (XV.) yüzyılla beraber kesintisiz bir faaliyet olma niteliğini yitirmiştir. Tahâvî ve Kerhî'nin el-Muẖtaṣar'ları üzerine yazılan şerhler, Hanefî mezhebi tarihi için çok önemli bazı gelişmeleri temsil etmelerine rağmen değişen fıkıh dili ve mezhep içi tercihlerin etkisiyle uzun soluklu birer gelenek teşkil edememişlerdir. Şeybânî şerhlerinin azalmaya başladığı VII. (XIII.) yüzyıl aynı zamanda Kudûrî'nin el-Muẖtaṣar'ı hakkında en çok şerhin kaleme alındığı dönemdir. Bu yıllarda ortaya çıkan Mergīnânî'nin el-Hidâye'sine dair şerhler VIII. (XIV.) yüzyılda büyük bir artış göstermiştir. el-Hidâye ile Burhânüşşerîa Mahmûd'un el-Viḳāye'si (Viḳāyetü'r-rivâye fî mesâʾili'l-Hidâye) ve Sadrüşşerîa'nın bunu ihtisar ettiği en-Nuḳāye'den oluşan metin silsilesi üzerine kaleme alınan şerhler Hanefî literatürünün en büyük şerh geleneğini meydana getirmektedir. Nicelik bakımından X. (XVI.) yüzyılda zirveye ulaşan bu şerh geleneği Hanefî fıkhının

gelişimine katkı noktasından diğer şerh gelenekleri arasında temayüz etmektedir. XI. (XVII.) yüzyıl, bu çizginin düşüşe geçmesine karşılık Kenzü'd-deḳāʾiḳ, Mülteḳa'l-ebḥur ve Ġurerü'l-aḥkâm hakkında en yoğun şerh yazımının görüldüğü dönemdir. Öte yandan aynı yüzyılda Tenvîrü'l-ebṣâr ekseninde oluşan şerh geleneği gelişmeye başlarken el-Muẖtâr ve Mecmaʿu'l-baḥreyn şerhleri ortadan kalkmıştır. Muhtasarları kadar

yaygınlaşamayan bu iki esere dair çalışmalar, önce Kenzü'd-deḳāʾiḳ şerhleri ve ardından Osmanlı merkez coğrafyasında ortaya çıkan Mülteḳa'l-ebḥur ve Ġurerü'l-aḥkâm şerhlerine karşı tutunamamıştır (bu metinler ve şerhleri için bk. FIKIH [Literatür]; HANEFÎ MEZHEBİ [Literatür]).

Şâfiî mezhebinin tarihinde dikkat çeken ilk şerh geleneği Müzenî'nin (ö. 264/878) el-Muḫtaṣar'ı üzerine yazılmış eserlerdir. IV. (X.) yüzyılla birlikte başlayan bu şerh çizgisi, VI. (XII.) yüzyıldan itibaren zayıflamaya başlarken bu dönemde ortaya çıkan Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Müheẕẕeb'i ve özellikle et-Tenbîh'i hakkında kaleme alınan şerhler üç asır boyunca Şâfiî mezhebinin en önemli şerh faaliyetlerinden birini teşkil etmiştir. Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ına dair yazılan şerhler IX. (XV.) yüzyıla, el-Müheẕẕeb ve et-Tenbîh şerhleri ise X. (XVI.) yüzyıla kadar uzanmasına rağmen VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren Gazzâlî'nin fürû-i fıkıh eserlerinden doğan telif geleneği hakkında kaleme alınmış şerhler Şâfiî literatürünün yegâne hâkim unsuru haline gelmiştir. VII. (XIII.) yüzyıldan modernleşme sürecine kadar ortaya çıkan Şâfiî şerhlerinin büyük çoğunluğu bu gelenek üzerine kaleme alınmıştır. Söz konusu telif geleneği VI. (XII.) yüzyılın sonuna doğru sadece birkaç şerhe sahipken VII. (XIII.) yüzyıldaki şerhler Şîrâzî şerhleri kadar yaygınlaşmış, VIII. (XIV.) yüzyılda ise hâkim şerh geleneği durumuna gelmiştir. IX. (XV.) yüzyılda büyük artış gösteren bu gelenek, XI. (XVII.) yüzyıldan itibaren giderek zayıflamasına rağmen XX. yüzyılda bile ürün vermeye devam etmiştir. Gazzâlî'nin el-Vasîṭ'ine gösterilen rağbet, VII. (XIII.) yüzyılda yoğunlaşan ve VIII. (XIV.) yüzyılla birlikte sona eren bir şerh çizgisine konu olmuştur. Çıkış noktası Gazzâlî'nin el-Vecîz'i olan bir dizi eser hakkında kaleme alınan şerhler ise Şâfiî şerh geleneğinin ana gövdesini teşkil etmektedir. Söz konusu eserlerin büyük çoğunluğu, Abdülkerîm er-Râfiî'nin el-Vecîz üzerine yazdığı ihtisar ve şerhleri takip eden üç kol halinde tasnif edilebilir. Birinci kol Râfiî'nin el-Muḥarrer'i, Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'i, Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Menhecü'ṭ-ṭullâb'ı ve İbnü'l-Cevherî'nin Nehcü'ṭ-ṭâlib'i hakkında kaleme alınan şerhlerden oluşup Gazzâlî'nin fürû-i fıkıh eserlerinden doğan metinlere dair yazılan şerhlerin yarısından fazlasını meydana getirmektedir. Bu kol içinde yer alan Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn şerhleri fıkıh tarihinde bir metin üzerine yazılan en büyük şerh geleneğini teşkil eder. İkinci kol, el-Vecîz hakkında Râfiî'nin Fetḥu'l-ʿazîz adıyla kaleme aldığı şerhten başlayarak Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr'i, İbnü'l-

Verdî’nin el-Behcetü’l-Verdiyye’si ve İbnü’l-Mukrî el-Yemenî’nin İrşâdü’l-ġāvî’si ile devam eden metin silsilesine dair yazılmış şerhlerden oluşmaktadır. Üçüncü kol yine el-Vecîz ve el-Fetḥu’l-ʿazîz ile başlayan ve Nevevî’nin Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn’i, İbnü’l-Mukrî’nin Ravżü’ṭ-ṭâlib’i, Safiyyüddin Ahmed b. Ömer ez-Zebîdî’nin el-ʿUbâbü’l-Muḥîṭ’i ile devam eden silsile üzerine kaleme alınan şerhlerden meydana gelmektedir. Râfiî dışında el-Vecîz için ihtisar yazan Muzaffer b. İsmâil et-Tebrîzî ve Abdürrahîm b. Muhammed el-Mevsılî’nin eserleri üzerine kaleme alınan şerhler de yukarıdaki kollar kadar yaygın ve etkili olmasa bile özellikle VIII. (XIV.) yüzyılda dikkat çekici bir faaliyet teşkil etmiştir. İbnü’l-Mehâmilî’nin el-Lübâb’ı, Ebû Zür‘a el-Irâkī’nin Tenḳīḥu’l-Lübâb’ı ve Zekeriyyâ el-Ensârî’nin Taḥrîru Tenḳīḥi’l-Lübâb’ının oluşturduğu silsile hakkında yazılan şerhler ise Gazzâlî öncesinden başlayıp modernleşme sürecine kadar devam eden nâdir şerh geleneklerindendir. Tipik bir muhtasar olmaktan ziyade fıkıh eğitiminin ilk basamağı için hazırlanmış bir metin kabul edilen Ebû Şücâ‘ el-İsfahânî’nin el-Muḫtaṣar’ı (Ġāyetü’l-iḫtiṣâr) üzerine VII. (XIII.) yüzyılda yazılmaya başlanan şerhler de X. (XVI.) yüzyıldan itibaren artış göstererek günümüze kadar ulaşmıştır. Ayrıca VIII. (XIV.) yüzyılda kaleme alınan Ahmed b. Ömer en-Neşâî’nin Câmiʿu’l-muḫtaṣarât’ı ve İbnü’l-Bârizî’nin ez-Zübed’i hakkında yazılan şerhler de burada zikredilmelidir (ayrıca bk. ŞÂFİÎ MEZHEBİ [Literatür]).

Mâlikî mezhebinin teşekkül döneminde Sahnûn’un (ö. 240/854) el-Müdevvene’si üzerine birkaç şerhin yazıldığı rivayet edilse de bu çalışmalar aslında söz konusu eseri tamamlayan veya diğer “ümmehât” metinleriyle karşılaştıran metinlerdir. el-Müdevvene ancak Berâziî tarafından kaleme alınan et-Tehẕîb sayesinde klasik bir muhtasar haline getirilmesinin ardından şerhedilmeye başlanmıştır. IV. (X.) yüzyılda ve hemen sonrasında ortaya çıkan üç muhtasarla Berâziî’nin eseri hakkında yazılan şerhler mezhebin istikrar devrine kadar geçen zaman dilimindeki şerh faaliyetlerine hâkim olmuştur. Bu eserler içinde İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin er-Risâle’si söz konusu dönemde en çok şerhedilen metindir. Gerek Berâziî’nin et-Tehẕîb’i gerekse İbn Ebû Zeyd’in er-Risâle’sine dair V. (XI.) yüzyılda başlayan şerhler VIII (XIV) ve IX. (XV.) yüzyıllarda dikkat çekici bir artış göstermiş, X. (XVI.) yüzyılla birlikte Berâziî şerhlerinin çok azalmasına karşılık er-Risâle şerhleri modern döneme kadar kesintiye uğramadan devam etmiştir. Belirli bir Mâlikî çevresini temsil eden İbnü’l-

Cellâb'ın et-Tefrîʿi ve Kādî Abdülvehhâb'ın et-Telḳīn'i üzerine VI. (XII.) yüzyılda başlayan şerh çalışmaları hiçbir zaman yaygın bir gelenek halini alamamış ve X. (XVI.) yüzyılda sona ermiştir. Mezhep içinde önemli bir dönüşümü temsil etmesine rağmen İbnü'l-Hâcib'in Câmiʿu'l-ümmehât'ı hakkında yazılan şerhler de aynı yüzyılda ciddi ölçüde azalmıştır. Zira Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muḫtaṣar'ına gösterilen rağbet, Mâlikî şerh çalışmalarının VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren bu eser üzerinde yoğunlaşmasına ve X. (XVI.) yüzyıldan sonra İbn Ebû Zeyd'in er-Risâle'si dışındaki hemen bütün şerh geleneklerinin son bulmasına yol açmıştır. Cündî'nin el-Muḫtaṣar'ına dair kaleme alınan şerhler, Mâlikî fürû-i fıkıh şerhlerinin yarısından fazlasını teşkil ederek bu mezhepteki şerh literatürünün ana gövdesini meydana getirmiştir. Bu şerh geleneği, fıkıh tarihinde yoğunluğunu büyük ölçüde kaybetmeden modern döneme kadar ulaşabilen nâdir şerh çalışmalarındandır. Cündî şerhlerinin hâkimiyeti altında İbn Arafe'nin el-Ḥudûd'u ve Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî'nin eş-Şâmil'i gibi metinlere dair şerh geleneklerinin oluşamadığı anlaşılmaktadır. Ancak Derdîr'in Aḳrebü'l-mesâlik'i ve el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin el-Mecmûʿu, Cündî sonrası mezhep birikimine dair esaslı gelişmeleri yansıttıkları için modernleşme sürecinin başladığı döneme yakın zamanda kaleme alınmalarına rağmen birer şerh çizgisi oluşturmayı başarmışlardır (ayrıca bk. MÂLİKÎ MEZHEBİ [Literatür]).

IV. (X.) yüzyılda ortaya çıkan fıkıh muhtasarlarının Hanbelî mezhebindeki en önemli örneği olan Hırakī'nin el-Muḫtaṣar'ı üzerine yapılan şerh çalışmaları IV-IX. (X-XV.) yüzyıllar arasında yoğunluğunu yitirmeden devam etmiştir. VII. (XIII.) yüzyılda

Kelvezânî'nin el-Hidâye'sine yazılan şerhler uzun soluklu olmamış, VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren Hanbelî şerh çalışmaları Mecdüddin İbn Teymiyye'nin el-Muḥarrer'i, Düceylî'nin el-Vecîz'i ve Şemseddin İbn Müflih'in el-Fürûʿu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu şerh çalışmalarının X. (XVI.) yüzyılla beraber kesintiye uğramasının temel sebebi, Muvaffakuddin İbn Kudâme, Haccâvî, İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Mer'î b. Yûsuf el-Kermî çizgisinde telif edilen birbiriyle irtibatlı eserler hakkında kaleme alınan şerhlerin Hanbelî literatürünü hâkimiyeti altına almasıdır. VII. (XIII.) yüzyılda ilk ürünlerini veren bu şerh geleneği müteahhirîn dönemi Hanbelî şerhlerinin büyük çoğunluğunu kapsamaktadır (bk. HANBELÎ MEZHEBİ

[Literatür]).

Sünnî fıkıh mezheplerinde şerh faaliyetleri IV. (X.) yüzyılda kurumlaşmasına rağmen Zeydî ve Ca‘ferî mezheplerinde söz konusu gelişmenin daha geç bir dönemde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zeydî mezhebi tarihindeki ilk dikkat çekici şerh geleneğini, Taberistan Zeydîliği’nin en önemli isimlerinden Nâtık-Bilhakk’ın (ö. 424/1033) et-Taḥrîr’i üzerine VII. (XIII.) yüzyılda başlayan eserler oluşturmaktadır. VIII. (XIV.) yüzyılda Emîr Ali b. Hüseyin’in el-Lümaʿı ve IX. (XV.) yüzyılda Hasan b. Muhammed en-Nahvî’nin et-Teẕkiretü’l-fâḫire’sine yazılan şerhler uzun süre devam etmemiştir. Mehdî-Lidînillâh İbnü’l-Murtazâ’nın (ö. 840/1437) el-Ezhâr ve el-Baḥrü’z-zeḫḫâr adlı kitapları ekseninde gelişen şerh çalışmaları ise müellifin yaşadığı dönemden itibaren Zeydî şerhlerinin ana gövdesini teşkil etmiştir. Zeydî tarihiyle ilgili kayıtlarda yer alan şerhlerin hemen yarısı söz konusu şerh geleneğine dahildir. X. (XVI.) yüzyılda el-Mütevekkil-Alellah Yahyâ b. Şemseddin’in el-Esmâr’ı hakkında bazı şerhler kaleme alınmışsa da bunlar sonraki asırlara uzanan bir şerh geleneği oluşturamamıştır. Ca‘ferî mezhebinde ise Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) eserlerine ilişkin telifler VII. (XIII.) yüzyıla kadar en önemli şerh çalışmalarını teşkil etmiştir. Söz konusu dönemden itibaren Muhakkık el-Hillî, İbnü’l-Mutahhar el-Hillî ve hemen ardından Şehîd-i Evvel’in metinleri üzerine kaleme alınan şerhler Ca‘ferî şerh geleneğinin ana gövdesini teşkil etmiştir (bk. FIKIH [Literatür]).

Fürû-i fıkıh sistematiğini kapsayan ve büyük çoğunluğu muhtasar diye nitelenen eserler dışında fıkıh tarihinin en çok şerhedilen metinleri fıkıh usulü ve ferâiz sahasına aittir. İbnü’l-Hâcib’in Müntehe’s-Sûl ve onun muhtasarı olan Muḫtaṣarü’l-Müntehâ adlı eserleri üzerine gerçekleştirilen şerh çalışmaları fıkıh usulü tarihinin en geniş ve etkili şerh geleneğini meydana getirmektedir. Gerek şârihlerin mensup olduğu mezhep, yaşadığı bölge ve dönem gerekse bu çerçevede kaleme alınan eserlerin sayısı ve etkisi açısından söz konusu şerh geleneği fıkıh usulündeki diğer bütün şerh faaliyetlerinin üstünde yer alır. İbnü’l-Hâcib’in ardından Sadrüşşerîa’nın Tenḳīḥu’l-uṣûl’ü hakkında kaleme alınan eserler sayı bakımından daha büyük bir şerh geleneğini temsil etse de Tâceddin es-Sübkî’nin Cemʿu’l-cevâmiʿinin şerhlerinin oluşturduğu silsile mezhep ve coğrafya açısından daha yaygın bir gelenektir. Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Menârü’l-envâr’ına

yazılan şerhler de Tenḳīḥu'l-uṣûl şerhlerine yakın bir yoğunlukta olmasına rağmen Hanefî coğrafyasıyla sınırlı kalmıştır. Söz konusu eserlerin ardından yer alması gereken Kādî Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl'ü ekseninde ortaya çıkan şerh geleneği de burada zikredilmelidir. Ferâiz sahasında en önemli şerh geleneklerini Secâvendî'nin el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye'si ve İbnü'l-Mütefennine'nin er-Raḥbiyye'si üzerine yazılan eserler teşkil etmektedir (bk. el-FERÂİZÜ's-SİRÂCİYYE; er-RAHBİYYE).

Hâfızada tutulması zor ve ayrıntılı bilgileri vezin ve kafiye yardımıyla zaptetmeye yardımcı olan manzum fıkıh eserlerine dair ilk şerhler VI. (XII.) yüzyılda görülmesine rağmen ancak IX. (XV.) asırla birlikte yaygın bir faaliyet halini almıştır. Nicelik bakımından X. (XVI.) yüzyılda en yüksek seviyesine ulaşan manzum şerhler modern dönemde bile kesintiye uğramayarak bunların yaygın olduğu bazı coğrafyalarda onlarca eser kaleme alınmıştır. Mâlikî manzum şerhleri bazı fıkıh usulü eserlerinin nazımlarıyla kazâ, fetva ve amel sahalarında esas alınan kural ve görüşleri işleyen metinler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede fıkıh usulünde Ebü'l-Hasan es-Zekkāk'ın el-Menhecü'l-mümteḫab adlı eseriyle Sübkî'nin Cemʿu'l-cevâmiʿi ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-Varaḳāt'ının çeşitli nazımları hakkında yazılan şerhler dikkat çekmektedir. İbn Âsım'ın Tuḥfetü'l-ḥükkâm'ı, Zekkāk'ın Lâmiyye'si, Ebû Zeyd Abdurrahman el-Fâsî'nin el-ʿAmelü'l-Fâsî'si kazâ, fetva ve amel sahalarında üzerine en çok şerh kaleme alınan manzum eserlerdir. Şâfiî mezhebinde ferâize dair er-Raḥbiyye dışında fürû-i fıkıh muhtasarlarının muhtevasına sahip Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin el-Behcetü'l-Verdiyye'si ile Ahmed b. Hüseyin er-Remlî'nin Ṣafvetü'z-Zübed'i hakkında yazılan şerhler önemli bir yekün oluşturmaktadır. Hanefî mezhebinde en çok şerhedilen eser Ebû Hafs en-Nesefî'nin el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye fi'l-ḫilâfiyyât'ıdır. Bazı önemli Hanefî muhtasarları nazmedilmişse de bu eserlere dair kayda değer bir şerh geleneği teşekkül etmemiştir. Fürû muhtasarlarının muhtevasına sahip İbn Vehbân'ın Ḳaydü'ş-şerâʾid'i (el-Manẓûmetü'l-Vehbâniyye) çeşitli asırlarda üzerine şerhler yazılan manzum bir eser olarak dikkati çekmektedir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde manzum fürû muhtasarları, Hanefî mezhebinde ise manzum usul eserleri etrafında bir şerh geleneği gelişmemiştir.

Fıkıh şerhlerinin önemli bir kısmı Şerḥu'l-Menâr, Şerḥu'l-Minhâc, Şerḥu'l-Viḳāye gibi, eserin hangi metni esas aldığını göstermekle yetinen ve

umumiyetle “şerh” kelimesiyle başlayan isimlere sahiptir. Fıkıh literatüründe bu tür eserlere şârihin adına nisbetle atıf yapılması yaygın bir uygulamadır (Şerḥu’l-Bâbertî ʿale’l-Hidâye, Şerḥu’l-Îcî ʿalâ Muḫtaṣari İbni’l-Ḥâcib gibi). Kendine has bir adı olan şerhler ise İslâm medeniyetinde gelişen kitap ismi koyma geleneğine uygun biçimde adlandırılmıştır. Nitekim bu şerhlerin çoğuna esas aldıkları metnin başlığı ile secili isimler verilmiştir. Meselâ Mergīnânî’nin el-Hidâye’sinin şârihleri “inâye, binâye, kifâye, nihâye, gāye” gibi kelimeleri eserlerinin adlarında kullanırken Sübkî’nin Cemʿu’l-cevâmiʿinin şârihleri çalışmalarında “el-bedrü’t-tâli‘, zevâlü’l-mâni‘, teşnîfü’l-mesâmi‘, el-gaysü’l-hâmi‘” gibi tamlamalara yer vermiştir. Öte yandan fıkıh şerhlerinin isimlerinde belirli anlamlara gelen kelimelerin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu eserlerin birçoğunun ismi anlatma veya açığa çıkarma (vuzuh, beyan, keşf, feth, irşad, tenbih, zuhur, fehm), aydınlık veya ışığın yansıması (lüm‘a, behce, gurre, dav‘, mir’ât ve özellikle nur), kapsamlı veya yeterli oluş (kifâyet, gınâ, şümûl, ihâta), hedef ve amaca ulaşma (bulûğ, gāye, talep, nehc, hidayet), düzeltme veya gözden geçirme (tehzîb, ıslah, tenkih), hediye verme (tuhfe, minha, hibe, hediye) anlamına gelen kelimelerden türetilmiştir. Ayrıca değerli taş ve madenlerle (cevher, lü’lü’, yâkut, ibrîz, zeheb ve özellikle dür) gök cisimleri ve olaylarını (bedr, kamer, necm, kevkeb, berk) ifade eden isimler de yaygın biçimde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, I-II, tür.yer.; Îżâḥu’l-meknûn, I-II, tür.yer.; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I-III, tür.yer.

Eyyüp Said Kaya

KELÂM.

II-III. (VIII-IX.) yüzyıllarda yaşayan Mu‘tezile, Havâric ve Şîa’ya mensup âlimlere bazı akaid risâleleri nisbet edilmekte, Sünnî akaide zemin hazırlayan telif faaliyetlerinin ise I. (VII.) yüzyılın sonlarından itibaren başladığı bilinmektedir (bk. AKAİD). IV. (X.) yüzyılın ilk yarısından itibaren Mâtürîdî ve Eş‘arî ekollerinin teşekkül etmesiyle Sünnî akîdeden bahseden ilim kelâm niteliği kazanmış, ancak âlimler, halkı ehl-i bid‘atın inançlarından korumak ve onların Sünnî akîdeyi öğrenmesini sağlamak amacıyla klasik kelâm eserlerinin yanı sıra akaid risâleleri de yazmaya önem vermiş, ardından bunların şerhedilmesine girişilmiştir.

Akaid alanında ilk defa eser telif eden ve eserleri sonraki dönemlere intikal eden âlim İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’dir. Onun el-Fıḳhü’l-ekber’inin talebelerinden Ebû Mutî‘ el-Belhî yoluyla gelen ve el-Fıḳhü’l-ebsaṭ diye adlandırılacak olan rivayetinin Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Fahrülislâm Ebü’l-Usr el-Pezdevî, Atâ b. Ali el-Cûzcânî ve Ebû İbrâhim İsmâil el-Hâtırî tarafından şerhedildiği belirtilmektedir (Brockelmann, GAL, I, 77; Suppl., I, 285-286; Sezgin, I, 414). Hammâd b. Ebû Hanîfe rivayetiyle gelen el-Fıḳhü’l-ekber’in en çok tanınan şerhlerinden biri Ali el-Kārî’nin Mineḥu’r-ravżi’l-ezher fî şerḥi’l-Fıḳhi’l-ekber’idir. Ebü’l-Müntehâ el-Mağnisavî’nin Şerḥu’l-Fıḳhi’l-ekber adlı eseri Osmanlı dünyasında çok tanınmıştır. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Ebû Hanîfe’nin akaid risâlelerini kelâm kitaplarındaki konu tertibine göre el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe ismiyle bir araya getirmiş, daha sonra bunları İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm adıyla şerhetmiştir. Hammâd rivayetiyle intikal eden el-Fıḳhü’l-ekber’in kaynaklarda adları geçen ve bir kısmının nüshaları tesbit edilebilen başka şerhleri de bulunmaktadır (bk. el-FIKHÜ’l-EKBER). Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin Ebû Hanîfe’nin görüşlerine ağırlık vererek Sünnî akîdeyi özlü cümlelerle ifade ettiği el-ʿAḳīdetü’ṭ-Ṭaḥâviyye’sinin çok sayıda âlim tarafından şerhedildiği bilinmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1143). Bu şerhlerden Sirâceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî, Abdülganî el-Meydânî, Nâsırüddin el-Elbânî, İbn Ebü’l-İz ed-Dımaşkī ve Ekmeleddin el-Bâbertî’ye ait olanlar yayımlanmıştır (bk. el-AKœDETÜ’t-TAHÂVİYYE). Müteahhirîn dönemi Selef âlimlerinden Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin Lümʿatü’l-iʿtiḳādi’l-hâdî ilâ sebîli’r-reşâd’ını Muhammed Sâlih el-Useymîn; İbn Teymiyye’nin el-ʿAḳīdetü’l-Vâsıṭıyye’sini Muhammed Halîl Herrâs, Muhammed Sâlih el-Useymîn ve Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’l-Vâsıṭıyye adıyla, Abdülazîz b. Nâsır er-Reşîd et-

Tenbîhâtü’s-seniyye ʿale’l-ʿAḳīdeti’l-Vâsıṭıyye, Abdurrahman Nâsır es-Sa‘dî et-Tenbîhâtü’l-laṭîfe fîmâ iḥtevet ʿaleyhi’l-Vâsıṭıyye mine’l-mebâḥiṣi’l-münîfe ve Zeyd b. Abdullah Âlü Feyyâz er-Ravżatü’n-nediyye Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’l-Vâsıṭıyye ismiyle şerhetmiştir.

Mu‘tezile kelâmcılarından intikal eden ilk eserler Câhiz’e ait olmakla beraber Mu‘tezile düşüncesini günümüze ulaştıran asıl kitaplar Kādî Abdülcebbâr’a aittir. Onun el-Muġnî fî ebvâbi’t-tevḥîd ve’l-ʿadl adlı bir külliyat niteliğindeki eseri, Mu‘tezile’nin doğuşundan V. (XI.) yüzyılın başına kadar gelen süreçte tartışılan bütün konuları içermekte olup Vâsıl b. Atâ, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhiz, Kâ‘bî, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim gibi Mu‘tezile âlimlerinin görüşlerini aktarmakta ve bir anlamda şerhetmektedir (bk. el-MUĞNÎ). Kādî Abdülcebbâr’a nisbet edilerek yayımlanan Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse’nin, müellifin el-Uṣûlü’l-ḫamse adlı eserinin öğrencisi Kıvâmüddin Mankdîm tarafından yapılan şerhi olduğu ileri sürülmektedir (bk. ŞERHU’l-USÛLİ’l-HAMSE). el-Mecmûʿ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf adlı eser ise onun el-Muḥîṭ bi’t-teklîf’ine talebesi İbn Metteveyh’in yaptığı şerhtir. Mu‘tezile âlimlerinden Zemahşerî’nin mezhebin görüşlerini savunduğu el-Keşşâf adlı tefsiri üzerinde daha çok i‘tizâlî fikirleri eleştirmeyi amaçlayan şerh, hâşiye ve ta‘lik türü elliyi aşkın çalışma yapılmıştır (bk. el-KEŞŞÂF).

Mâtürîdiyye mezhebinin ilk fikrî temelinin Ebû Hanîfe tarafından atıldığı kabul edilir. Onun el-Fıḳhü’l-ebsaṭ adlı risâlesi şerhedildiği gibi (yk.bk.) Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin, kelâm konularına ağırlık veren Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân adlı tefsirinin -Alâeddin es-Semerkandî’ye nisbet edilmekle birlikte içeriği Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye ait açıklamalardan oluşan- Şerḥu Teʾvîlâti’l-Ḳurʾân’ı da bu arada zikredilmelidir (bk. TE’VÎLÂTÜ’l-KUR’ÂN). Hakîm es-Semerkandî’nin es-Sevâdü’l-aʿẓam’ını İbrâhim Hilmî b. Hüseyin Selâmü’l-aḥkem ʿalâ Sevâdi’l-aʿẓam adıyla şerhetmiştir. Müteahhirîn döneminde Necmeddin en-Nesefî’nin ʿAḳāʾidü’n-Nesefî adlı risâlesi, Sa‘deddin et-Teftâzânî başta olmak üzere Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Ebû Abdullah eş-Şeyh Zeynüddin (el-Ḳavlü’l-vefî) gibi çok sayıda âlim tarafından şerhedilmiştir. Bunların içinde en meşhur olanı Teftâzânî’nin Şerḥu’l-ʿAḳāʾid’idir. Eser Osmanlı medreselerinde ve Ezher’de asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Şerḥu’l-ʿAḳāʾid üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta‘likler Nesefî metnine

yapılan şerhlerden fazla olup sayıları elli civarındadır. Bunların arasında Hayâlî, Kestelî, İsâmüddin el-İsferâyînî, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî ve Ramazan b. Muhammed el-Hanefî'nin şerh veya hâşiyeleri meşhurdur (bk. AKĀİDÜ'n-NESEFÎ). Hakkında çok sayıda şerh kaleme alınan risâlelerden biri de Ali b. Osman el-Ûşî'nin el-Emâlî adlı manzum eseridir. Halîl b. Alâ en-Neccârî'nin Nefîsü'r-riyâż li-iʿdâmi'l-emrâż, Ali el-Kārî'nin Ḍavʾü'l-meʿâlî fî şerḥi Bedʾi'l-emâlî ve Muhammed b. Süleyman el-Halebî er-Reyhâvî'nin Nuḫbetü'l-leʾâlî li-şerḥi Bedʾi'l-emâlî isimli telifleri eserin şerhlerinden bazılarıdır. Muhammed b. Malkoca'nın Lâmiyye-i Kelâmiyye Şerhi, Mütercim Âsım Efendi'nin Merahu'l-meâlî fî şerhi'l-Emâlî, Bekir Topaloğlu'nun Emâlî Şerhi adlı eserleri risâlenin Türkçe şerhlerinden bazıları olup Topaloğlu'nun çalışması Zaylabidin Acimamatov tarafından Kırgızca'ya çevrilmiştir (Bişkek 2008; bk. el-EMÂLÎ). Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin el-ʿUmde adlı risâlesi başta kendisi olmak üzere (el-İʿtimâd fi'l-iʿtiḳād) çok sayıda âlim tarafından şerhedilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1168; Brockelmann, GAL, II, 253; Suppl., II, 268). İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere fi'l-ʿaḳāʾidi'l-münciye fi'l-âḫire'si üzerine yapılan şerh, hâşiye ve atıflarla Mâtürîdiyye kelâmının önemli bir kaynağı haline gelmiştir. el-Müsâyere'ye müellifin Tavżîḥu'l-Müsâyere ve talebesi Kemâleddin İbn Ebû Şerîf'in el-Müsâmere'si dışında da şerh ve hâşiyeler kaleme alınmıştır. Hızır Bey'in her beytinde bir kelâm meselesini açıkladığı el-Ḳaṣîdetü'n-Nûniyye'si üzerine de birçok şerh yazılmıştır. Talebesi Hayâlî Ahmed Efendi'nin şerhiyle Uryânî Osman Efendi'nin Ḫayrü'l-ḳalâʾid Şerḥu Cevâhiri'l-ʿaḳāʾid'i ve Lâlezârî Mehmed Tâhir'in el-Cevâhirü'l-ḳalemiyye fî tasṭîri esrâri'n-Nûniyye'si bu şerhlerden bazılarıdır. Dâvûd-i Karsî'nin Kasîde-i Nûniyye Şerhi, Manastırlı İsmâil Hakkı'nin Metâlib-i İrfâniyye ve Îzâhât-ı Nûniyye'si ve Mustafa Behcet Uranyevî'nin

Sünûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye'si risâlenin Türkçe şerhleri arasında yer almaktadır (bk. el-KASÎDETÜ'n-NÛNİYYE).

Mütekaddimîn dönemi Eşʿarî kelâmcıları arasında şerh yöntemi yaygın bir telif türü olmamakla beraber İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-İrşâd'ı üzerine öğrencisi Selmân b. Nâsır en-Nîsâbûrî'den itibaren şerhler yazılmış, yine onun selef metoduyla kaleme aldığı el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye'si M. Zâhid Kevserî tarafından şerh mahiyetinde notlar konularak yayımlanmıştır (bk. el-İRŞÂD). Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i için Muhammed

Murtazâ ez-Zebîdî’nin kaleme aldığı şerhin (İtḥâfü’s-sâdeti’l-müttaḳīn) itikadî konuları içeren II. cildi başlı başına bir kelâm kitabı niteliğindedir. Fahreddin er-Râzî’nin kelâma dair en hacimli eseri olan el-Meṭâlibü’l-ʿâliye Çelebizâde Abdurrahman Efendi tarafından şerhedilmiş (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1714), bu eserin muhtasarı kabul edilen, felsefî konulara kelâm muhtevası içinde yer verme ve ayrıca iç plan açısından sonraki Eş‘arî kelâmcılarını etkileyen el-Muḥaṣṣal’a dair çok sayıda çalışma yapılmıştır (bk. el-MUHASSAL). Beyzâvî’nin Ṭavâliʿu’l-envâr’ına yazılan şerhler arasında Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî’nin Meṭâliʿu’l-enẓâr adlı eseri çok tanınmış ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Eş‘ariyye kelâmında VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren mütekaddimîn ve müteahhirînin görüşlerini bir araya getiren şerhler dönemi başlamıştır. Adudüddin el-Îcî’nin Ehl-i sünnet’in kelâm görüşlerini Eş‘ariyye mezhebine göre ortaya koyan el-Mevâḳıf fî ʿilmi’l-kelâm’ı klasik kelâm tarihinin son hacimli metni olarak kabul edilebilir. Eser İslâm düşüncesi ve Osmanlı ilim anlayışı üzerinde önemli etki bırakmış, bilhassa Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin şerhiyle birlikte Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Cürcânî’nin Şerḥu’l-Mevâḳıf’ı eserin en tanınmışı şerhi olup kaynaklarda Şemseddin el-Kirmânî, Seyfeddin el-Ebherî, Alâeddin Ali et-Tûsî, Haydar el-Herevî, İbnü’n-Nakīb el-Halebî ve Kılıçzâde İshak Çelebi tarafından şerhedildiği belirtilmektedir. Öte yandan İslâm âlimlerinin Cürcânî’nin şerhi üzerine pek çok hâşiye ve ta‘likat yazmaları, el-Mevâḳıf kadar şerhinin de İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir (a.g.e., II, 1891-1892). Cürcânî’nin eserine dair kısmî şerhler arasında Kestelî’nin anlaşılması zor yedi konuyu şerhettiği risâlesiyle bu risâleye müellifinin yanı sıra İbnü’l-Hatîb Muhammed’in yazdığı şerh zikredilebilir (a.g.e., I, 871; bk. el-MEVÂKIF). Îcî’nin, küçük hacmine rağmen akaidin hemen bütün meselelerine temas eden el-ʿAḳāʾidü’l-ʿAḍudiyye’si için yirmiyi aşkın şerh kaleme alınmıştır. Bunların en meşhurları Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile Devvânî şerhleridir. Risâle için yazılan şerhleri beğenmeyen Devvânî esere yeni bir şerh yazdığını belirtir. Osmanlı medreselerinde Celâl adıyla uzun müddet ders kitabı olarak okutulan Devvânî şerhi Siyâlkûtî, Gelenbevî ve Edirnevî hâşiyeleriyle birlikte basılmıştır (bk. el-AKĀİDÜ’l-ADUDİYYE). Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin el-Maḳāṣıd adlı eseri ve buna kendisi tarafından yapılan şerhi müteahhirîn döneminin önemli eserlerinden biridir. Şerḥu’l-Maḳāṣıd,

özellikle Osmanlı medreselerinde Şerḥu'l-Mevâḳıf'tan sonra rağbet gören kitaplar arasında yer almış, hakkında hâşiye ve ta'lik türünden pek çok çalışma yapılmıştır (Taşköprizâde, I, 632; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1780-1781). Eş'ariyye âlimlerinden Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin el-Muḳaddime fî't-tevḥîd, ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd eṣ-ṣuġrâ, ʿAḳīdetü's-Senûsî el-vüsṭâ ve ʿAḳīdetü ehli't-tevḥîd el-kübrâ adlı risâlelerini müellifin kendisi ve çok sayıda âlim şerhetmiştir (bk. AKĀİDÜ's-SENÛSÎ). İbrâhim el-Lekānî'nin Cevheretü't-tevḥîd adlı manzum akaid risâlesi önce müellifi tarafından ʿUmdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevḥîd, Telḫîṣü't-tecrîd li-ʿUmdeti'l-mürîd ve Hidâyetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevḥîd adlarıyla şerhedilmiş, daha sonra oğlu Abdüsselâm aynı esere İrşâdü'l-mürîd ve İtḥâfü'l-mürîd adıyla iki şerh yazmıştır. Risâle ve şerhlerine dair başka çalışmalar da yapılmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 436-437). Eş'ariyye'de şerh ve hâşiye döneminin son önemli temsilcisi, Lekānî'nin eseri hakkında yazdığı Tuḥfetü'l-mürîd ʿalâ Cevhereti't-tevḥîd adlı şerh dışında çok sayıda eser üzerine çalışmalar yapan İbrâhim el-Bâcûrî'dir (Brockelmann, GAL, II, 487; Suppl., II, 436-437; bk. BÂCÛRÎ). Son dönem İslâm âlimlerinden Abdüllatif Harpûtî'nin Tenḳīḥu'l-kelâm fî ʿaḳāʾidi ehli'l-İslâm'ı Arapça metninin altındaki Türkçe dipnotlarıyla âdeta müellifi tarafından şerhedilmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen'in başlıca itikad ve kelâm konuları yanında İslâm inançlarına aykırı bazı modern felsefî akımları eleştirdiği Muvazzah İlm-i Kelâm'ı da ele alınan konularla ilgili kısa metinlerin izahıyla oluşan bir şerh mahiyetindedir.

Kur'ân-ı Kerîm, çeşitli hadis kaynakları ile akaid ve kelâm alanında kaleme alınan eserlerde zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen birçok isim ve sıfat bulunmaktadır. III. (IX.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren bazı âlimler -her ne kadar klasik mânada "kaleme alınmış bir metin üzerine açıklama yapma" niteliği taşımasa da-esmâ-i hüsnâ konusunda "şerh" kelimesi etrafında isimlendirilen müstakil eserler kaleme almışlardır. Zeccâc'ın Tefsîrü esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ'sı, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin İştiḳāḳu esmâʾillâh'ı, Hattâbî'nin Şeʾnü'd-duʿâʾsı, Halîmî'nin el-Minhâc'ı, Abdülkāhir el-Bağdâdî ve Beyhakī'nin el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât'ı, Kuşeyrî'nin et-Taḥbîr fi't-teẕkîr'i, Gazzâlî'nin el-Maḳṣadü'l-esnâ'sı, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin el-Emedü'l-aḳṣâ'sı ve Fahreddin er-Râzî'nin Levâmiʿu'l-beyyinât'ı bu tür eserlerin en önemlileri arasında yer almaktadır. Son dönemlerde de Türkçe, Arapça ve Farsça olarak birçok esmâ-i hüsnâ şerhi kaleme alınmıştır (bk.

ESMÂ-i HÜSNÂ).

Şîa'nın farklı kollarına mensup âlimlerin akaid ve kelâm sahasındaki eserleri üzerine de çok sayıda şerh yazılmıştır. İmâmiyye Şîası'nda Şeyh Sadûk'un Risâletü'l-iʿtiḳādât'ı öğrencisi Şeyh Müfîd tarafından Taṣḥîḥu'l-iʿtiḳād adıyla şerhedilmiştir. Şeyh Müfîd ile başlayan sistematik kelâm eserleri telif geleneği sonraki âlimler tarafından devam ettirilmiştir. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Tecrîdü'l-iʿtiḳād'ına İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin yazdığı Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād adlı şerh bu ekolün ilim havzelerinde ders kitabı olarak okutulan eserler arasında yer almıştır (bk. CA'FERİYYE [Literatür]; İSNÂAŞERİYYE [Literatür]; ŞÎA [Literatür]).

BİBLİYOGRAFYA

Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAkāʾid, İstanbul 1315, s. 36, 51; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 632; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 871; II, 1143, 1168, 1714, 1780-1781, 1891-1892, 1974; Osmanlı Müellifleri, I, 275; Serkîs, Muʿcem, II, 1332-1333; Brockelmann, GAL, I, 77; II, 102, 253, 269-270, 487; Suppl., I, 285-286; II, 268, 289-291, 436-437; Îżâḥu'l-meknûn, II, 676; Sezgin, GAS, I, 414; Abdülazîm ed-Dîb, İmâmü'l-Ḥaremeyn, Küveyt 1401/1981, s. 50-51; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1983, I, 691-692; M. Sait Özervarlı, Son Dönem Kelâm İlminde Metot (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 40-44.

Mustafa Sinanoğlu

TÜRK EDEBİYATI.

Osmanlı coğrafyasında Türkçe ile birlikte Arapça ve Farsça da kullanıldığından bu alanda kaleme alınmış şerhler çok dillidir. Arapça'dan Hz. Ali, Kâ'b b. Züheyr, İbnü'l-Fârız ve Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî; Farsça'dan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Ferîdüddin Attâr,

Sa‘dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, Molla Câmî, Hüsrev-i Dihlevî, Örfî-i Şîrâzî, Sâib-i Tebrîzî ve Şevket-i Buhârî gibi ediplerin eserleri çok sayıda Türkçe şerhe konu teşkil etmiştir. Arapça-Farsça edebî eserlere yazılmış Türkçe şerhler şerh literatürünün önemli bir kısmını oluşturur. Bu eserler çoğunlukla nesir halinde şerhedilmiş olup manzum şerhlere nâdiren rastlanır. Türkçe’de şerh geleneğinin başladığı XV. yüzyılda ve yoğunlaştığı XVIII-XIX. yüzyıllar boyunca bazı şârihlerin özgün üslûplarından söz edilebilir. Bir kısım şerhlerde rastlanan reddiye ve tashihler şârihlerin kendilerinden önce kaleme alınmış bazı şerhleri incelediklerini göstermektedir.

Arapça-Farsça metinlere yazılan şerhlerde kelime ve terkiplerin sözlük anlamları, gramer özellikleri, metindeki diğer kelimelerle irtibatları ve bu şekilde kazandıkları mânalar üzerinde durulur. Kelimelerin semantik ayrıntılarına dikkat eden şârihler başta âyet ve hadisler olmak üzere manzum-mensur örneklerle destekledikleri ifadelerini atasözleri ve hikâyelerle daha akıcı hale getirir. Türkçe şerhlerde Arapça’da olduğu gibi kalıplaşmış sözlere benzer bir ifade sistemi kurulduğu görülür. Okuyucuya hitaplarda, şerh bölümleri arasındaki geçişlerde, alıntı ve göndermelerde çoğunlukla bu kalıp ifadelerden yararlanılır. Bu genel çerçeve içinde metinlerin şerhinde çeşitli ilimlere dair terminoloji kullanılır. Hacimli şerhlerde rastlanan metin içi göndermeler ve bazı şerhlerde görülen nüsha-rivayet tenkitleri de geleneksel şerh metodunun önemli unsurlarıdır.

Osmanlı edebiyatında Muslihuddin Mustafa Sürûrî, Mustafa Şem‘î Efendi ve Sûdî Bosnevî daha çok Farsça metinlere yazdıkları şerhlerle tanınır. Ayrıca İsmâil Hakkı Bursevî, Abdullah Salâhî Uşşâkī ve Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin yanında İsmâil Ankaravî (Hazreti Şârih), Sarı Abdullah Efendi (şârih-i Meṣnevî) ve Abdullah Bosnevî (şârih-i Fuṣûṣ) anılması gereken şârihlerdir. Farsça edebî eserler için yazılmış Türkçe şerhler bu dile ait klasik eserlerin de bir dökümünü verir. Muslihuddin Mustafa Sürûrî, Şem‘î, Sûdî Bosnevî, Kefevî Hüseyin Efendi ve Mehmed Vehbi Efendi’nin Dîvân-ı Ḥâfıẓ şerhleri; Mehmed Hakîm ve Edîb’in Dîvân-ı Şevket-i Buḫârî şerhleri; Ömer Nüzhet, Ahmed Sabîh ve Yanyalı Süleyman’ın Dîvân-ı ‘Örfî-i Şîrâzî şerhleri; Şem‘î’nin Dîvân-ı Şâhî şerhi; Dâniş’in Dîvân-ı Selîmî (Yavuz Sultan Selim) şerhi; Yûsuf-i Âmidî’nin Ferişte Dîvânı şerhi; Nusret Ebûbekir Efendi ve Süleyman Fehîm ile Ahmed Cevdet Paşa’nın

birlikte yazdıkları Sâib Dîvânı şerhleri; İbrâhim Bey, Muînî, Şem‘î, İsmâil Rusûhî Ankaravî, Abdülmecid Sivâsî, Ahmed Sabûhî Dede, Sarı Abdullah Efendi, Şifâî Mehmed Dede, İsmâil Hakkı Bursevî, Mehmed Murad Nakşibendî, Prevezeli Âbidin Paşa, Ahmet Avni Konuk ve Tâhirülmevlevî tarafından Meṯnevî'nin tamamına ya da bir kısmına yazılan şerhler; İlmî Dede, Abdülmecid Sivâsî, Abdullah Bosnevî, Cevrî İbrâhim Çelebi ve Şeyh Galib'in Cezîre-i Mesnevî şerhleri; Şem‘î, Sûdî Bosnevî ve Mehmed Rahmî b. Ahmed'in Bostân şerhleri; Lâmiî Çelebi, Mevlânâ Rüşdî Karahisârî, Pîr Hamdî, Saffet ve Ca‘fer-i Tayyâr b. Ahmed Sâlim'in Dîbâce-i Gülistân'a yazdıkları şerhler; Şem‘î, Sûdî Bosnevî ve Kefevî Hüseyin Çelebi'nin Gülistân şerhleri; Şem‘î ve Şâkir-i Rûmî'nin Bahâristân şerhleri; Lâmiî ve Himmetzâde Abdî Efendi'nin Dîbâce-i Bahâristân şerhleri; Şem‘î'nin Manṭıḳu'ṭ-ṭayr şerhi; yine Şem‘î, Vak‘anüvis Abdurrahman Abdi Paşa (Müfîd), Hasan Şuûrî, İsmâil Hakkı Bursevî, Mustafa Refîa, Kilisli Mustafa Rûhî Efendi, Molla Mehmed Murad, Nâilî Sâlih Efendi, Hulûsî ve Ömer b. Hüseyin'in Pend-i ʿAṭṭâr şerhleri; Harîrîzâde'nin ve Hüseyin Bey'in Gülşen-i Râz şerhleri, Sürûrî'nin Şebistân-ı Ḫayâl şerhi; Şem‘î tarafından Molla Câmî'nin Yûsuf u Züleyḫâ, Tuḥfetü'l-aḥrâr ve Ṣubḥatü'l-ebrâr adlı eserlerine yazılan şerhler bunlardandır. Divanının tamamı şerhedilen Örfî-i Şîrâzî'nin çeşitli kasideleri kendine özgü bir gelenek oluşturacak kadar şerhedilmiştir. Edirneli Mecdî Mehmed, Neşâtî, Himmet Dede, Adnî Dede, Rodosîzâde Mehmed Emin Efendi, Himmetzâde Abdî, Kâmî, Murtaza Trabzonî, Seyyid Hakîm Mehmed Efendi, Ömer Nüzhet ve Abdullah Salâhî Uşşâkī bu şârihler arasında sayılabilir. Mehmed Murad Nakşibendî ve Seyyid Mustafa Besîm Manyasî'nin Şevket-i Buhârî kasidelerine, Nusret Ebûbekir Efendi'nin Ḳaṣîde-i Tâʾiyye-i Ṣâʾib-i Tebrîzî'ye yazdıkları şerhler de bunlar arasında yer alır. Farsça gazel, dûbeyt, rubâî, bend, muamma ve müstakil beyitlerin şerhedildiği eserler de vardır. Şücâ‘-ı Moravî'nin Şerh-i Gazel-i Hâfız'ı, Mehmed İlmî b. Halîl'in Şerh-i Gazel-i Molla Câmî'si, Bihiştî Ramazan Efendi'nin Şerh-i Manzûme-i Muammâ-yı Câmî'si, Sürûrî'nin Şerh-i Muammeyât-ı Câmî'si, Tilkizâde Mehmed b. İbrâhim'in Şerh-i Gazeliyyât-ı Örfî'si, Abdullah Salâhî Uşşâkī ve Mustafa İsâmüddin Üsküdârî'nin Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî'leri, Salâhî Uşşâkī ve Müstakimzâde Süleyman'ın Şerh-i Rubâî-i Ebî Saîd-i Ebi'l-Hayr'ları, Emîr Buhârî, İsmâil Hakkı Bursevî ve Salâhî Uşşâkī'nin Şerh-i Gazel-i Mevlânâ'ları, yine Salâhî Uşşâkī'nin Şerh-i Beyt-i Şevket'i, Şerh-i Beyt-i Hâkānî'si, Şerh-i Beyt-i Enverî'si, Nusret Ebûbekir Efendi'nin Şerh-i Ba'z-ı

Gazeliyyât-ı Sâib'i, Pîrîzâde'nin Şerh-i Ebyât-ı Sâib'i, Ömer Fâik'in Şerh-i Gazel-i Sâib der-Hakk-ı Ney'i, Müstakimzâde Süleyman'ın Nizâmî, Mevlânâ, Hâfız, Molla Câmî, Şevket-i Buhârî, Örfî ve Nesîmî'nin beyitlerine yazdığı şerhlerle Şerh-i Beyt ez-Gülşen-i Râz'ı bu tür eserlerdendir.

Arapça edebî metinler üzerine kaleme alınan Türkçe şerhler Farsça'ya oranla daha azdır. Genellikle manzum olarak yazılan esmâ-i hüsnâ, kırk hadis ve hilye şerhleriyle Abdullah Salâhî Uşşâkī ve Müstakimzâde Süleyman'ın Hz. Ali Divanı şerhleri gibi birkaç örnek dışında Arapça metinlere dair Türkçe şerh geleneğinin bağımsız manzumeler etrafında şekillendiği söylenebilir. Edebî yönü ağırlıkta olan manzumelerden özellikle Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde / Ḳaṣîde-i Bânet Süʿâd ve Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürʾe / Ḳaṣîdetü'l-bürde adlarıyla bilinen kasideleri en çok şerhedilen metinler olarak dikkat çeker. Ḳaṣîde-i Bânet Süʿâd'a yazılmış şerhler arasında İskilip Müftüsü Mehmed Emin Efendi, Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa, Abdülbâkī b. Ahmed Abdi, Seyyid Ahmed Raûfî Üsküdârî, Şânîzâde İbrâhim, Eyüp Sabri Paşa, Şeyhülislâm Ahmed Muhtar Beyefendi, Mollacıkzâde Mehmed Râif ve Ispartalı Zeynelâbidin'in eserleri anılabilir. Yine Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-Lâmiyye'sini Nahîfî, Dimyâtiyye Kasîdesi'ni Vahîd Mehmed Emin Efendi şerhetmiştir. Leâlî Ahmed b. Mustafa, Şeyh Sâdullah Halvetî, Şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi, Şeyh Abdullah b. Ahmed, Mehmed b. Feyzullah, Mehmed b. Halîl, Edirne Müftüsü Fevzi Efendi, Kayacıklı Süleyman Efendi, Âbidin Paşa, Hacı Mehmed Saîd, Erzurumlu Hasan Fehmi Efendi, Müstakimzâde Süleyman, Rusçuklu Mehmed Hayri, Hacı Mehmed Ziyâeddin Türkzâde, Akhisarlı Hâfız İsmâil Nazif ve Seyyid Hasan Rızâî, İmam Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürʾe'sine şerh yazanlardandır. İsmail Rusûhî Ankaravî, İbnü'l-Fârız'ın Tâʾiyye ve Ḫamriyye kasidelerini, Salâhî Uşşâkī, Abdüsselâm b. Nu'mân b. Halîl, Mehmed Saîd, Kara Mustafa b. Abdullah Alâî Ḫamriyye kasidesini, Mehmed Nâzım ise Yâʾiyye, Ḫamriyye (Mîmiyye) ve Râʾiyye kasidelerini şerhetmiştir.

İbnü'n-Nahvî'nin aralarında İsmâil Rusûhî Ankaravî, Abdullah Bosnevî ve Mustafa İsâmüddin Üsküdârî gibi şârihlerin bulunduğu edipler tarafından şerhedilen el-Ḳaṣîdetü'l-Münferice'si de Osmanlı edebiyatında tanınmış metinlerdendir. Geleneğin en üretken şârihlerinden olan Salâhî Uşşâkī'nin

Şerh-i Rubâî-i Alî ve Şerh-i Muammâ-yı Alî'si; Müstakimzâde Süleyman'ın Şerh-i Ayniyye-i Süheylî, Şerh-i Kasîde-i Mudariyye (Hediyyetü's-Seferiyye), Şerh-i Ebyât-ı Sandûka-i Abdülkādir Geylânî, Şerh-i Ebyât-ı Pîr-i Herât, Şerh-i Beyt-i Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şerh-i Beyt-i İmâm Şâtıbî'si; Mustafa İsâmüddin Üsküdârî ve Mustafa Ârif'in Şerh-i Kasîde-i Mudariyye'leriyle yine Mustafa İsâmüddin Üsküdârî'nin Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye'si de burada sayılabilir. Abdüllatîf İbn Melek'in Firişteoğlu Lugati, Halîmî'nin Bahrü'l-garâib'i, Şâhidî'nin Tuhfe'si, Şeyh Ahmed Şihâbî'nin Nazmü'l-leâl'i, Hüseyin Murtazâ el-Bağdâdî'nin Lugat-ı Târîh-i Vassâf'ı, Osman b. İbrâhim Bosnevî'nin Sübha-i Sıbyân'ı, Antakyalı Şeyh Ahmed'in Se Zebân'ı, Sünbülzâde Vehbî'nin Tuhfe'si ve Nuhbe'si ile Ayıntâbî Hüseyin Aynî'nin Nazmü'l-cevher'i başta olmak üzere manzum olarak kaleme alınmış Türkçe-Arapça, Türkçe-Farsça, Türkçe-Arapça-Farsça sözlüklere de bir hayli şerh yazılmıştır.

Türkçe manzum metinleri şerhetme ihtiyacı ise daha entelektüel bir zeminde gelişmiştir. XX. yüzyıl başlarına kadar birkaç istisna dışında klasik edebiyat manzumelerinin şerhlerine rastlanmaz. Başlangıcından itibaren tasavvufî çevrelerde ortaya çıkan Türkçe manzumeleri şerhetme geleneği kendine özgü bir edebî çığır oluşturmuştur. Diğer şerhlerde yer alan metinlerin diliyle ilgili gramer ayrıntıları tasavvufî şerhlerde nâdiren yer bulur. Türkçe tasavvufî şiir şerhleri, şerh metinlerinin hemen tamamına hâkim olan “tümevarım” yaklaşımının en çok kırılmaya uğradığı metinlerdir. Muhteva merkezli olan bu şerhlerde metnin belirleyicisi tasavvuf konularıdır. Tasavvuf şiirinin özgün nazım türlerinden olan şathiyelerin şerhedilen şiirler arasında belirgin bir ağırlığı vardır. Türkçe'de tasavvufî şiir şerhleri, dil ve kültürle ilgili açıklamalardan ziyade tasavvufî terminolojinin geliştirilmesiyle zenginlik ve değer kazanır. Tasavvufî çevrelerde eğitim aracı olarak da kullanılan bu şerhler mânevî bir işaret üzerine ya da dostların ricası gibi sebeplerle kaleme alınmıştır. Çok defa metnin yazarı gibi kendisi de mutasavvıf olan şârih genellikle hedef okuyucu kitlesinin seviyesine göre bir dil ve üslûp benimser. Bu arada dinî ilimlerin yanı sıra ilm-i nücûm, tıp, kimya, rüya tabiri, ebced, belâgat vb. ilim dallarından da yararlanır. Bazan âyet ve hadis metinleri, peygamber kıssaları, sûfî menkıbeleri, darbımeseller, halk rivayetleri ve diğer tahkiye unsurları tasavvufî şiir şerhlerinin konusunu oluşturur. Hemen tamamında

bir hitap tarzının yer aldığı tasavvufî şiir şerhlerinde soru-cevap ve örneklendirme ile anlatım yöntemleri etkili biçimde kullanılmıştır.

Mevcut metinlere göre şiirleri şerhedilen ilk Anadolu şairi Yûnus Emre'dir. Yûnus'un, "Çıktım erik dalına ..." diye başlayan ünlü şathiyesi, ilk defa XV-XVI. yüzyıl şârihlerinden Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed Efendi tarafından şerhedilmiştir. Niyâzî-i Mısrî, İsmâil Hakkı Bursevî, Ali Nakşibendî, İbrâhim Hâs da aynı şathiyeye şerh yazmıştır. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin "Çalabım bir şar yaratmış ..." diye başlayan ilâhisi Abdühay Celvetî, İsmâil Hakkı Bursevî ve Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi tarafından şerhedilmiştir. Şiirleri en fazla şerhedilen şair ise Niyâzî-i Mısrî'dir. Onun divanının Muhammed Nûrü'l-Arabî tarafından yapılan şerhi ve diğer gazellerine yazılmış şerhlerin önemli bir kısmı günümüz Türkçesi'ne de aktarılarak yayımlanmıştır (nşr. Sadettin Bilginer, İstanbul 1976). Şemseddin Sivâsî'nin III. Murad'ın gazelleri ve Âyînezâde Mehmed Şemseddin'in İsmâil Rusûhî ve Çelebi Sultan'ın gazelleriyle Mustafa Azbî Baba'nın Niyâzî-i Mısrî gazeli şerhleri geleneğin gelişme evresindeki dikkat çekici örneklerdir.

İlk temsilcisi XVI. yüzyılın başlarında yetişen tasavvufî şiir şerhi geleneği, divan şiirinin en parlak dönemi olan XVI ve XVII. yüzyıllar boyunca belirgin bir durgunluk göstermiştir. Klasik estetiğin güç kaybettiği XVIII. yüzyılda ise tasavvufî şerh faaliyetleri artmıştır. Bu yüzyılın ilk çeyreğinde tasavvufî şiir şerhlerine hız kazandıran en üretken isim hiç şüphesiz İsmâil Hakkı Bursevî'dir. Bursevî, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Muhammediyye'sini şerhettiği gibi aralarında Yûnus Emre, Âşıkpaşazâde, Hayretî, Niyâzî-i Mısrî, Şeyh Mehmed Sahfî, Abdurrahman Efendi ve Dukakinzâde Ahmed Bey'in de bulunduğu pek çok şairin manzumelerine şerhler yazmıştır. Yine Bursevî'nin kendisine ait bir kasideyi şerhettiği Kitâbü'l-Envâr'ı şairince şerhedilen en hacimli manzume olması bakımından dikkat çeker. Niyâzî-i Mısrî gazellerinden birinin şerhi Mısrî'nin halifelerinden Mehmed Sahfî'ye, Nakşî-i Akkirmânî'nin bir muammasına ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin Kasîde-i Ferîde'sine yazılmış şerhler ise Bursevî'nin halifelerinden Süleyman Zâtî'ye aittir. Kasîde-i Ferîde yaklaşık iki asır sonra Rızâeddin Remzî-i Rifâî tarafından da şerhedilmiştir. Müftü Baba'nın şathiyesine ve Nesîb'in Elifnâme'sine Fahrî Ahmed tarafından yazılan şerhler de Celvetî şerh geleneğine dahildir (bk.

bibl., Üzeyir Aslan). Hasan Sezâî-yi Gülşenî de Niyâzî-i Mısrî'nin bir gazelini şerhetmiştir. Müstakimzâde Süleyman ile Salâhî Uşşâkī, İsmâil Hakkı Bursevî gibi şârih kimlikleriyle öne çıkan ediplerdir. Müstakimzâde'nin Eşrefoğlu Rûmî, Îsâ Mahvî ve diğer şairlerle ilgili yaptığı şerhler genellikle bir mısra ya da beyitle sınırlıdır. Salâhî Uşşâkī'nin kaleme aldığı şerhler ise manzume bütünlüğünü korur ve Eşrefoğlu Rûmî'nin şathiyesinden Mehmed Nasûhî'nin ve kendisinin muammalarına, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin gazellerinden Âşık Ömer lugazlarına kadar geniş bir yelpazeye dağılır (bk. bibl., Resul Arıcı, Hafize Keleş). Niyâzî-i Mısrî'ye ve kendisine ait gazellere yazdığı şerhlerle Edremitli Müridzâde Mustafa Aczî, yine Mısrî'nin ve Hasan Sezâî'nin gazellerini şerheden Harîrîzâde, Muhyiddin Üftâde gazellerinin şerhleriyle Selânikli Ali Örfî, Sünbül Sinan ve Şeyh Vefâ nutuklarının şerhleriyle Cebbarzâde Mehmed Ârif Bey, İdrîs-i Muhtefî'nin şathiyesini şerheden Seyyid Ali Şermî, kendisinin gazelini şerheden Nâcim Efendi ve Hasan Sezâî'ye ait gazeli Îzâhu'l-merâm fî meziyyeti'l-kelâm (Şerhu'n-Noktati ve'l-kalem) adıyla şerheden Şuayb Şerefeddin Gülşenî XIX. yüzyıl şârihlerindendir. Cebbarzâde Mehmed Ârif Bey'in Îzâhu'l-merâm alâ vilâdeti seyyidi'l-enâm adını verdiği bir mevlid (Vesîletü'n-necât) şerhi bulunmaktadır. Hüseyin Vassâf'ın Gülzâr-ı Aşk ismiyle yazdığı diğer bir mevlid şerhi yayımlanmıştır (Mustafa Tatcı vd., İstanbul 2006). Hüseyin Vassâf'ın Niyâzî-i Mısrî gazellerine de şerhleri vardır. Şeyh Verdî'nin nutkuna Mehmed Nesîm tarafından yazılan şerh manzum oluşuyla benzerlerinden ayrılır. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin, Gaybî'nin ve Nakşî-i Akkirmânî'nin manzumelerine yazılmış şerhler gibi şârihi meçhul metinlerin yanı sıra biyografik kaynaklarda zikredilen ve henüz nüshalarına ulaşılamayan çok sayıda manzume şerhi de bulunmaktadır. Latin harflerinin kabulü ile

birlikte şerhlerin mahiyeti değişmiştir. Daha çok divan edebiyatı örnekleri üzerine klasik estetiğin unutulmaması amacıyla yazılan şerhler üniversitelerde ilgili bölümlerin gelişmesiyle artış göstermiştir. Metnin inceliklerini ayrıntılı biçimde ortaya koymakla birlikte öğreticilik özellikleri ön plana çıktığından yeni şerhler klasik şerhler kadar edebî kıymete sahip değildir. Tâhirülmevlevî'nin yakın geçmişe kadar Latin harfleriyle yayımlanmamış şerhleri ve özellikle Ali Nihad Tarlan'ın çalışmaları ile başlayan son dönem şerh faaliyetleri başta Mehmet Çavuşoğlu ve Halûk

İpekten olmak üzere üniversite mensupları tarafından sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Nihad Tarlan, Edebiyat Meseleleri, İstanbul 1981, s. 189-202; Âmil Çelebioğlu, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1998, s. 558-561; Yusuf Öz, Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri, Konya 1999; a.mlf., “Tuhfe-i Vehbî Şerhleri”, İlmî Araştırmalar, sy. 5, İstanbul 1997, s. 219-232; Abdullah Çaylıoğlu, Niyâzî-i Mısrî Şerhleri, İstanbul 1999; Muhammet Nur Doğan, “Metin Şerhi Üzerine”, Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler (haz. Mehmet Kalpaklı), İstanbul 1999, s. 422-427; Mine Mengi, Dîvân Şiiri Yazıları, Ankara 2000, s. 72-77; Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı, Türk Edebiyatında Şathiyye, Ankara 2001; İ. Hakkı Aksoyak, “Metin Şerhi”, Eski Türk Edebiyatı El Kitabı, Ankara 2002, s. 283-290; Tunca Kortantamer, Eski Türk Edebiyatı: Makaleler, Ankara 2004, s. 55-64; İbrahim Hâs, Yunus Emre’nin Bir Şiirinin Şerhi: Çıktım Erik Dalına (haz. Mustafa Tatcı), Ankara 2004; Tâhirü’lMevlevî (Olgun)’den Metin Şerhi Örnekleri (haz. Şener Demirel), Ankara 2005; Ömür Ceylan, “Yazarı Meçhul Bir Hüdâyî Şerhi”, Üsküdar Sempozyumu II: 12-13 Mart 2004: Bildiriler, İstanbul 2005, II, 28-36; a.mlf., Böyle Buyurdu Sûfî: Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 2005; a.mlf., Tasavvufî Şiir Şerhleri, İstanbul 2007; M. A. Yekta Saraç, “Şerhler”, Türk Edebiyatı Tarihi (ed. Talât Sait Halman), İstanbul 2006, II, 121-132; a.mlf., “Tasavvuf Edebiyatına Ait Temel Bir Metin ve Türk Edebiyatına Yansımaları”, TDED, XXX (2003), s. 445-468; İsmail Güleç, Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri, İstanbul 2008; Süleyman Tülücü, “Muallakât Şerh ve Baskıları-Tercümeleri”, EAÜİFD, sy. 6 (1986), s. 253; Ali Yıldırım, “Rodosîzâde’nin Kaside-i Nevruziyye Şerhi”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, IX/1, Elazığ 1999, s. 217-241; Mehmet Kırbıyık, “Ferrî Mehmed’in Bir Gazelinin Şerhine Dâir”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 7, Konya 2000, s. 343-360; Ahmet Kartal, “Sâdî-i Şirazî’nin Bostân İsimli Eserinin Türkçe Tercüme ve Şerhleri”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 5, İstanbul 2001, s. 99-120; Mehmet Atalay, “Gani-yi Keşmîrî’nin Bazı Beyitlerinin Tâhirü’lMevlevî Tarafından Şerhi”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat

Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 26, Erzurum 2004, s. 49-65; Mustafa Tatcı, “Üsküdarlı Ahmed Râsim’in Nâilî-i Kadîm’in Bir Gazeline Şerhi”, İlmî Araştırmalar, sy. 19, İstanbul 2005, s. 133-140; Ozan Yılmaz, “Klâsik Şerh Edebiyatı Literatürü”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, V/9, İstanbul 2007, s. 271-304; Muhammet Kuzubaş, “Muhammed Fevzî’nin Miftâhu’n-Necât Adlı Eseri (Kasîde-i Bürde Tahmis ve Şerhi)”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, I/1 (2007) (sosyalarastirmalar.com), s. 156-192; Üzeyir Aslan, “Fahrî Ahmed ve Şathiye Şerhi”, Turkish Studies, III/4 (2008), s. 121-155; a.mlf., “XVIII. Yüzyıl Mutasavvıf Şairlerinden Fahrî Ahmed ve Elifnâme Şerhi”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 19, İstanbul 2008, s. 156-192.

Tezler: Zafer Bulut, El-Muallakât ve Şerhleri ile Bunların İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazmaları (yüksek lisans tezi, 1979), İÜ Arap Dili ve Edebiyatı; Abdulkadir Gürer, Hâfız Dîvânı’nın Türkçe Tercüme ve Şerhleri (yüksek lisans tezi, 1987), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ebubekir Sıddık Şahin, Kasîde-i Bürde’nin Türkçe Şerh ve Tercümeleri (yüksek lisans tezi, 1997), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Taştan, Bir Şarih Olarak İsmail Hakkı Bursevî ve Edebî Şerhleri (yüksek lisans tezi, 1999), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yavuz Yılmaz, Müstakimzâde’ye Göre Bazı Manzumelerin Şerhi (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ozan Yılmaz, Urfî’nin Kasidelerine Yapılan Türkçe Şerhler (yüksek lisans tezi, 2004), Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hülya Canpolat, Sa’dî’nin Gülistân Önsözüne Yapılan Türkçe Şerhlerin Karşılaştırmalı İncelenmesi (doktora tezi, 2006), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Resul Arıcı, Salâhî’nin Tasavvufî Şiir Şerhleri (yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Rafiye Duru, Modern Metin Çözümleme Teknikleri Bakımından Şerh Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî (doktora tezi, 2007), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hafize Keleş, Salâhaddin-i Uşşâkî ve Türkçe Tasavvufî Şiir Şerhleri (yüksek lisans tezi, 2008), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ömür Ceylan

ŞERH-i SADR

(bk. ŞAKK-ı SADR).

ŞERH-i ŞATHİYYÂT

(شرح شطحيّات)

Rûzbihân-ı Baklî'nin (ö. 606/1209) ilk dönem sûfîlerinin şathiyelerine dair eseri.

Cezbeli bir mutasavvıf olduğundan Şattâh-ı Fârs veya Şeyh-i Şattâh diye anılan Rûzbihân-ı Baklî'nin bu Farsça eserinin temelini, Bâyezîd-i Bistâmî ile Hallâc-ı Mansûr'un şathiyelerini açıklamak amacıyla daha önce yazdığı Manṭıḳu'l-esrâr bi-beyâni'l-envâr adlı Arapça eser oluşturur. Baklî Şerḥ-i Şaṭḥiyyât'ta kendi mânevî tecrübeleri ve birçok sûfînin şathiyelerinin şerhini ekleyerek Manṭıḳu'l-esrâr'ı üç misli genişletmiştir. Müellif Pasâ'da yazmaya başladığı eserini 570'te (1174) Şîraz'da tamamlamıştır.

Baklî 545 bölümden oluşan esere "Hakk'ın şathiyeleri" dediği Kur'an'daki müteşâbih âyetleri yorumlayarak başlar, ardından sûfîlerin hadis diye kabul ettiği, "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır" gibi ifadeler üzerinde durur. Hz. Ali'nin, "Görmediğim

Hakk'a ibadet etmem"; Hz. Ömer'in, "Kalbim rabbimi gördü" gibi bazı sözlerini şathiye olarak değerlendirip şerheder ve Âmir b. Kays gibi tâbiînin şathiyelerinden örnekler verir. Daha sonra ilk dönem sûfîlerinden elli beş kadarına ait 192 civarında şathiyeyi şerheder. Bunlar arasında Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Ebû Bekir el-Vâsıtî, Hallâc-ı Mansûr ve Ali b. İbrâhim el-Husrî'ye ait şathiyeler geniş yer tutmaktadır. Baklî şathiyeleri şerhederken Serrâc'ın el-Lümaʿ ından faydalanmıştır. Ancak Serrâc, Hallâc'ın şathiyelerinden bahsetmediği halde Baklî eserde en geniş yeri bunlara ayırmıştır. Hallâc'ın Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'inin tam bir şerhini içermesi (s. 456-545) eserin Şerḥ-i Ṭavâsîn adıyla anılmasına sebep olmuştur. Müellif eserinde "sûfîlerin nükteleri" dediği tasavvuf terimlerinin açıklamasına da yer vermiş, bu konuda da el-Lümaʿ dan istifade ettiğini belirtmiş, kullandığı diğer eserlerin adlarını zikretmemiştir. Baklî ʿAbherü'l-ʿâşıḳīn adlı eserinde müphem ve muhtasar bir şekilde ele aldığı meseleleri burada daha geniş biçimde açıklamıştır. Bununla birlikte Şerḥ-i

Şaṭḥiyyât mecaz, işaret, remiz ve temsillerle dolu, anlaşılması güç bir eserdir. Nitekim müellif kitabın sonunda, “Ne dediğimi sûfîler anlar, aşk remzini anlamaya güç yetmez” diyerek bu hususa dikkat çekmiştir. Eseri iki nüshasına (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1342/27 [müellif nüshası]; Murad Molla Ktp., nr. 1271) dayanarak neşreden Henry Corbin (Tahran 1966, 1981) girişte eseri tanıtıp değerlendirmiş (s. 1-44), sonuna kapsamlı bir isim ve terim indeksi eklemiştir. Şerḥ-i Şaṭḥiyyât uzun süre bilinmediğinden daha sonra bu konuda yazılan kitaplar üzerinde fazla etkili olmamıştır. Rûzbihân-ı Baklî bu eserden önce Cüneyd-i Bağdâdî ile Bâyezîd-i Bistâmî’nin şathiyelerine dair bir kitap yazdığını söylerse de eser günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1966; a.mlf., ʿAbherü’l-ʿâşıḳīn (nşr. H. Corbin - Muhammed Muîn), Tahran 1987, neşredenlerin girişi, s. 70-71; L. Massignon, “La vie et les oeuvres de Rūzbehān Baqlī”, Opera Minora (ed. Y. Moubarac), Beirut 1963, II, 461-462; Nazif Hoca, Rūzbihān al-Baḳlī ve Kitāb Kaşf al-Asrār’ı ile Farsça Bâzı Şiirleri, İstanbul 1971, s. 69-72.

Süleyman Uludağ

ŞERHU’l-AKĀİD

(شرح العقائد)

Necmeddin en-Nesefî’nin akaide dair risâlesine Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) yazdığı şerh

(bk. AKĀİDÜ’n-NESEFÎ).

ŞERHU’l-ELFİYYE

(شرح الألفيّة)

İbn Mâlik et-Tâî’nin Arap gramerine dair el-Elfiyye’si üzerine Bahâeddin İbn Akīl’in (ö. 769/1367) yazdığı şerh

(bk. el-ELFİYYE; İBN AKĪL, Bahâeddin).

ŞERHU’l-MAKĀSID

(شرح المقاصد)

Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) kelâma dair el-Maḳāṣıd adlı eserine yine kendisinin yazdığı şerh

(bk. el-MAKĀSID).

ŞERHU MEÂNİ'l-ÂSÂR

(bk. MEÂNİ'l-ÂSÂR).

ŞERHU’l-MEVÂKIF

(شرح المواقف)

Adudüddin el-Îcî’nin el-Mevâḳıf adlı eseri üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin (ö. 816/1413) yazdığı şerh

(bk. el-MEVÂKIF).

ŞERHU’s-SÜNNE

(شرح السنّة)

Ferrâ el-Begavî’nin (ö. 516/1122) derleyip şerhettiği hadislerden oluşan eseri.

Ferrâ el-Begavî, kendisine ulaşan isnadlarla elde ettiği veya daha önceki eserlerden derlediği hadisleri kitap ve bab esasına göre tasnif ederek eserini meydana getirmiştir. “Muhyissünne” lakabıyla anılan müellif bu çalışmasıyla sünnetin ihyâsına hizmet etmeyi, böylece Kitap ve Sünnet’ten uzaklaşan toplumu hatalardan kurtarmayı hedeflediğini belirtir (Şerḥu’s-sünne, neşredenlerin girişi, I, 2-4). İsnadla rivayetin terkedilmeye başlandığı bir dönemde yaşamasına rağmen Ferrâ el-Begavî hadisleri isnadlarıyla birlikte zikretmiş, eserdeki hadislerin büyük bir kısmını İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı, Abdullah b. Mübârek’in Kitâbü’z-Zühd’ü, Abdürrezzâk b. Hemmâm’ın el-Muṣannef’i, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’leri, Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri ile bunlar üzerine yazılmış müstahreclerden, ayrıca Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve Dârimî’nin es-Sünen’lerinden derlemiş, muhaddislerin ittifakla reddettiği hadislere yer vermemiştir. Tasnif metodu bakımından Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ine, şerh yönüyle de Hattâbî’nin Meʿâlimü’s-sünen’ine benzeyen eserinde Begavî kendisinin Meʿâlimü’t-tenzîl’ini, Hattâbî’nin Meʿâlimü’s-sünen’i ve Aʿlâmü’s-sünen’ini, Şâfiî’nin el-Üm ve İḫtilâfü’l-ḥadîs̱’ini, ayrıca Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân’ını kaynak olarak kullanmıştır. Dille ilgili kaynaklarının en önemlileri Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, İbn Kuteybe ve Hattâbî’nin Ġarîbü’l-ḥadîs̱’leri ile Muhammed b. Ahmed el-Ezherî’nin Tehẕîbü’l-luġa’sıdır. Öte yandan Nevevî el-Minhâc adlı Ṣaḥîḥ-i Müslim şerhinde, Şemseddin Kirmânî, İbn Hacer el-Askalânî ve Aynî Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhlerinde, Ali el-Kārî Mirḳātü’l-mefâtîḥ’inde ve Mübârekpûrî Tuḥfetü’l-ahveẕî adlı Sünenü’t-Tirmiẕî şerhinde Begavî’nin eserini kaynak olarak kullanmışlardır.

Erken dönem hadis şerhlerinden biri kabul edilen Şerḥu’s-sünne’nin özelliği hadis metinlerinde anlaşılması zor yerleri izah etmesi, garîb kelimeleri

açıklaması, hadislerden çıkarılabilecek hükümlere işaret etmesi, açıklamaların genellikle kısa ve özlü olmasıdır. Fıkıh konularına göre tasnif edilen eser kırk iki kitab, 1461 bab ve 4321 hadis (Züheyr eş-Şâvîş ve Şuayb el-Arnaût tahkikindeki numaralandırmaya göre 4422 hadis), bir başka sayıma göre otuz yedi kitab, 1447 bab ve 4318 hadis ihtiva etmektedir (Sancaklı, s. 253). Bu sayılara hadislerin şerhi esnasında kaydedilen ve genellikle isnadsız olan hadisler dahil değildir. Şerḥu's-sünne'yi teşkil eden hadislerin yaklaşık üçte biri hem Buhârî hem Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde (müttefekun aleyh), üçte biri bu iki eserden sadece birinde, geri kalan üçte birlik kısmın çoğu Kütüb-i Sitte'ye dahil diğer kaynaklarda yer almaktadır. Eserde bulunan az sayıdaki zayıf hadisin bu durumuna işaret edilmiş olup bunların büyük çoğunluğu ya râvinin zabt kusuruyla veya meçhul oluşuyla ya da likā şartının gerçekleşmemiş olmasıyla ilgilidir. Rivayetlerin yaklaşık dörtte birinin sıhhati hakkında ise görüş belirtilmemiştir. Şerḥu's-sünne, Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne adlı eseriyle karşılaştırıldığında kitab ve bab adları bakımından aralarında büyük benzerlik olduğu görülür. Bununla birlikte hadislerin isnadsız alındığı Meṣâbîḥu's-sünne'de

hadis sayısı, Şerḥu's-sünne'de ise kitab ve bab sayısı daha fazladır. Ferrâ el-Begavî hadisleri önce âyetlerle, ardından hadislerle açıklamış, kelimelerin sözlük anlamları üzerinde durmuş, sarf ve nahiv tahlilleri yapmıştır. Hadislerin tamamını şerhetmeyen müellif ahkâma dair hadislerin şerhine daha fazla yer ayırmış, birçok rivayette ise hadiste geçen lafzı lugat bakımından açıklamakla yetinmiş, şerh sırasında farklı görüşlere yer vermekle birlikte daha çok Şâfiî'nin görüşlerini benimsemiştir.

Şerḥu's-sünne, Seyyid Ahmed Sakr ve Ebü'n-Nûr Muhammed Ahmedî (Kahire 1397/1976), Muhammed Züheyr eş-Şâvîş ve Şuayb el-Arnaût (I-XVI, Dımaşk 1390-1400/1970-1980; Beyrut 1403/1983), Ali Muhammed Muavviz ve Ahmed Abdülmevcûd (I-VIII, Beyrut 1413/1992) ve Saîd el-Lahhâm (I-VIII, Beyrut 1414/1994) tarafından neşredilmiştir. Eseri Radıyyüddin İbrâhim b. Muhammed et-Taberî el-Cünne fî muḫtaṣari Şerḥi's-sünne, Safiyyüddin el-Urmevî el-Ḫulâṣa (Muḫtaṣaru Şerḥi's-sünne), Ebü'l-Kāsım Abdullah b. Hasan el-Vâsıtî el-Lübâb fî Şerḥi's-sünne, Alâüddevle-i Simnânî el-Felâḥ muḫtaṣaru Şerḥi's-sünne ve Muhammed b. Abdürrezzâk b. Hâlid ez-Zencânî el-Kazvînî et-Tecrîd fî Telḫîṣi Şerḥi's-

sünne adıyla ihtisar etmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1040-1041; Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 1086-1087). Muhammed Hayr el-Ubûdî, eserin oruçla ilgili bahsine dair yaptığı çalışmasını Tehẕîbü Kitâbi'ṣ-Ṣıyâm min Şerḥi's-sünne adıyla yayımlamıştır (Ürdün 1416). Begavî ve Şerḥu's-sünne üzerine Saffet Sancaklı doktora tezi hazırlamış, Recep Çakır ve Ali b. Ömer b. Ahmed Bâdehdah yüksek lisans çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ferrâ el-Begavî, Şerḥu's-sünne (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, neşredenlerin girişi, I, 2-4; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1040-1041; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 38; Ali b. Ömer b. Ahmed Bâdahdah, el-Medḫal ilâ Şerḥi's-sünne li'l-İmâm el-Beġavî, Cidde 1415/ 1994, I-II; Saffet Sancaklı, Begavî ve Şerhu's-sünne'deki Şerh Metodu (doktora tezi, 1996), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 76-78, 89-91, 147-149, 253; Recep Çakır, el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî ve Hadis İlmindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1999), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 61-64; İsmail Lütfi Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 2003, s. 189-190; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 1086-1087; İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbîhu's-sünne", DİA, XXIX, 258-260.

İbrahim Hatiboğlu

ŞERHU’l-USÛLİ’l-HAMSE

(شرح الأصول الخمسة)

Kādî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) Mu‘tezile mezhebince benimsenen beş inanç esasını açıkladığı eseri.

Müellifin kendi eseri el-Muġnî yanında (XX/2, s. 258) Hâkim el-Cüşemî, İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’z-Zeydiyye müellifi Sârimüddin İbrâhim b. Kāsım, Cündârî ve el-Ḥadâʾiḳu’d-dürriyye müellifi Ahmed b. Hamîd tarafından da bazı farklılıklarla ona nisbet edilmektedir (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, neşredenin girişi, s. 26). Usûl-i hamse üzerine Kādī Abdülcebbâr’dan önce de eserler yazılmış olup Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Hişâm b. Amr el-Fuvatî ve Ca‘fer b. Harb’in el-Uṣûlü’l-ḫamse’leri örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca öğrencilerinden Ebû Muhammed İsmâil b. Ali el-Ferzâzî ve Kıvâmüddin Ahmed b. Ebû Hâşim el-Hüseynî (Mankdîm) aynı adla risâle yazmışlardır (bk. USÛL-i HAMSE).

Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse’nin Kādî Abdülcebbâr’a nisbeti konusunda farklı görüşler mevcuttur. Eserin hem metin hem şerh olarak kendisine ait olduğunu söyleyenlerin yanında yukarıdaki metinlerden birine ait şerh olduğunu yahut metnin kendisine, şerhin öğrencilerine ait bulunduğunu ileri sürenler de vardır. Meselâ Eymen Fuâd Seyyid’e göre Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse’nin metni Kāsım er-Ressî’ye, şerhi Kādî Abdülcebbâr’a, hâşiyesi Kıvâmüddin Ahmed b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mankdîm’e aittir (Târîḫu’l-Meẕâhibi’d-dîniyye, s. 226). Ancak bu iddia isabetli görünmemektedir, çünkü Kāsım er-Ressî’nin yayımlanan risâlesiyle (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde, Kahire 1971) Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse’nin muhtevaları birbirine uymamaktadır. Aynı şekilde bu eserin Ca‘fer b. Harb’e ait risâlenin şerhi olması ihtimali de zayıftır, zira Ca‘fer Bağdat Mu‘tezilesi’ne, Kādî Abdülcebbâr Basra Mu‘tezilesi’ne mensuptur. Söz konusu ihtimal doğru olsaydı eserde Bağdat Mu‘tezilesi ile Basra Mu‘tezilesi arasındaki tartışmaların yer alması gerekirdi. Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse’nin İbn Hallâd el-Basrî’ye nisbeti de söz konusu olamaz. Her ne kadar Hâkim el-Cüşemî ve İbnü’l-Murtazâ, İbn Hallâd’ın vaîd konusunda

yazmaya başlayıp tamamlayamadığı bir eserine Kādî Abdülcebbâr'ın tekmile yazdığından söz etmekteyse de bununla kastedilen Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse değil İbn Hallâd'ın Şerḥu'l-Uṣûl'ü için kaleme alınan tekmiledir. Abdülkerîm Osman ise eldeki eserin el-Muġnî'nin, müellifi tarafından söylenip yazdırılması esnasında yazıldığı belirtilen (XX/2, s. 258) şerh olduğunu kaydeder (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, neşredenin girişi, s. 28). Şerhin Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencilerine nisbet edilmesi de doğru değildir. Çünkü mevcut nüshada öğrencileri esere ta'lik yazan kişiler diye kaydedilmektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın imlâ yoluyla meydana getirdiği Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse birçok öğrencisi tarafından kaleme alınmış, fakat sadece ikisine ait nüshalar günümüze ulaşmıştır (aş.bk.). Eserin bilhassa imâmetle ilgili bölümünde dikkat çeken farklılık, Zeydî olan öğrencilerinin hocalarının görüşünü verdikten sonra muhalif oldukları konularda kendi görüşlerini de ilâve etmelerinden kaynaklanmaktadır. Daniel Gimaret, Kādî Abdülcebbâr'a nisbet edilen ve Vatikan Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan el-Uṣûlü'l-ḫamse'yi 1979'da yayımladığı bir makalesinde ele almıştır (AI, XV [1979], s. 47-96). Daha sonra Faysal Bedîr Avn, San'a'daki Mektebetü'l-câmii'l-kebîr'de kayıtlı iki farklı nüshaya dayanıp Gimaret'nin neşrini ve değerlendirmelerini de göz önünde bulundurarak eseri el-Uṣûlü'l-ḫamse el-mensûb ilâ Ḳāḍî ʿ Abdilcebbâr b. Aḥmed el-Esedâbâdî adıyla yayımlamıştır (Küveyt 1998). Her iki nâşir de Abdülkerîm Osman tarafından yayımlanan şerhin Kādî Abdülcebbâr'a ait olup olmadığı hususunda şüpheler bulunduğunu kaydetmektedir.

Eserde uzun bir mukaddimeden sonra tevhid, adl, va'd ve vaîd, menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerden ibaret olan ve kitabın ana bölümlerini teşkil eden usûl-i hamse gelir. Mukaddime nazarla (aklî istidlâl) başlar. Burada Allah'ın zaruri değil istidlâlî ilimle bilindiği ve O'nu tanımaya vasıta olan istidlâlin mükellefe vâcip olduğu hususu üzerinde durulur. Mükellefin dinin esasına dair bilmesi gereken şeylerin icmâlî ve tafsilî diye ikiye ayrıldığı, avamın icmâlî, seçkinlerin tafsilî olanları bilmekle yükümlü bulunduğu kaydedilir. Birinci esas olan tevhid Allah'ın varlığı, birliği, selbî ve sübûtî sıfatları, müteşâbih lafızlarda geçen maddî niteliklerin Allah'a nisbet edilemeyeceği, dolayısıyla O'nun dünyada görülemediği gibi âhirette de görülemeyeceği vb. konularla Seneviyye, Deysâniyye, Merkūniyye, Mecûsîlik, Hıristiyanlık, Nestûrîlik, Ya'kūbîlik gibi din ve mezheplerin ulûhiyyet görüşlerine reddiyeleri içerir. İkinci esas

adl başlığı altında kader, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hususu ve nübüvvet

konuları incelenir. Eserde en geniş muhtevaya sahip bulunan bölümde, Mu'tezile ile diğer İslâm mezhepleri arasında en önemli anlaşmazlık konusunu teşkil eden kader probleminin çeşitli meseleleri arasında Allah'ın kudret ve irade sıfatlarıyla kulun bu sıfatlarının sınırları ve kaderi ilgilendiren diğer hususlar ayrıntılı biçimde zikredilir. Bu arada müşrik çocuklarının âhiretteki konumu, insanların dünyada çektiği sıkıntı ve acıların ilâhî adl prensibiyle ilişkisi, bunlara karşılık âhirette verilecek mükâfat (ivaz) ve kulun iman edip doğru yola girmesini kolaylaştıracak ilâhî lutuf konularına da temas edilir. Allah kelâmının, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk oluşu geniş bir hacim içinde tartışılır ve ardından nübüvvet konusu işlenir.

Üçüncü esas va'd ve vaîd olup müellif burada mükâfat ve cezayı gerektiren fiiller, kulun davranışlarına terettüp eden bu sonuçların gerçekleşme veya düşme şekilleri, fâsıkın cehennemde ebedî kalışı, şefaat ve şefaatin kimler için faydalı olabileceği gibi konuları ele almıştır. Mu'tezile'ye has bir anlayış olan "menzile beyne'l-menzileteyn"in işlendiği dördüncü bölümde büyük günahların doğurduğu sonuçlar üzerinde durulup ardından sem'iyyât bahislerine geçilir ve muhaliflerin ithamlarına rağmen Mu'tezile âlimlerinin kabir azabını reddetmediği belirtilir ve âhiret hallerinin hak olduğu kaydedilir. Beşinci esas olan emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin öneminin vurgulanması ve işlenen kötülüklerden tövbe edilmesinin gereğinin belirtilmesinden sonra imâmet bahsine geçilir. Eserin bu kısmında müellifin kendi kanaatini ortaya koyduğu görülmektedir. Ona göre Hz. Ali ile Hasan ve Hüseyin'in hilâfetleri hakkında nas mevcut olup onlardan sonra Zeyd b. Ali ve bunların yolunu izleyenler gerçek halife sayılır. Zira Mu'tezile ve Mücbire (herhalde Ehl-i sünnet) âlimleri, Resûlullah'ın ardından hilâfetin dört halife ile ümmetin seçip akid yaptığı ve dört halifenin yolundan gidenlerin hakkı olduğu görüşünü benimsemiştir. Daha sonra tafdîl bahsine temas edilir ve yeniden kazâ ve kader bahsine geçilir. Ancak burada meselenin esasına temas edilmeden hadis diye rivayet edilen, "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîler'idir" anlamındaki bir metnin, muhaliflerin iddia ettiği gibi kendileriyle değil Mücbire ile ilişkili olduğu ve onların görüşleriyle bağdaştığı ileri sürülür. Ardından ecel, rızık, tevekkül,

fiyatların artış veya düşüş göstermesinde ilâhî ve beşerî müdahalenin rolüne kısaca yer verilir.

Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse'ye müellifin öğrencileri Ebû Muhammed İsmâil b. Ali el-Ferzâzî ve Kıvâmüddin Mankdîm tarafından ta'lik yazılmıştır. İlkine ait ta'likin bir nüshası Yemen'de mevcut olup (İmam Abdullah b. Hamza Ktp.), bunun mikrofilmi Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, neşredenin girişi, s. 29). İkinci eserin bilinen iki nüshasından biri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 4703), diğerinin Yemen'de bulunduğu belirtilmektedir. Kāsım b. Muhammed b. Ahmed tarafından 756'da (1355) istinsah edilen III. Ahmed nüshasının kapak sayfasında esere Kıvâmüddin Mankdîm tarafından ta'lik yazıldığı kaydedilmektedir. Dârü'l-kütübi'l-Mısrıyye'de kayıtlı olan ve Zeydî imamlarından Abdullah b. Hamza'nın kütüphanesinden alınan Yemen nüshasının üzerinde Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse adlı bu kitabın Kādî Abdülcebbâr'a ait olduğu belirtildikten sonra müellifin Şeşduyû diye bilinen Mankdîm olduğu yazılmıştır. Eserin Abdülkerîm Osman tarafından yapılan neşrinde bu iki nüsha esas alınmıştır (Kahire 1384/1965, 1408/1988). Abdurrahman Bedevî bu neşirde birçok hata, tahrif ve noksanlığın bulunduğunu söyleyerek yeni bir neşre ihtiyaç olduğunu belirtmektedir (Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, I, 389).

Mu'tezile'nin doğuşundan V. (XI.) yüzyılın başına kadar geçen süre içinde özellikle bu mezhep kelâmcılarının tartıştığı konuları içeren Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse'de Eşâire, Havâric, Râfıza ve Mücbire (Cebriyye, Ehl-i sünnet) gibi İslâmî mezheplerle Mecûsîler, müşrikler, yahudi ve hıristiyanların görüşlerine yer verilmiş ve karşı fikirlere işarette bulunulmuştur. Mu'tezile'nin beş esasının oldukça sistemli bir şekilde ele alındığı eserde Sünnî kelâmcılar tarafından işlenen usûl-i selâseden ilâhiyyâtın tevhid bölümünde, nübüvvetin adl bölümü içinde ve âhiret meselelerinin menzile beyne'l-menzileteyn bölümünün sonunda özet halinde anlatıldığı görülür. Kādî Abdülcebbâr, "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîler'idir" sözünün Ehl-i sünnet mensuplarını hedeflediğini hissî ifadelerle dile getirirken büyük bir ihtimalle İmam Mâtürîdî'yi kastetmiştir. Çünkü mukabil bir yorumu kendisinden seksen yıl önce Mu'tezile'ye yönelten ve bu ekolü ağır biçimde eleştiren Mâtürîdî'dir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 500-504; krş. a.g.e., s. 137-146). Bu durum Kādî Abdülcebbâr'ın

Mâtürîdî'den etkilendiği şeklindeki kanaati güçlendirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâtüridî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 137-146, 500-504; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 214, 222; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1408/1988, s. 128-148, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 26, 28, 29; a.mlf., el-Muġnî, XX/2, s. 258; Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu'l-ʿuyûn (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 368; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 73, 105, 113; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 389; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 590; Eymen Fuâd Seyyid, Târîḫu'l-meẕâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen, Kahire 1408/1988, s. 226; Hüseyin Hansu, Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı (doktora tezi, 2002), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18; D. Gimaret, "Muʿtazila", EI² (İng.), VII, 793; W. Madelung, "ʿAbd-al-Jabbār", EIr., I, 117-118.

İlyas Çelebi

ŞERİAT

(الشريعة)

İslâm’a ait dinî, ahlâkî ve hukukî hükümler bütünü anlamında bir terim.

Sözlükte “bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak; açık hale getirmek” anlamlarındaki şer‘ kökünden türeyen şerîat (çoğulu şerâi‘) ve şir‘at kelimeleri “insanların ya da hayvanların su içtiği, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu; bu suya giden yollar” mânalarına gelmektedir. Zamanla “açık ve doğru kurallar, yerleşik davranış biçimi (âdet)” ve -yahudi şeriatı, hıristiyan şeriatı tamlamalarında olduğu gibi- “bir semavî dine dayanan hükümler bütünü” anlamlarında kullanılan bu kelimelerin İslâm kaynaklarında kazandığı terim anlamı hakkında farklı yaklaşım ve açıklamalar vardır (aş.bk.). Kur’ân-ı Kerîm’de biri şeriat olmak üzere şer‘ kökünden türemiş isim ve fiiller beş yerde geçer. Bunlardan, İsrâiloğulları’nın avlanma yasağıyla ilgili olarak sınanmasına dair âyette geçen ve balıkların durumunu tasvir eden “şurraan” (su yüzüne çıkarak, akın akın) kelimesi (el-A‘râf 7/163) dışındakiler “bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyici din esaslı kurallar” veya “bu nitelikte kural koymak” mânasında kullanılmıştır (el-Mâide 5/48; eş-Şûrâ 42/13, 21; el-Câsiye 45/18; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şrʿa” md.). Bu anlamla kelimenin kökündeki “su kaynağına götüren yol” anlamı arasında semantik bir ilişki vardır. Şeriat ve şir‘at kelimelerinin “yerleşik davranış biçimi” mânasında kullanımı da böyle bir ilişkinin varlığını teyit etmektedir. Şer‘ kökünden türeyen isim ve fiiller hadislerde ve sahâbe

sözlerinde kök anlamlarına bağlı şekilde sıkça geçtiği gibi şeriat kelimesi ve çoğulu İslâm’ın itikadî ve amelî hükümlerini bazan tek tek, bazan da bir bütün halinde ifade edecek biçimde kullanılmaktadır (Müsned, III, 439; IV, 188; Buhârî, “Ṣavm”, 1; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 6). “Şeraa” fiili “Allah’ın hüküm koyması” anlamında Abdullah b. Mes‘ûd’un bir sözünde yer almakta (Müslim, “Mesâcid”, 257), ancak temel hadis kaynaklarındaki hadislerde ve sahâbe sözlerinde “şer‘î” nitelemesi yer almamaktadır.

İslâmî değerler bütününü ifade eden ve İslâm düşüncesinde merkezî bir konuma sahip olan şeriat ve şer‘ kavramları klasik kaynaklarda tarih boyunca din kavramından daha çok vurgulanmıştır. Ancak bunların İslâmî ilimler literatüründe yaygınlık kazanıp terimleşmesi II. (VIII.) yüzyıldan sonra olmuştur. Bu yüzyıla ait kaynaklar incelendiğinde terim anlamında şer‘ ve şeriatın sonraki dönemlere göre oldukça az kullanıldığı görülmektedir. Telifi II. (VIII.) yüzyılın sonuna rastlayan Şâfiî'nin er-Risâle'sinde (s. 92) şeriat kelimesi terim anlamında bir defa çoğul haliyle geçmektedir. Belirtilen süreçte telif edilen kaynakların şer‘ ve şeriata ilişkin kullanım biçimi hadislerdeki kullanım biçimi ile paralellik göstermektedir. Meselâ Şâfiî şeriat kelimesini genellikle tek bir hüküm anlamında kullanmaktadır (el-Üm, III, 457; IV, 359-360; XI, 25, 100; XIV, 412-413; XV, 79-80). Buna karşılık şeriatın klasik dönemde neredeyse tamamen "şer‘î hükümler bütünü" mânasına tahsis edildiği görülmektedir. Kelimenin çoğul şeklinin "ilmü'ş-şerâi‘" tabirinde olduğu gibi (Pezdevî, I, 29-32) "ahkâm" (meşrûât) anlamında kullanılması sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bu kavramların İslâmî düşünce biçimine yön veren niteliğini, gerek itikadî gerekse amelî hükümlerin kaynağına ve nasıl elde edileceğine ilişkin tartışmalarla birlikte kazanmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bu da kelâm ve sonrasında fıkıh usulü disiplinlerinin oluşum sürecine denk gelmektedir.

Şer‘ (şeriat koymak) kelimesi masdar olmakla birlikte Arapça'da masdarlar ism-i fâil ve ism-i mef‘ûl anlamı taşıyabildiğinden klasik döneme ait eserlerde şer‘ bazan "şâri‘" veya "meşrû‘" mânasına gelecek biçimde kullanılmıştır. Meselâ "ceale'ş-şer‘u" (şer‘ şöyle hükmetti) gibi anlatımlarda (Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 205; V, 207; VI, 6) şer‘ "şâri‘" anlamındadır. Nitekim Lâmişî (VI./XII. yüzyıl), fukaha terminolojisinde şer‘ kelimesinin "şer‘î hükümlerin koyucusu" anlamına geldiğini belirtmektedir (Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh, s. 53). İlâhî irade tarafından konulan hükümler bütününü ifade etmek üzere (meşrû‘ mânasında) kullanıldığında ise şer‘ şeriat kavramıyla eş anlamlı olmaktadır (Cessâs, I, 164, 392). Aynı şekilde "ebâhathü'ş-şerîatü" (şeriat mubah kılmıştır) gibi anlatımlarda olduğu gibi (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, s. 367) şeriat da bazan "şâri‘" mânasında kullanılmıştır. Wilfred Smith, masdar olan şer‘ kelimesinin bağlama göre anlamının değişebildiği gerçeğini gözden kaçırdığı için şer‘ ve şeriat terimlerinin kavramsal içerikleri arasında farklılık bulunduğunu ve

birinin diğerinin yerine kullanılamayacağını ileri sürer (On Understanding Islam, s. 96-97, 98). Ancak başta fıkıh usulü eserleri olmak üzere klasik literatürde bu kavramların kullanılma biçimi onun sınırlı sayıda kelâm kaynağını inceleyerek ulaştığı bu sonucu desteklememektedir.

Şâri‘ denildiğinde, “Allah’tan başka hüküm koyucu yoktur” ilkesi gereği (Seyfeddin el-Âmidî, I, 72) hakikatte yalnızca Allah kastedilmekle birlikte Hz. Peygamber de şer‘î hükümleri tebliğ etmesi sebebiyle mecazen şâri‘ diye nitelenebilmektedir. Şâri‘ kelimesiyle fukahanın kastedilmesi ise söz konusu değildir. Ancak İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, müftünün de (müctehid / fakih) Peygamber gibi ilâhî iradeyi tebliğ etmesi ve kendi ictihadına göre mükelleflerin fiilleri hakkında hüküm vermesi dolayısıyla bir bakıma şâri‘ sayıldığını ifade etmektedir. Ona göre müftünün şeriat olarak bildirdiği hususlar ya nas şeklinde bir nakildir ya da naslardan istinbat edilmiştir. Müftünün kendi görüş ve ictihadına göre hüküm verme yetkisinin bulunması, âdeta onun kendisine tâbi olunması ve sözüne uyulması vâcip olan (gereken) bir şâri‘ makamında bulunduğunu gösterir. Asıl hilâfet yani Peygamber’in yerini tutma budur; çünkü hüküm koymak ancak şârie ait bir yetkidir. Hatta nassa dayalı hükümlerin ve gerekçelerinin anlaşılıp somut olaylara uygulanmasında da müftü şâri‘ gibi hareket etmektedir. Bu sebeple müctehidlerin fetvaları mukallitler (avam) için şer‘î deliller konumundadır (el-Muvâfaḳāt, IV, 244-246, 292-293). Norman Calder, Şâtıbî’nin bu yaklaşımından hareketle yorum faaliyetlerinin yaratıcı yönünü vurgulamak amacıyla ve nâdiren görülen bir anlam genişlemesiyle fakihlerin de şâri‘ diye nitelendirildiği tesbitini yapmaktadır (EI2 [İng.], IX, 322).

Şeriat / şer‘ kelimesi klasik döneme ait literatürde kapsam bakımından biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamı belirtmek için kullanılmaktadır. Geniş anlamda şeriatla Allah tarafından insanlar için din olarak öngörülen hükümler bütünü kastedilmektedir (Kurtubî, XVI, 163). Öngörülen hükümlerin aslî / itikadî ya da fer‘î / amelî nitelikte olması arasında şeriatın kapsamına girme bakımından bir fark bulunmamaktadır. Belirtilen kavramsal içeriğiyle şeriat “din” ve “millet” karşılığıdır; şeriat, din ve millet kelimeleri aynı hükümler bütününü göstermektedir. Adlandırmada ortaya çıkan farklılık kavramın niteliğine ilişkin olmayıp itibarîdir. İlâhî irade tarafından öngörülen hükümler bütününe konulmuş olmaları yönüyle şer‘ / şeriat, kendilerine uyulması yönüyle din ve yazılmaları yönüyle de millet

denilmektedir. Şeriat teriminin dinî hükümleri ifade edecek genişlikte kullanımına, fıkhın tanımında başvurulan “şer‘î amelî hükümler” tamlamasında yer alan şer‘î nitelemesi örnek gösterilebilir. Fıkıh usulcülerinin büyük çoğunluğuna göre şer‘î nitelemesi, tanımda ilâhî iradeye nisbet edilen itikadî ve amelî hükümlerin tamamını ifade etmekte, amelî nitelemesi de söz konusu hükümler bütünü içinde fıkhın alanını belirlemektedir. Benzer şekilde bazı Hanefî usulcüleri Kur’an, sünnet ve icmâı ifade etmek amacıyla usûlü’l-fıkh yerine usûlü’ş-şer‘ tamlamasını tercih etmekte (Pezdevî, I, 62; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, I, 8) ve şer‘ terimiyle yalnız fıkhî hükümlerin değil itikadî hükümlerin de kastedildiğine işaret etmektedir; çünkü Kur’an, sünnet ve icmâ fıkhın yanı sıra usûlü’d-dîni teşkil eden hükümlerin de kaynağıdır. Terimin geniş anlamda kullanımına bir diğer örnek “fürûu’ş-şer‘” tabiridir. Meselâ Fahreddin er-Râzî, taklidin itikadî değil amelî hükümler alanında câiz olduğunu belirtmek için bu tabire başvurmaktadır (el-Maḥṣûl, II, 527, 529, ayrıca bk. tür.yer.). Burada geniş anlamıyla kullanıldığında ve, “Hüküm koyucu Allah, hükmü açığa çıkaran ise şeriattır” ifadesinde görüldüğü gibi (Bahrülulûm el-Leknevî, I, 25) ilâhî iradenin bir tezahürü olması açısından ele alındığında şeriat teriminin Allah’ın hitabı (hitâbullah) kavramıyla örtüşmediğini belirtmek gerekir; çünkü hitâbullah tabiri, yalnızca şer‘î (itikadî ve amelî) hükümler şeklinde tezahür eden ilâhî iradeyi değil onun yanı sıra Allah’ın zâtına, insanların bizzat kendilerine ve eşyaya yönelik bildirmelerini içermektedir. Bu sebeple şeriat ve hitâbullah kavramları arasında bir örtüşme değil tam girişimlilik söz konusudur.

Dar anlamda kullanıldığında şeriat tabiriyle yalnız değişime konu olabilen hükümler, yani her peygambere ve onun tebliğ dönemine göre farklılaşabilen hükümlerin yanı sıra Kur’an ve Sünnet’teki neshe açık hükümlerle ictihadî hükümler de kastedilmektedir. Şeriat kavramı dar anlamında alındığında din kavramı, başta tevhid olmak üzere nebevî gelenek boyunca bütün toplumlara tebliğ edilmiş itikada ilişkin hükümlerle sınırlandırılmış olmaktadır ki bu tür hükümlerin zaman içinde değişmesi düşünülemez; çünkü itikadî hükümler olması gerekeni değil olanı belirtir ve gerçeklik üzerine kuruludur. Şu halde dar anlamıyla şeriat “amelî hükümler bütünü” diye tanımlanabilir; hatta bazı kelâmcı ve usulcülere göre bu anlam şeriatın tek ve aslî anlamını temsil etmektedir. Bu yaklaşımda dinî hükümler şer‘î ve gayri şer‘î kısımlarına ayrılır. Şer‘î hükümler sadece şeriat yoluyla

bilinebilen hükümlerdir ki bunlar da nazarî (usulî) ve amelî hükümler biçiminde tasnif edilir. Şer‘î amelî ahkâm denildiğinde amelî kaydı itikadî hükümleri değil nazarî hükümleri kapsam dışında tutmaktadır. Zira, “Allah’a iman etmek vâciptir” ya da, “Peygamber’i tasdik etmek vâciptir” gibi itikadî hükümler, şer‘î delillerle değil “akıl yoluyla bilinmesi gereken hükümler” mânasında şer‘î hüküm kapsamına girmez. Burada nazarî hükümle kastedilen icmâın hüccet olması gibi hükümlerdir. Ancak nazarî hüküm tabiri bazılarına göre hem itikadî hem usulî hükümleri içerecek genişliktedir (Sadrüşşerîa, I, 22-23). Şeriat teriminin dar anlamda kullanımı geniş anlamı gibi erken döneme aittir. Nitekim Katâde b. Diâme (ö. 117/735) dinin tek, şeriatın ise muhtelif olduğunu söyleyerek iki kavramı birbirinden ayırmakta ve şeriatı “farzlar, hadler, emir ve nehiyler” biçiminde tanımlamaktadır (Taberî, VI, 365; XXV, 191). Yine onun, “Tevrat’ın bir şeriatı, İncil’in bir şeriatı ve Kur’an’ın bir şeriatı vardır … Buna karşılık kendisinden başkasının kabul görmeyeceği tek din peygamberlerin getirdikleri tevhid ve ihlâstır” şeklindeki ifadelerinden (a.g.e., VI, 365) şeriatı neshe açık amelî hükümler bütünü halinde gördüğü anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Ebû Hanîfe de peygamberlerin getirdikleri dinin tek, şeriatların ise muhtelif olduğunu söylemektedir (el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim, s. 13-14). Bu ifadelerde ictihadî hükümlere değinilmiş olmamakla birlikte şeriatın değişime konu olabilen hükümler anlamına vurgu yapıldığı görülmektedir. Ebü Hanîfe’nin, “Dinde fıkıh ahkâmda fıkıhtan daha üstündür” biçimindeki sözünden din kelimesini itikadî hükümleri belirtmek için kullandığı anlaşılmaktadır (el-Fıḳhü’l-ebsaṭ, s. 36).

İslâmî ilimler alanındaki çağdaş eserlerde şeriat terimini sadece nas yoluyla bildirilen hükümlerle sınırlayan yaygın yaklaşımın aksine usulüne uygun biçimde yapılmış bir istinbat (ictihad) işlemi sonucunda elde edilmiş olması da hükmün şer‘îlik niteliğini kazanması bakımından yeterlidir. Çünkü şeriat ilâhî iradenin hüküm şeklinde tezahüründen ibarettir. İlâhî irade, Kur’an ve Sünnet nasları ile sabit olan hükümler biçiminde açığa çıkabileceği gibi istinbat yöntemleriyle elde edilen hükümler olarak da tezahür edebilir. İstinbat ilâhî iradenin keşfine yönelik bir işlemdir. Bu açıdan istinbat yoluyla elde edilen hükümler de naslarla sabit olanlar gibi şer‘îdir. Nitekim Takıyyüddin İbn Teymiyye, gerek nassa gerekse istinbata dayanan hükümlerin şer‘îliğinde bir kuşku bulunmadığı için onların sırf elde ediliş

tarzlarını ve bağlayıcılık düzeylerini dikkate alan bir yaklaşımla “şer‘-i münezzel” ve “şer‘-i müevvel” biçiminde bir ayırım yapmaktadır (el-Furḳān, s. 73-75). Her ne kadar İbn Teymiyye, şer‘-i münezzele tâbi olmanın herkesin üzerine vâcip olmasına karşılık şer‘-i müevvele tâbi olmanın vâcip olmadığını belirterek bunların bağlayıcılık düzeylerinin farklılığına dikkat çekse ve İslâm hukuk biliminde nasla sabit hükümlerin diğerlerine göre bir önceliği ve üstünlüğü bulunsa da bağlayıcılığın, ilke olarak şer‘î hükmün nassa ya da ictihada dayanıp dayanmamasıyla ilgili değil onun ilâhî iradeye aidiyetindeki (şer‘îliğindeki) kesinlik derecesiyle ilgili olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca ictihadî bir hüküm mutlak şekilde bağlayıcılığı bulunmayan hüküm demek değildir. İctihadî hüküm onu istinbat eden müctehidi ve ona uyan kimseleri bağlar. Şer‘-i müevvel niteliğindeki bir hükmün yargı yetkisine dayanması halinde ise bağlayıcılığı hukukî bakımdan (kazâen) şer‘-i münezzel niteliğindeki hükümlere benzetilmiştir. Nitekim Şehâbeddin el-Karâfî, yargı kararının hem şer‘î niteliğine hem de bağlayıcılık düzeyine dikkat çekmek üzere onun Allah’tan vârit olan bir nas gibi olduğunu belirtmektedir (el-İḥkâm, s. 129). Bu tesbitler ışığında hükümler bütünü olarak tanımlandığında fıkıhla şeriat kavramları arasında şer‘îlik açısından bir ayırıma gidilmesinin isabetli olmadığı görülmektedir.

Klasik literatürde şer‘î nitelemesinin üç temel işleve sahip bulunduğu tesbit edilmektedir. İlki bir meseleyle ilgili yargı ya da değerlendirmenin kaynağına ilişkin vurgudur. Meselâ şer‘î delil ya da şer‘î hüküm tabirlerinde şer‘î nitelemesi nitelenen hususun ilâhî iradeyle alâkasını belirtmektedir. Şer‘î nitelemesinin bu işlevi ne olmadığından hareketle “aklî olmayan” biçiminde açıklanmaktadır. Aklî olmayan denildiğinde sırf akıl yoluyla bilinemeyecek bir nitelik ya da akıl yoluyla ulaşılmayacak bir yargı kastedilmektedir. Buna göre bir niteleme ya da değerlendirmenin aklî olmadığı söylendiğinde onun akla aykırı veya akıl dışı olması değil akıldan doğmadığı ve aklın yetki alanı dışında bulunduğu anlatılmak istenmektedir. Şer‘î nitelemesinin bu anlamında görüş birliği bulunmakla beraber Hanefî fıkıh usulünde benimsenen görüş eşyaya ilişkin iyilik ve kötülüğün akıl yoluyla kavranabileceği, fakat buna bağlı olarak elde edilecek hükmün şer‘î kıymetinin bulunmadığı doğrultusundadır (bk. HÂKİM; HÜSÜN ve KUBUH).

Emevîler'den itibaren İslâm devletlerindeki ikili hukuk yapısını ifade etmek üzere başvurulan şer'î hukuk ve örfî hukuk tabirleri hukuku koyan kaynak iradeye ilişkin birer vurgu anlamı taşımaktadır. Örfî hukuk, özellikle kamu hukuku alanında olmak üzere şeriatın aksini öngörmediği ve kamu yararının gerekli kıldığı konularda devlet başkanlarınca yapılan düzenlemelerden ibarettir. Bu hukuk, kaynağını örf ve âdetten alabileceği gibi devlet başkanının ortaya çıkan yasama ihtiyacını bizzat takdir etmesine de dayanabilir. Kamu otoritesinin, özellikle kamu hukuku alanında dinin (şer') genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve uygulamalar yapma yetkisi anlamında kullanılan "siyaset" kavramı, devlet yönetimi ve yargıyla ilgili düzenlemelerin şer'in "insanların yararını (maslahat) gerçekleştirme" şeklinde formüle edilen temel amacının dışında olmadığını belirtmek için "şer'iyye" nitelemesiyle birlikte anılagelmiştir (bk. SİYÂSET-i ŞER'İYYE). Fakat tarihî süreçte ortaya çıkan bir kısım düzenlemelerin etkisiyle klasik literatürde bazan kanun ve yasa tabirlerinin şeriata aykırı tasarrufları belirtmek üzere kullanıldığı da görülmektedir. Şer'î nitelemesinin ikinci işlevi, olanın bildirilmesi veya betimlenmesinin değil olması gerekene ilişkin bir yargının söz konusu olduğunu vurgulamaktır. Buna göre meselâ, fıkhın tanımlanmasında başvurulan şer'î amelî ahkâm tamlamasındaki şer'î nitelemesine, "Âlem hâdistir" veya, "Bütün parçadan büyüktür" gibi aklî ve, "Ateş yakıcıdır" gibi hissî hükümleri

fıkhın kapsamı dışında bırakmak amacıyla yer verilmiştir. Aklî ve hissî hüküm tabirleri doğrulanmaya ve yanlış sayılmaya açık önermeleri, şer'î hüküm tabiri ise olması gerekeni öngören yaptırmalı (normatif) önermeleri temsil etmektedir. Şer'î nitelemesinin üçüncü işlevi nitelenen hususun kaynak iradeye uygunluğunu göstermektir. Şer'î nitelemesi, ilke olarak aynı anda "hem uhrevî (diyânî) hem dünyevî (kazâî / hukukî) geçerlilik" anlamında bir meşruiyeti ifade eder. Meselâ şer'î boşama denildiğinde Kur'an ve Sünnet'te öngörülen biçime uygun şekilde gerçekleştirilen boşama işlemi kastedilir ki bu, hukukî bakımdan geçerli bir işlem olmanın yanında uhrevî sorumluluğu da kaldırıcı niteliktedir. Fakat klasik doktrinde Kur'an ve Sünnet'te öngörülen biçime uyulmadan yapılan boşama işleminin (et-talâku'l-bid'î), çoğunluğa göre uhrevî bakımdan sorumluluk gerektirmesine rağmen dünyada hukukî sonuçlarını doğuracağı kabul edilmektedir. Bu durumda bid'î boşamanın mukabili olarak kullanılan şer'î boşama tabiri dinî boşama kavramına denk düşmektedir. Şer'î nitelemesi

yalnızca dünyevî geçerliliği belirtmek için de kullanılabilmektedir. Meselâ şer'î borç denilince uhrevî bakımdan olmasa bile hukukî bakımdan talep edilebilir borç kastedilir. Şu halde şer'î nitelemesi değerlendirme ölçütlerine göre değişebilen bir meşruiyeti göstermektedir ve söz konusu meşruiyet ilâhî iradeye uygunluğu temsil etmektedir. Bu hem diyâneten hem de kazâen olabileceği gibi bazan yalnız diyâneten, bazan da yalnız kazâen bir uygunluk biçiminde gerçekleşebilir. Bu sebeple şer'î nitelemesindeki vurgunun hukukî değil öncelikle dinî-ahlâkî olduğunu mutlak şekilde ileri süren yaklaşım (Smith, s. 99), kelimenin sadece dünyevî meşruiyeti ifade edecek biçimde kullanılabildiği dikkate alınınca geçerliliğini kısmen yitirmektedir. Bir hükümler bütünü olarak şeriatın beşerî davranışları öncelikle uhrevî sorumluluk açısından değerlendirdiği ve dünyevî değerlendirmenin de buna uygun düşmesi gerektiği açıktır. Nitekim şer'î hükümlerin tasnifinde dikkate alınan beş hüküm kategorisi dinî niteliklidir. Fakat menfaat çatışmaları üzerine kurulu beşerî ilişkileri düzenleyen şer'î hükümlerin uhrevî ve dünyevî meşruiyeti aynı anda temsil etmesi her zaman mümkün olmamaktadır. Yargı kararları bunun en açık örnekleridir. Çünkü uhrevî değerlendirme kişilerin içsel tutumlarını esas aldığı halde dünyevî değerlendirme nesnel olmak zorundadır ve bu sebeple de biçimseldir. Şu halde şeriatı oluşturan hükümlerin her biri uhrevî sorumluluğu kaldırıcı bir meşruiyeti garanti etmediği gibi şer'î nitelemesi de her zaman uhrevî geçerlilik anlamında bir dinîlik-ahlâkîlik vurgusu taşımamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, Cemheretü'l-luġa (nşr. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî), Beyrut 1987-88, II, 727, 728; Lisânü'l-ʿArab, "şrʿa" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 1018-1020; Tâcü'l-ʿarûs, "şrʿa" md.; Müsned, III, 439; IV, 188; Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 13-14; a.mlf., el-Fıḳhü'l-ebsaṭ (a.e. içinde), s. 36; Şâfiî, el-Üm (nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn), [baskı yeri yok] 1416/1996 (Dâru Kuteybe), III, 457; IV, 359-360; XI, 25, 100; XIII, 18-19; XIV, 412-413; XV, 79-80; a.mlf., er-Risâle (nşr.

Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 21-25, 92, 471-476, 477; Taberî, Câmiᶜu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, VI, 364-368; XXV, 191; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 149-150, 164, 392; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/1, s. 58, 64; XVII, 95-103, 144; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muᶜtemed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, I, 6-7, 341; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Varaḳāt (Mahallî, Tavżîḥu'l-müşkilât min kitâbi'l-Varaḳāt içinde, nşr. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî), İrbid 1423/ 2003, s. 367; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I, 29-32, 62; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 205; V, 207; VI, 6; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), İstanbul 1990, I, 60; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 354, 363; Lâmişî, Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 53; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 52-53; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut 1408/ 1988, I, 10-11, 51; II, 527, 529; ayrıca bk. tür.yer.; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, I, 8, 72; IV, 413; Kurtubî, el-Câmiᶜ, VI, 211; XVI, 163-164; Şehâbeddin el-Karâfî, el-İḥkâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, s. 43-45, 80-81, 129; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1406/1986, I, 6, 8; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Furḳān, Bağdad 1389/1969, s. 73-75; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), İstanbul 1310, I, 19-21, 22-23, 24, 29; İbn Kayyim el-Cevziyye, İᶜlâmü'l-muvaḳḳıᶜîn (nşr. M. Abdüsselâm İbrâhim), Beyrut 1414/1993, IV, 283-285; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc, Beyrut 1416/1995, I, 28-38; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 244-246, 292-293; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400/1980, I, 41-43, 333, 335-336; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, I, 25; II, 380; Âlûsî, Rûḥu'l-meᶜânî (nşr. M. Hüseyin el-Arab), Beyrut 1417/1997, VI, 223-225; XXV, 227-228; XXVIII, 28-29; Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh: Medhal, İstanbul 1333, s. 94-105; Abdülvehhâb Hallâf, es-Siyâsetü'ş-şerᶜiyye, Kahire 1350, s. 3-4; Ebül'ulâ Mardin, "Development of the Sharī'a Under the Ottoman Empire", Law in The Middle East (ed. Majid Khadduri - Herbert J. Liebesny), Washington 1955, I, 279-291; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1971, s. 23-27, 49-56, 89-93; a.mlf., "Şerî'at", İA, XI, 429-435; Subhî Mahmesânî, Felsefetü't-teşrîᶜ fi'l-İslâm, Beyrut 1980, s.

255-260; W. C. Smith, On Understanding Islam: Selected Studies, The Hague 1981, s. 87-109, 305-310; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1992, s. 111-114, 140-163; Talip Türcan, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, Ankara 2001, s. 181-184; a.mlf., İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu, Ankara 2003, s. 19-20, 36-47; a.mlf., "İslâm Hukuk Biliminde Şer'îlik Kavramı", Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-, III/ 5-6, Isparta 2001, s. 69-88; a.mlf., "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme", Marife, V/3, Konya 2005, s. 195-211; İsmail Çalışkan, Kur'an'da Din Kavramı, Ankara 2002, s. 92-103; Ömer Lutfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XI, İstanbul 1945, s. 203-224; U. Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat" (trc. Selâhaddin Eroğlu), AÜİFD, XXVI (1983), s. 633-652; İlhami Güler, "Din, İslâm ve Şeriat: Aynîlikler, Farklılıklar ve Tarihî Dönüşümler", İslâmiyât, I/ 4, Ankara 1998, s. 53-76; Halil İnalcık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", a.e., I/4 (1998), s. 135-142; Ali Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", Yeni Türkiye, sy. 31, Ankara 2000, s. 709-714; N. Calder, "Sharīʿa", EI^{2} (İng.), IX, 321-326.

Talip Türcan

Diğer Dinlerde.

Hint Dinlerinde. Şeriat ve din arasında bir ayrımın yapılmadığı Hindu geleneğinde dinî hukuku ifade etmek için dharma ve vyavahara terimleri kullanılır. "Kanun, hakikat, öğreti, sâlih amel" gibi anlamlara gelen dharma kavramı hem dinin hem de hukukun temelidir. Hindu geleneğinde dharma, içinde evrenin ideal, ahlâkî ve ezelî düzeninden ortaya çıkan spesifik kuralların yer aldığı doğal bir yasalar sistemidir. Bu doğal yasaların evrenin ezelî ve ebedî düzenine dayanması onlara geçerlilik ve bağlayıcılık kazandırmaktadır. Bir Hindu'nun hayatındaki her eylemin bu doğal ve ahlâkî düzene göre yapılması gerektiği düşünülür.

Dharmanın veciz ifadeleri olan "dharmasastra" ve "dharmasutra"ların içerdiği kurallar üç gruba ayrılabilir: İyi davranış (acara) için kurallar, yasal

prosedür (vyavahara) için kurallar, tövbeye ilişkin kurallar. Bu kuralların uygun şekilde düzenlenmesi, olabildiğince dharmaya göre yaşama hususunda toplumun her bireyine rehberlik etmektedir. Her birey farklı yetenek ve kapasiteye sahip olduğundan herkesin kendi görev ve sorumluluklarını içeren kendine ait dharması vardır. Bireylerin kapasitesini onların doğumu, doğumunu da karması belirler. Meselâ din adamı sınıfından

olan bir brahman ile en alt sınıftan olan bir sudranın sosyal, dinî ve hukukî yükümlülükleri, aralarındaki statü ve nitelik farklılığına göre değişir. Dharmanın bu öneminden dolayı kurallarını formüle etmek, vyavahara aracılığıyla onları desteklemek bir zorunluluk olmuştur. Buna göre vyavahara dharmayı güçlendirmek için bir vasıtadır. Bazı Hindu metinlerinde ifade edildiği üzere, Hindu toplumunun ahlâkî standartlarının giderek bozulması dharmanın güçlendirilmesi yolunda yasal sürecin oluşturulmasını gerekli kılmıştır. Hindu geleneğine göre ahlâkî standartların en çok bozulduğu günümüz dünyasında vyavahara düzeni korumak ve sürdürmek için temel unsur haline gelmiştir. Vyavahara, ihtiyaca göre müeyyideler koyması bakımından modern hukuktaki yasalarla benzerlik göstermektedir. Dinî kuralların yer aldığı en önemli Hindu hukuk kitabı milâttan sonra I. yüzyılda derlenen Manu'nun Kanunlar'ıdır.

Dharma kavramı Hinduizm gibi Budizm'de de son derece önemlidir. Budist geleneğinde ideal ve mutlak hakikati temsil eden dinî hukuk, kişiye eşyayı tanımanın yollarını ve idealin pratiğe dönüştürülmesini öğretir. Bu anlamda dharma bir hayat tarzıdır. Nitekim Buda'nın öğretisinin bir adı da Buda dharmadır. Buda'nın ilk vaazı "şeriat çarkının dönüşü" olarak adlandırır. Budist geleneğinde dharma iyiliği yaşatma gücünü temsil eder. Budistler âdil idarecinin "hayatın nihaî ideali" anlamında şeriatı desteklediğine inanırlar. Bu idareci veya hükümet "dharmaraja" (erdemli kral yahut idare) diye isimlendirilir. Budistler'e ait kutsal kitabın bölümlerinden Vinaya Pitaka içerisinde yer alan Pratimokşa (emirler kitabı) erkekler ve kadınlar için geçerli olan yaklaşık 227 kuralı içermektedir. Adam öldürmeme, yalandan sakınma, sarhoşluk veren maddelerden uzak durma gibi sıradan insanları ilgilendiren kuralların yanında rahat yatakta yatmama, zamansız yemekten kaçınma gibi özellikle rahiplere yönelik kurallardan da söz edilir. Kutsal kitabın bir diğer bölümü Sutta Pitaka'da ise şefkati, ahlâkı ve sosyal

adaleti gözeterek kural koyan liderlerin seçiminden övgüyle söz eden Buda'nın ifadeleri bulunmaktadır.

Yahudilik'te. Şer'î hükümlere verdiği önemden dolayı Yahudilik şeriat dini şeklinde nitelendirilir. Yahudi şeriatı için halakha (gidilecek yol) terimi kullanılmaktadır. Bu terim Tevrat (Tora) yasaları, sonraki dönemlerin ürünü olan Talmud ve Rabbânî yasalarla yahudi gelenek ve görenekleri dahil bütün yahudi dinî hukuk külliyatını ifade eder. Yahudilik, dinî hayatla görünüşte dinî olmayan hayat arasında şeriat yasaları açısından hiçbir ayrım yapmaz. Bu sebeple halakha sadece dinî pratikler ve inanç konularında yahudilere rehberlik etmekle kalmaz, aynı zamanda onların günlük hayatlarına hem fizikî hem mânevî yönden katkı sağlar. Halakha, temelde Rabbânî gelenek yoluyla Tevrat'a dayandırılan 248 emir ve 365 yasaktan ibaret 613 kuralı ihtiva eder. Tevrat kurallarının sayıca eksilip çoğalması teoride söz konusu olmamasına rağmen gerek Rabbânî literatürde gerekse sonraki dönemlerde birçok kurala yeni alt kurallar eklenmiş, bazıları te'vil edilmek suretiyle hafifletilmiş ya da değiştirilmiştir. 613 emrin büyük bir kısmı amelî ve hukukî anlamda şer'î konularla ilgilidir. Ayrıca -on emirde görüldüğü üzere-Tanrı'nın birliğine inanıp O'na itaat etmek gibi teolojik ve kişinin komşusunu sevmesi gibi ahlâkî kurallar da bu şeriat içinde yer almaktadır. Yahudi hayatını her yönüyle kuşatan bu dinî kuralların konuluş sebebi genellikle, kutsal topluluk durumundaki yahudilerin farklılıklarını yaşatmalarına ve kutsallık (Tanrı gibi olma) yolunda terbiye edilmelerine atıfla açıklanmaktadır. Nitekim yahudi şeriatı tarih boyunca yahudilerle yahudi olmayanları birbirinden ayırma görevi icra etmiştir. Halakha, çeşitli şeriat otoriteleri tarafından geliştirilip uygulandığı için farklı bireyler ve toplulukların şeriatla ilgili sorularına farklı cevaplar bulması mümkündür. Birkaç istisna dışında şeriatla ilgili tartışmaların yetkili kurumlarca çözümlenmesi söz konusu değildir. Çünkü Yahudilik'te şeriat hususunda nihaî karar mercii olan tek bir otorite yoktur. Bundan dolayı şeriatın hükümlerini yerine getirmek isteyen yahudiler belirli din adamlarını (rabbiler) izleyebilir veya daha sıkı bir şekilde yapılanmış bir cemaate intisap edebilirler.

Yahudi şeriatının sınırları, hukukî muhakemeyle alâkalı bir sistem olan "halakhik" süreçler vasıtasıyla belirlenmektedir. Yahudi din adamları görüşlerini halakhanın şu temel kaynaklarına dayandırmak zorundadır:

Tefsirleriyle birlikte Talmud literatürü, İbn Meymûn'un Mişna Tora ve Yosef Karo'nun Şulhan Aruh adlı hukukî eserleriyle bunlara dair tefsirler, din adamları ve diğer yetkili merciler tarafından yapılan düzenlemeler ve yasal kararnâmeler, yahudi din bilginlerine ve şeriata dair konularda karar verme mercii olan hakimlere yöneltilen sorularla bu sorulara verilen cevapları bir araya getiren ve genel bağlayıcılığı olmayan hükümler, yerel uygulama ve âdetleri ihtiva eden eserler. Yahudi olmayanlarca düzenlenmiş olup yahudi şeriatına tezat teşkil etmeyen kanunlar yahudiler için bağlayıcı sayıldığından bunlar da şeriatın kaynakları arasında yer alır. Sanhedrin adlı yahudi mahkemesi, Mâbed'in yıkılmasıyla birlikte (m.s. 70) fonksiyonunu kaybedinceye kadar en yüksek hukukî merci olarak bütün yahudiler için bağlayıcı kanunlar koyma gücüne sahipti. Günümüzde yahudi şeriatının uygulanması hususunda yetkili merci mahallî din adamları ve mahallî rabbânî mahkemelerdir. Yahudi din adamlarının ve şeriat otoritelerinin halakhada yapabilecekleri değişiklikler konusunda ciddi görüş ayrılıkları vardır. Yahudi hakimleri bir yasanın uygulanmasını yeni durumlara teşmil eder, ancak bu uygulamalar halakhada yapılmış bağlayıcı bir değişiklik şeklinde görülmez.

Ortodoks yahudiler, günümüzde mevcut olduğu şekliyle yahudi şeriatını Tanrı'nın Mûsâ'ya dikte ettiğine inanmaktadır. Ancak ultra-Ortodoks (Haredi) grupla modern Ortodoks grup arasında Sînâ'da vahyedilen şeriatın alanı ile daha sonra bu şeriata yapılan ilâveler hususunda görüş ayrılıkları vardır. Halakha konusunda muhafazakâr yahudiler arasında çok farklı görüşler bulunmasına rağmen ortak kanaat, halakhanın her dönemde rabbiler tarafından yorumlanabilen dinamik bir süreç olduğudur. Reformcu ve yeniden yapılanmacı Yahudilik ise yahudi şeriatının bugün yahudiler için bağlayıcı olup olmadığını sorgular. Bu iki grubun muhafazakâr kanadını meydana getirenler, halakhanın kişisel bir başlangıç noktasını temsil ettiğine ve her yahudinin Tevrat'ı, Talmud'u ve diğer yahudi eserlerini kendisi için yorumlayabileceğine inanmaktadır. Liberal kanatta yer alanlar ise günümüzde birçok din kuralını uygulamanın artık gerekli sayılmadığına inanmakta, hatta bunları uygulamanın zararlı olduğunu savunmaktadır.

Hıristiyanlık'ta. Şeriat / hukuk terimi kanonik İnciller arasında tarihî açıdan ilk İncil olan Markos'ta geçmez; Matta'da sekiz, Luka'da ise on yerde kullanılır. Bu İnciller'de şeriat teriminin genellikle Ahd-i Atîk'in ilk beş

kitabı olan Tevrat'ı ifade ettiği görülür (Matta, 5/18-19). İnciller'de yer alan şeriat ve peygamberler ifadesiyle genel olarak Ahd-i Atîk kastedilmiştir (Matta, 5/17; 7/12; 22/40; Luka, 16/16; 22/44). Sözlü yahudi dinî hukuku olan Talmud,

İncil derleyicileri tarafından eskilerin geleneği diye nitelendirilmektedir (Markos, 7/8). Yuhanna İncili'nde şeriat bazı özel emirler (Yuhanna, 7/19, 23), yahudiler arasında adaleti sağlamaya yönelik idarî bir sistem (Yuhanna, 7/51; 8/17; 19/7) ve Tevrat, Mûsâ şeriatı ve Ahd-i Atîk (Yuhanna, 1/17) hakkında olmak üzere üç bağlamda kullanılır. Yuhanna İncili sinoptik İnciller'in aksine şeriatı toplumla ilgili bir ölçüt şeklinde nitelendirmez. Çünkü bu İncil'e göre yegâne ödev inananların birbirlerini sevmesidir (Yuhanna, 13/34). Genelde bütün dinî hukukun ve özelde Mûsâ şeriatının fonksiyonu Îsâ Mesîh'in şahsında gerçekleşen vaadlerin müjdelenmesi olduğundan Îsâ'nın gelip söz konusu vaadleri gerçekleştirmesiyle şeriatın geçerliliği ortadan kalkmıştır. Sinoptik İnciller açısından Îsâ'nın öğretisi Yahudilik tarafından algılandığı biçimiyle şeriatı insanların Tanrı'yla ilişkilerini belirleyen bir yol kabul etmez. Bu İnciller'e göre kutsal yasa / şeriat ve peygamberlerin devri Yahyâ'nın zamanına kadar sürmüş, Îsâ'nın gelişiyle Mûsâ şeriatının hükümleri bağlayıcı olmaktan çıkmış, yeni bir dönem başlamıştır (meselâ bk. Markos, 2/22).

Îsâ'nın Mûsâ şeriatındaki sebt günü uygulaması, temiz olan ve olmayan şeylere ve boşanmayla ilgili hükümlere yönelik tutumu hakkında sinoptik İnciller'de yer alan bilgiler (Markos, 2/23; 3/6; 7/1-24; 10/2) dikkate alındığında şu hususlar ortaya çıkar: a) Îsâ, Tevrat'ta mevcut hükümleri değil sözlü hukuk olan Talmud'u reddetmiştir. b) Îsâ, birbirleriyle bağdaştırmak için değil biriyle diğerini geçersiz kılmak için kutsal kitabın bir pasajını diğerine tercih etmiştir (Markos, 2/23-28; 10/5-9). c) Îsâ, şer'î hükümlerin ritüel boyutlarından ziyade amaçlarına dikkat çekerek onlara ahlâkî bir içerik kazandırmak istemiştir (Markos, 12/28-33). İnciller'de Îsâ insanları iyi olup olmadıkları konusunda nefis muhasebesi yapmaya çağırmış (Luka, 12/ 57) ve kendisinin Tanrı'nın iradesini yeniden yorumlama hakkına sahip olduğunu belirtmiştir (Matta, 5/17-48).

Sinoptik İnciller'de Îsâ'nın şeriatı ilga etmek gibi bir amaç taşımadığı ifade edilir. Bu çerçevede Îsâ'nın şeriatın hükümlerine ve yahudi geleneğine

bağlılığı oldukça dikkat çekicidir. Nitekim o sebt günü kutlaması için sinagoga gitmiş (Markos, 1/21; Luka, 4/16; 13/10), dinî bayramlarda Kudüs'e gelmiş (Luka, 2/41; Markos, 11/1), sinagog ve mâbedde tâlimde bulunmuş (Markos, 1/29; 14/49), Fısıh (Pesah) bayramını kutlamıştır (Markos, 14/12; Luka, 22/ 15-16). Oruç, zekât / sadaka ve dua gibi dinî uygulamaları teşvik etmiştir (Matta, 5/23-24; 6/1-18). Fakat bu teşvikleri yaparken taraftarlarına ibadetleri yahudi din adamları gibi gösteriş için değil Tanrı rızası için yapmalarını tavsiye etmiştir (bk. Matta, 6/16-18). Yine Îsâ, yahudi şeriatında yer alan ceza hukukuyla ilgili hükümleri ilga etmek şöyle dursun onları daha katı hale getirmiş, ancak bunu yaparken söz konusu hükümleri şekilcilikten kurtararak onlara ahlâkî bir yapı kazandırmıştır (Matta, 5/21-48). Meşhur dağ vaazında Îsâ toplumda birliği ve kardeşliği sağlamaya yönelik ahlâkî öğütlerde bulunmuş, taraftarlarına mâneviyat peşinde koşmalarını, yumuşak huylu olmalarını, kalplerini arındırmalarını, barışçıl davranmalarını, baskı ve zulüm görme pahasına da olsa dürüstlükten ayrılmamalarını söylemiştir (Matta, 5/1-10; Luka, 6/20-23). Kısaca sinoptik İnciller'e göre Hz. Îsâ ve havâriler şeriat terimini dar anlamda Tevrat, geniş anlamda bütün Ahd-i Atîk'i içine alacak şekilde kullanmıştır.

Îsâ sonrası dönemde Pavlus'un Şam yolunda geçirdiği vizyon sonucu Mesîh tarafından milletler (gentileler) havârisi olarak tayin edildiğini ileri sürmesine kadar ne Hz. Îsâ için ne de onun havârileri için Mûsâ şeriatı sorun teşkil etmiştir. Îsâ şeriatı benimseyip emir ve yasaklarına uymuş, taraftarlarını da uymaya çağırmıştır. Hatta bazı taraftarlarının Mûsâ şeriatının emirlerine uyma konusunda gönülsüz davrandıklarını görünce onları uyarmıştır: "Şeriatı yahut peygamberleri yıkmak için geldiğimi sanmayın; ben yıkmaya değil tamamlamaya geldim" (Matta, 5/17). Ayrıca şeriatın hükümleriyle ilgili yahudi toplumunda mevcut tutarsızlıklara ve yahudi din adamlarının şeriatı istismar etmelerine karşı çıkmıştır. Îsâ'nın bütün dinî hukuka ve özellikle Mûsâ şeriatına yönelik bu tutumu Kur'an'ın Îsâ'yı, Tevrat'ta hakikat adına ne varsa onların tasdik edicisi ve yahudilere haram kılınan bazı şeyleri helâl kılarak şeriatı toplumda yeniden uygulanabilir hale getirmeye çalışan bir reformcu şeklinde nitelemesiyle de paralellik göstermektedir (Âl-i İmrân 3/50; es-Saf 61/6).

Hıristiyanlığı yeniden şekillendiren Pavlus şeriatı Yunanca nomos

kelimesiyle ifade etmiş, bu terimle Tanrı tarafından Sînâ'da Mûsâ'ya verilen ilâhî emir ve yasakları kastetmiştir. Bu anlamda şeriat Pavlus'un yazılarında hem "Tanrı'nın şeriatı" hem "Mûsâ'nın şeriatı" anlamına gelmektedir. Daha geniş mânada ise Pavlus şeriatı İsrâil kavmine verilen ilâhî emir ve yasaklar bütünü şeklinde anlamıştır. Bu emir ve yasakların içinde İsrâil dışındaki milletlerin benimsemediği, onlarda bulunmayan vaadler ve mâbed hizmetleriyle ilgili hükümler de yer almaktadır. Pavlus, nomos terimiyle Sînâ'da Mûsâ'ya verilen şeriatı kastetmekle onun sadece yahudileri alâkadar ettiğini, yahudi olmayanların (gentileler) ondan istisna kılındığını ima etmiştir. Aslen yahudi olan ve yahudi hukukuna göre eğitilen Pavlus, Şam yolunda geçirdiği vizyon öncesinde şeriatın emir ve yasaklarına son derece bağlı bir kişiyken vizyon sonrasında şeriat karşıtı bir anlayış geliştirmiştir (Galatyalılar, 1/14). Buna göre Mûsâ şeriatı günahın insanoğlu tarafından tanınıp bilinmesine, böylece yeryüzüne girmesine yol açarak ölüme vesile olmuştur. Ayrıca bu şeriat, insanoğluna Tanrı'nın iradesini yerine getirecek güç ve kuvveti tamamen vermediğinden insan, Tanrı'nın iradesini hakkıyla yerine getirme ve O'nunla iletişim kurma konularında yetersiz kalmıştır. Pavlus'un Mûsâ şeriatıyla ilgili olumsuz tutumunun bir sebebi de şeriatın insanoğlunu boyunduruğu altına alıp tutsak haline getirdiğine inanmasıdır. Nitekim ona göre bu şeriat gelmeden önce insanoğlu yaratılışı gereği günahkâr olmasına rağmen günahın bilinmesini sağlayan kapsamlı bir yasa bulunmadığından tamamen günahın boyunduruğu altında değildi. Çünkü şeriattan önce sorumluluk ve cezaî müeyyide yoktu. Şeriat, sadece günahın tanınıp bilinmesini ve onun dünyada daha da artmasını sağlamakla kalmamış, insanoğluna sorumluluk duygusu yükleyerek onu köleleştirmiştir (Romalılar'a Mektup, 7/9-10). Pavlus'un bu olumsuz görüşlerinin altında yatan en temel etken şeriatın, ilk insan Âdem'in Tanrı'ya itaatsizliği yüzünden işlediği ve nesilden nesle Îsâ'ya kadar gelen günahtan insanoğlunu kurtaracağı yerde getirdiği yasaklamalarla onu daha da günahkâr hale getirip Tanrı'dan iyice uzaklaştırmış olmasıdır. Pavlus, Îsâ'nın gelişiyle Mûsâ şeriatının artık niçin geçersiz olduğu yönündeki bu delillerini daha da güçlendirmek için Îsâ'nın bütün dinî hukukun ifa edicisi olarak sevgi yasasını tesis ettiğini ileri sürmüştür. Pavlus'a göre sevgi yasasının gereklerinin yerine getirilmesi şeriatın bütün kurallarının ifa edilmesi demektir (Romalılar'a Mektup, 13/8-10; Galatyalılar'a Mektup, 5/14).

Ancak hıristiyan toplumlarında sevgi kanunu dışında bazı kanun ve düzenlemelerin de bulunduğu gerçeğinden hareketle

eğer sevgi kanunu yasanın bütün gereklerini yerine getiriyorsa diğer hukukî düzenlemelere neden ihtiyaç duyulduğu sorusu gündeme gelmektedir. Pavlus, sevgi kanunu dışında hıristiyan toplumunda geçerli olacak kanun ve düzenlemelerin bütün hıristiyanlar için değil sadece adaletsizlik yapan ve sevgi kanununun gereğini yerine getirmeyenler için olduğunu vurgulamaktadır (I. Timoteos'a Mektup, 1/9-10). Ona göre Îsâ Mesîh'e iman eden, sevgi yasasının gereğini yerine getiren ve kötülük işlemeyenler için hıristiyan toplumunda mevcut olan kanun ve düzenlemeler bağlayıcı değildir. Çünkü bu kişiler sevgi kanununun gereğini yapmakla bütün kanunların gereklerini ifa etmiş olmaktadır. Pavlus'un bu düşüncelerine göre Tanrı ile ilişkileri ve toplum hayatını düzenleyici dinî kuralların Hıristiyanlık'ta yer almadığı düşünülebilirse de Hıristiyanlığın kurumsallaşması sürecine bakıldığında durumun böyle olmadığı, hatta bizzat Pavlus'un kendi döneminde toplumda hüküm süren ahlâksızlık ve olumsuzlukları ortadan kaldırmak için yasal düzenlemeler yapılmasının zorunlu hale geldiği görülür (meselâ bk. I. Korintoslular'a Mektup, 5/1-13; 7/8-16). Bu çerçevede hıristiyan kiliseleri, pozitif ve sivil hukuk alanında olmasa da kilise hukuku adı altında kendi iç düzeniyle ilgili birtakım dinî içerikli yasalar düzenleme yoluna gitmiştir.

Roma Katolik Kilisesi Hukuku. Bu hukuk iki ana bölüme ayrılmaktadır. 1. Bir yetkili tarafından resmen kanunlaştırılan ve otantik bir dokümanda ifade edilen kanunlar. 2. Resmî bir kanunlaştırma olmaksızın toplumda ortaya çıkan kurallar. Roma Katolik kilisesi hukukunun üç temel kaynağı vardır. a) Ahd-i Cedîd. Hıristiyanlar, Ahd-i Atîk'i kutsal kitap külliyatına dahil etmekle birlikte hiçbir şekilde kilise hukukunun bir kaynağı şeklinde kabul etmezler. Onlara göre kilise hukukunun temelini Ahd-i Cedîd meydana getirmektedir. Ahd-i Cedîd bağlamında Îsâ tarafından kiliseye verilen yasa yapma gücü, hiyerarşik bir müessese olarak kilisenin sahip bulunduğu konum ve Hıristiyanlığın sosyal karakteri kilise hukukunun ilk kaynağını oluşturmaktadır. b) Sinod ve konsil kararları. Trent Konsili'nden (1545-1563) önce inanç konusuyla ilgili sinod kararları "dogma", pozitif hukukla alâkalı olanlar ise "kanon" diye adlandırılıyordu. Trent Konsili bu nitelendirmeyi değiştirerek inançla ilgili olanları "kanon", kilisenin işleyişi

ve disipliniyle ilgili olanları “decrete” şeklinde isimlendirmiştir. En son yapılan II. Vatikan Konsili de (1962-1965) bu tanımlamayı benimseyip sürdürmüştür. Ekümenik konsillerin kararları bütün Katolikler için bağlayıcıdır. Bu kararlar evrensel bir otorite tarafından, yani başka bir ekümenik konsil veya papa tarafından ilga edilinceye kadar geçerlidir. Yerel konsillerin kararları ise sadece söz konusu konsile katılıp ilgili kararları alanlar açısından bağlayıcıdır. Roma Katolik kilisesi kilise hukukunun mevcut kanunlarını ilga etme veya değiştirme yetkisine sahiptir. c) Papaların emirnâmeleri Papalar, tamamıyla dinî içerikli beyan veya genelgelerle ve daha az dinî içerikli mektuplarla bütün kilise için bağlayıcı kanun koyma yetkisine sahiptir. Bu üç kaynağın dışında günümüzde pek çok sivil yasa kilise hukuku kategorisi içinde değerlendirilip kanona dahil edilmektedir. Bu yasaların kilise hukuku kanonuna dahil edilmesi, kilisenin sivil otoriteyi kiliseyle ilgili konularda yasa yapıcı olarak kabul etmesinden dolayı değil, onların hâlihazırdaki kilise hukuku yasalarının sivil müeyyideleri olması ya da kilise yetkililerinin onlara kilise hukuku yasalarının taşıdığı gücü vermeleri sebebiyledir. Dinî ve sivil otoriteler arasında mal mülk edinme, evlilik, sosyal yardımların dağıtımı gibi her iki tarafı da ilgilendiren sorunların çözümü hususunda varılan mutabakatlar da (konkortant) kilise hukukunu oluşturan kaynaklardandır. Böyle durumlarda mutabakat metnini kilise adına sadece papa, sivil otorite adına ise ilgili hükümet imzalar.

Ortodoks Kilisesi Hukuku. Kilise hukuku konusunda Doğu Ortodoks kiliseleri Roma Katolik kilisesiyle büyük ölçüde uyuşmaktadır. Bu bağlamda onlar da Ahd-i Cedîd’i, hıristiyan geleneğini ve dinî yasaları Ortodoks kilise hukukunun kaynakları olarak kabul ederler. Ortodoks kilisesi hukukunun Roma Katolik kilisesi hukukundan en belirgin farkı sivil hukuka verilen önemdir. Ortodoks kilisesi Bizans İmparatorluğu’na bağlı bir devlet kilisesi olduğundan kilisenin yasalarını imparatorlar koymuştur. Ortodoks kilisesi de kendi yasalarıyla açıkça tezat teşkil etmeyen bütün sivil hukuk yasalarını bağlayıcı kabul ederek onları kanonize etmektedir.

Anglikan Kilisesi Hukuku. Anglikan kilisesi otonom kiliselerden meydana gelen bir birlik olduğundan kilise hukukuyla ilgili yasalar ülkeden ülkeye değişiklik göstermektedir. Anglikan kilisesi hukuku, yürürlüğü bütün üye kiliseler tarafından kabul ve tasdik edilmiş yazılı hukukla büyük oranda

Batı Hıristiyanlığı'nın Eski ve Ortaçağ kanonlarına dayanan gelenekten oluşmaktadır. İngiltere ve Galler'de kilise ile devlet arasındaki yakın ilişkiden dolayı bazı güçlükler ortaya çıkmakta, bu ülkelerde devlet resmen onaylamadıkça kilise hukuku bağlayıcılık kazanamamaktadır. Devlet ve kilisenin iç içe olduğu Hindistan'da durum İngiltere ve Galler'de görüldüğü gibidir. Anglikan kilisesine bağlı diğer kiliselerde ise kilise kurumları kendi yasalarını yapma konusunda serbesttir.

BİBLİYOGRAFYA

O. Moe, "Law", Dictionary of the Apostolic Church (ed. J. Hastings), Edinburgh 1915, I, 685-693; S. R. Driver, "Law (in the Old Testament)", DB2, III, 64-73; J. Deney, "Law (in the New Testament)", a.e., III, 73-83; H. Raisanen, Paul and the Law, Tübingen 1983; E. P. Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983; J. S. Marino, Saint Paul and the Law: Toward a Doctrine of Church Law, Roma 1988; Mahmut Aydın, Kilise Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi (yüksek lisans tezi, 1993), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", Pavlus'u Düşünmek (ed. Cengiz Batuk), Ankara 2006, s. 303-332; Ethical Issues in Six Religious Traditions (ed. P. Morgan - C. Lawton), Edinburgh 1996; R. Firestone, Children of Abraham: An Introduction to Judaism for Muslims, New Jersey 2001; D. Cohn-Sherbok, Judaism: History, Belief and Practice, London 2003; Salime Leyla Gürkan, Yahudilik, İstanbul 2008, s. 131-135; D. W. A., "Civil Law", JE, VII, 633-635; L. G., "Codification of Law", a.e., VII, 635-647; J. Gottschick, "Law and Gospel", The New Schaff-Herzog Religious Encyclopedia, Michigan 1959, VI, 425-427; C. F. Kent, "Law (Biblical, Old Testament)", ERE, VII, 823-824; A. Menzies, "Law (Biblical, New Testament)", a.e., VII, 824-827; T. W. Rhys Davids, "Law (Buddhist)", a.e., VII, 827-828; J. Joly, "Law (Hindu)", a.e., VII, 850-853; F. Perles, "Law (Jewish)", a.e., VII, 855-858; G. J. Blidstein, "Halakhah: History of Halakhah", ER, VI, 158-164; R. R. French, "Law and Buddhism", Encyclopedia of Buddhism (ed. R. E. Buswell), New York 2004, I, 459-461; a.mlf., "Law and Religion: in Buddhism", Encyclopedia of Religion

(ed. L. Jones), Detroit 2005, VIII, 5347-5351; R. W. Lariviere, “Law and Religion: in Hinduism”, a.e., VIII, 5343-5347.

Mahmut Aydın

ŞERÎATÎ, Ali

(علي شريعتی)

(1933-1977)

İranlı fikir adamı.

24 Kasım 1933'te Horasan'da Şebziver yakınlarındaki Kahak köyünde doğdu. İlk öğrenimine Mezînân'da başladı, Meşhed'deki Firdevsî Lisesi'nde ve Öğretmen Okulu'nda okudu. Meşhed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1958).

Üniversitede öğrenci iken sınıf arkadaşı Pûrân Rezâvî ile evlendi. Lisans üstü eğitimi için Fransa'ya gönderildi. Les mérites de Balkh başlıklı doktora tezini Sorbonne Üniversitesi'nde tamamladı (1963). Paris'te bulunduğu süre içinde akademik çalışmalarını disiplinler arası bir ilgiyle zenginleştirmenin yollarını aradı. Ayrıca bu disiplinlerin belli başlı öncüleriyle tanıştı. Bu bağlamda Frantz Fanon, Jean Paul Sartre, Louis Massignon, Jacques Berque gibi ünlü düşünürlerle dostluk kurdu. Özellikle Massignon, Gurwitch ve Berque'in incelemelerine duyduğu hayranlık, onun kendi toplumunun dinî ve mistik tarihine daha gerçekçi bir şekilde eğilmesini kolaylaştırdı. Öte yandan başta Cezayir olmak üzere bağımsızlık mücadeleleriyle ilgilenip onlara destek sağladı. İran'a dönünce şahlık rejimine karşı faaliyetlerde bulunduğu gerekçesiyle tutuklandı ve bir buçuk ay hapiste kaldı. Değişik kurumlardaki memuriyetleri ve kısa süreli öğretmenliğinin ardından Meşhed Üniversitesi'ne öğretim görevlisi olarak kabul edildi (1966). Üniversitedeki dersleri geniş çevrelerde ilgi uyandırmaya başladı. Konuşmalarında yeni bir dil, sunum ve içerik bulan gençler için Şerîatî adı artık geleneksel ve Batılılaşmış bakış açıları karşısında onlardan bağımsız, alternatif bir açılım olarak değerlendirilmekteydi. Ancak bu faaliyetleri yüzünden görevine son verildi (1971). Şiî çizgisinde İslâmî eğitimin verildiği, özellikle Ehl-i beyt sevgisinin aşılandığı Hüseyniyye-i İrşâd adlı merkezdeki konferans ve derslerinde rejim karşıtlığını devam ettirdiği ileri sürülerek yeniden

tutuklandıysa da (28 Eylül 1973) daha sonra çeşitli baskılar karşısında şartlı olarak serbest bırakıldı (20 Mart 1975). Buna göre hiçbir eğitim programına katılmayacak, yazı ve konferanslarına son verecekti. Ayrıca kendisi, ailesi ve yakın çevresi Sâzmân-ı Ittılâat ve Emniyyet-i Kişver (SAVAK) tarafından sürekli göz hapsinde tutulacaktı. Hapishaneden çıkınca devletin kendisine karşı duyduğu güvensizlik artarak devam etti. Şerîatî sınırlı düzeyde de olsa görüşlerini dile getirmeyi hep denedi. Fakat hayatı kendisi ve ailesi için çekilmez bir hal alınca 16 Mayıs 1977'de yurt dışına çıkmak zorunda kaldı. Aynı yılın 19 Haziranında Londra'daki evinde ölü bulundu. Taraftarları onun SAVAK mârifetiyle düzenlenen bir cinayete kurban gittiğini iddia eder (Rahnema, Müslüman Ütopyacı, s. 642; Boroujerdi, s. 146). Bugün İran'da "şehid doktor" diye anılan Ali Şerîatî, Şam'da Hz. Peygamber'in torunu Zeyneb'in kabrinin yanına defnedildi.

Ali Şerîatî'nin ilk öğretmeni olduğunu söylediği babası Muhammed Takī saygın bir âlim ve öğretmendi. Ulemâ geleneği içinde yetişmiş olmakla birlikte laik eğitim kurumlarında öğretmenlik yapan, daha çok Kur'an tahlillerindeki farklı açılımlarıyla dikkat çeken etkileyici bir kişiliğe sahipti. Muhammed Takī modernleşme politikaları karşısında toplumu uyarmayı bir görev sayıyor, Kur'an'dan ve Şiî tarihinden seçtiği metaforları kullanarak yozlaştığını düşündüğü gençliğe İslâmî kimlik kazandırmaya çalışıyordu. Bu amaçla, İran'daki ulemânın ve topluma yabancılaşmış aydınların metot ve çalışmalarından bağımsız yeni bir dinî yapılanmaya öncülük etmek üzere Kānûn-ı Neşr-i Hakāyik-ı İslâmî adıyla dinî bir öğretim merkezinin kurulmasına öncülük etmiştir (1947). Ali Şerîatî de gençliğinde bu merkezin çalışmalarına katılmış, dinî, millî ve ahlâkî vurgulardan oluşan belli başlı tezlerden bu çatı altında haberdar olmuştur. Ali Şerîatî'nin tasavvur dünyasına yön veren bu etkiler onda köklü bir müslüman söyleminin doğmasına yol açmıştır. Bu din algısını konuşmalarında sık sık tekrarladığı, "Hayat iman ve cihaddır" sözüyle ifade etmiştir. Ona göre öncelikle yapılması gereken şey, bir yandan dini dinamik bir ideal olarak tasavvur ederken bir yandan da ulemânın bilinen yöntemleriyle vakit kaybetmek yerine gençliğin dünyasına ulaşmak ve onu biçimlendirmenin yollarını keşfetmekti. Bunun için gelenekle modernliğin zihin ve bilgi dünyasını buluşturmak gerekiyordu. Şerîatî'nin fikirlerindeki ana tema, toplumun asıl benliğine dönmesini sağlayacak yeni bir İslâm söylemiyle müslümanları yüzleştirmekti. Ali Şerîatî'nin mevcut rejim, Şiî ulemâsı ve

seküler aydınlar hakkındaki yaklaşımları her zaman eleştireldir. Bu hususta babasıyla çağdaş olan Seyyid Ahmed-i Kesrevî'nin etkisi önemlidir. Kesrevî, egemenliğe dayalı yapılarından ve zamanı yakalayamayan retoriklerinden dolayı İran ulemâsını ağır biçimde suçlamaktaydı. Ona göre Şiîlik zaman içinde mekanik, efsanevî, tarih dışı ve dogmatik bir yapıya dönüştürülmüştür. Şerîatî'nin Doğu-Batı çelişkisini aşma ve İslâm'ın çağdaş bir sunumunu gerçekleştirme konusundaki perspektiflerine Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed İkbal'in de önemli etkileri olmuştur.

Şerîatî'nin üniversite yılları ona ülke içindeki belli başlı politik ve entelektüel gruplarla temas kurma imkânı vermiştir. O dönemde İran'da ülkenin geleceği hususunda üç ayrı yaklaşım tarzı mevcuttu. Bunlar, özellikle Şah karşıtlığı temelinde buluşmakla birlikte gündelik gerçekliği dönüştürme konusunda birbirleriyle kıyasıya rekabet içindeydi. Bu hareketlerden Tudeh Partisi, Marksist-materyalist bir yönelime vurgu yaparken çoğunluğunu Muhammed Musaddık'ın siyasetine angaje olmuş grupların oluşturduğu Millî Cephe Hareketi milliyetçi ve özgürlükçü bir vurguyla bireysel ve toplumsal hoşnutsuzlukları besliyordu. Daha köklü ve öteden beri etkili yapılarıyla bilinen ulemâ ise mevcut güçlerini her geçen gün biraz daha arttırmaktaydı. Bu politik çeşitlilik içinde Şerîatî, belli başlı siyasal oluşumlardan birine bağlanmak yerine öne çıkan tezleri toplumsal sorumluluk ve entelektüel duyarlılık temelinde yeniden ele almayı ve bütün bunlardan güçlü bir ideolojik formasyon elde etmeyi amaçlıyordu. Şerîatî'nin kendi diyalektiğinde aslolan İslâmî ve Şiî sosyal adalet içerikli kavramların terkip edilmesiydi. Çağdaş İran'da özellikle 1970'li yıllarda, laik ya da sol kanat ideolojilerine sapabilecek olan çok sayıda gencin İslâm'ı yegâne mücadele ideolojisi olarak benimsemesinde Şerîatî'nin geliştirdiği çözümlemeler başka dinî içerikli fikirlerden daha çok etkili olmuştur (Hamid İnayet, s. 290-291). Onun ezbercilik karşıtı görüşlerinin etkisi toplumun farklı kesimlerinde karmaşık sayılabilecek değişik tarzlardaki değerlendirmelere imkân vermiş ve artan bir ilgiyle takip edilmiştir. Yıllar sonra İran devrimini ortaya çıkaran dinamikler sıralandığında bu ilgi, Şerîatî adının Âyetullah Humeynî'nin adıyla aynı hizada yer almasına yol açacak kadar etkili ve belirleyici olmuştur.

Ali Şerîatî'nin üniversitedeki öğrencilik yılları aynı zamanda onun irfanî

düşünceyle sıkı temas kurduğu dönemdir. Aslında liseden itibaren başta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'si olmak üzere

tasavvufun belli başlı klasikleriyle ciddi şekilde ilgilenmesi düşüncelerine mânevî bir zenginlik katmıştır. Şerîatî, tasavvufun kurucu metinlerinden aldığı imgelerle Şiî düşüncesinin belli başlı örneklerini İslâm'ın temel vurgusu ve modern argümanlarla ilişkilendirerek gündelik politik tartışmalara giren yeni bir okuma tarzı gerçekleştirmiştir. Onun için bu tarz, zamanla kendi sembolik üretimini sürekli tazeleyen verimli bir kaynağa dönüşecektir. Öte yandan tasavvuftan devşirip yenilemeye çalıştığı sembolik atıflara ve genel olarak İran toplumunda yaygın olan Kur'an okumalarının ürünü sayılabilecek kabullere karşı geliştirdiği eleştirel tutumu da onun derin huzursuzluğunu açığa vurmaktadır. Şerîatî, söz konusu imgeleri alışıldığı şekliyle tarihsel bir veri biçiminde kullanmak yerine yaşanan gerçekliği dönüştürecek birer bellek diye kodlamaya çalışmıştır. Nitekim onun dinî sosyolojisinin temel argümanları arasında yer alan tevhidî dünya görüşünü de bu niyet içinde anlamak gerekir. Şerîatî'ye göre insanın yaratılışı ve kendisine halifeliğin verilişi, yeryüzündeki otorite ve kulluk ilişkilerinin nasıl düzenleneceği konusunda müslüman topluma esaslı bir model sunmaktadır. Meselâ Kur'an'da zikredilen Hâbil-Kābil kıssasından hareketle hak ile bâtıl arasındaki gerilime tarihsel bir temel aramış, aynı şekilde Bel'am b. Bâûrâ adlı yahudi bilgininin birikimini kullanma siyasetinden hareketle de pragmatik ulemâ tipolojisini anlamaya çalışmıştır. Aynı kaygılarla Hz. İbrâhim'in bilinen tevhid vurgusunu evrensel bir dünya görüşü için yeniden kurgulamış, yine Hz. Muhammed'in hicretini tarihsel dönüşüm fikrine elverişli bir sosyal teoriye dönüştürmüştür.

Şerîatî, Mısırlı yazar Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr'ın Ebû Ẕer adlı biyografik çalışmasını Farsça'ya çevirmiş ve Ebû Ẕerr-i Ġıfârî: H̱udâperesti Sosyalist adıyla yayımlamıştı. Ebû Zerr'i kendi devrimci tasavvur dünyasının kurucu öğeleriyle buluşturan Şerîatî onu "Tanrı'ya tapan sosyalistlerin mükemmel bir modeli" şeklinde tasvir etmiştir. Aslında Ebû Zer, Şerîatî'nin hayatının her döneminde canlı bir karakter olarak yer alan bir yol göstericiydi. Ali Şerîatî aynı eşleştirme ve sembolik üretimini Selmân-ı Fârisî (Selmân-ı Pâk), Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma, torunu Zeyneb ve sûfî geleneğinin önemli simalarından Hallâc-ı Mansûr üzerinde

de deneyecektir. Fakat onun için asıl anahtar role Ehl-i beyt, özellikle de Hz. Ali ve Kerbelâ'da şehid edilen oğlu Hüseyin sahiptir. Her ikisi hakkında Şiî tarihinde üretilen gerçek dışı imajları reddeden Şerîatî bütün bu algılamaların ötesine giderek yaşayan Ali'yi ve Hüseyin'i bulmaya çalışmıştır.

Ali Şerîatî'nin SAVAK'ın takibiyle üniversiteden uzaklaştırılmasından sonraki çalışmaları, kuruluşunda Seyyid Hüseyin Nasr gibi akademisyenlerin ve Murtazâ Mutahharî gibi din âlimlerinin yer aldığı Hüseyniyye-i İrşâd adlı sivil dinî kurumda geçmiştir. Kurum bir protesto ve reform platformu olarak değerlendirilebilirdi. Ancak buradaki faaliyetler de SAVAK elemanlarının sürekli takibine mâruz kalıyordu. Aslında Şerîatî'nin ilişkileri sadece şahla değil aynı zamanda ulemâ ile de problemliydi, çünkü her ikisi de onun ağır eleştirilerine konu oluyordu. Nitekim Teşeyyuʿ-i ʿAlevî ve Teşeyyuʿ-i Ṣafevî adlı kitabında dinin devlet gerekleri için nasıl elverişli ve kullanışlı bir hale getirildiğini inceliyordu. Şiîliğin özünü saptıran politik süreçleri ve bu bağlamdaki aktörleri sert bir dille eleştiriyor, tartışmalarında sık sık mevcut ulemâ kurumsallaşmasının tarihsel Safevî Şîası'yla olan ortaklıklarına işaret ediyordu. Mez̠heb ʿaleyh-i Mez̠heb'de aynı köklerden gelen dinî anlayışların gerçekte çok farklı amaçlar için istismar edilebileceğini ve bu yüzden kaçınılmaz biçimde birbirleriyle karşı karşıya gelebileceğini vurguluyordu. Benzer şekilde Peder Mâder mâ Müttehemîm'de Şiî-Sünnî ihtilâfının akıl dışı öğelerini tartışmakta ve Şiîliğin efsanevî dünyasıyla duygusal dozu oldukça yüksek bir hesaplaşmaya girmekteydi. Aslında Şerîatî'nin eleştirileri çok boyutluydu, söyleminin arka planına dikkat edilmeden değerlendirildiğinde bu eleştiriler yanlış yorumlanabilirdi. Çünkü Şerîatî, hem Batı'yı eleştirmeksizin taklit eden laik seçkinlere hem de geleneksel dinî liderliğe karşı çıkmaktaydı. Bu sebeple onun İslâm toplum bilimi, kendine yabancılaşan arayış içindeki gelişme kuşağına kapsamlı seçenekler sunmak üzere tasarlanmıştı.

Şerîatî'nin hayatına ilişkin ayrıntılar başta Kevîr adlı otobiyografisinde olmak üzere düşüncelerini kaygısızca dile getirdiği Güftegûhâ-yi Tenhâʾî adlı denemelerinde yer almaktadır. Eşi Pûrân Rezâvî'nin Ali Şerîatî'yi anlattığı Ṭarḥî ez Yek Zindegî (1996) ve Ali Rehnema'nın An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati (1998) adlı biyografik çalışmaları da Şerîatî okumaları için giriş niteliği taşımaktadır. İran İslâm

Devrimi'yle aynı tarihlerde tanınmaya başlayan Şerîatî hakkında onu sağlıklı bir analize tâbi tutan çalışmalar Türkçe'de yok denecek kadar azdır. Genelde yapılan ya ondan aktarılan söylemler üzerinden bir Sünnî radikalizmi üretmek ya da onu bir Şiî fanatiği olarak görüp reddetmektir. Şerîatî'nin gelenekle modernliği uzlaştırma gayreti Cemil Meriç tarafından "göller bölgesinde bir ada" şeklinde tasvir edilmiştir. Türkçe'ye çevrilen kitapları arasında en çok tanınanları Hac, Dine Karşı Din, Medeniyet ve Modernizm'dir.

Eserleri. Ali Şerîatî'nin çok sayıdaki eserlerinden belli başlıları şunlardır: İnsân (Tahran 1362 hş.; T. trc. Şamil Öcal, Ankara 2003, 2008); Felsefe-i Târîḫ der İslâm (Tahran 1348 hş.; trc. Battal Uzuner, İslam'ın Tarih Felsefesi, Ankara 1991);

Kevîr (müellifin otobiyografisidir; Tahran 1349 hş.; trc. Muhammed Nayif Şayir, Çöl, Ankara 1992); Şehâdet (Tahran 1350 hş.; trc. Muhammed Nayif Şayir, Ankara 1995, 3. bs.; İng. trc. Ali Asghar Ghassemy, Martyrdom: Arise and Bear Witness, Tahran 1981, 2005); Fâṭıma Fâṭıma est (Tahran 1350 hş.; trc. İsmail Babacan, Fatıma Fatıma'dır, İstanbul 1995, 4. bs.; İng. trc. Laleh Baktiar, Fatima is Fatima, Tahran 1980); İslâmşinâsî (Tahran 1350 hş.; trc. İsa Çakan, İslâm'ı Anlamak, İstanbul 2002; Ali Seyidoğlu, Hz. Muhammed'i Tanıyalım, Ankara 1995, 3. bs.; Faruk Alptekin, İslâm Nedir, İstanbul 1992); Teşeyyuʿ-i ʿAlevî Teşeyyuʿ-i Ṣafevî (Tahran 1352 hş.; trc. Feyzullah Artinli, Ali Şîası Safevî Şîası, İstanbul 1990); İntiẓâr-ı ʿAṣr-ı Ḥâżır ez Zen-i Müselmân (Tahran 1354 hş.); Bâ Muḫâṭabhâ-yi Âşinâ (Tahran 1356 hş., 1377 hş; trc. Davut Duman, Aşina Yüzlerle, Ankara 2007); Ḥüseyin Vâriṡ-i Âdem (Tahran 1356 hş., 1361 hş., 1377 hş., 6. bs.); Tefsîr-i Sûre-yi Rûm: Peyâm-ı Ümmîd be Rûşenfikr-i Mesʾûl (Tahran 1356 hş.; trc. Ejder Okumuş, Aydınlara Umut Çağrısı, İstanbul 1990); Ḫodsâzî-i İnḳılâbî (Tahran 1356 hş.); Bâzgeşt (Tahran 1357 hş.; trc. Kerim Güney, Öze Dönüş, İstanbul 1991, 1997; Ejder Okumuş, Öze Dönüş, Ankara 2007); Bîniş-i Târîḫ-i Şîʿa (Tahran 1357 hş.); Ḫûdâgâhî ve İstiḥmâr (Tahran 1357); Ebû Ẕerr-i Ġıfârî: Ḫudâperesti Sosyalist (Abdülhamîd Cûde es-Sahhâr'ın aynı isimdeki Arapça eserinin Şiî rivayetleriyle genişletilmiş tercümesidir; Meşhed, ts.; Tahran 1357 hş.; trc. Salih Okur, Sosyal Adaletçi Ebuzer-i Gıfârî, İstanbul 1987; trc. Abdullah Yegin, Ebuzer, Ankara 2007); Cihânbînî-yi Tevḥîdî (Tahran 1358 hş.); İnsân u Târîḫ (Tahran 1358 hş.);

Cihetgîrî-yi Ṭabaḳātî-yi İslâm (Tahran 1359 hş.); Civilization and Modernization (Aligarh 1979; trc. Ahmet Yüksel, Medeniyet ve Modernizm, İstanbul 1995); Meẕheb ʿaleyh-i Meẕheb (Tahran 1361 hş.; trc. Hüseyin Hatemi, Dine Karşı Din, İstanbul 1987; tr. Ali Aydın, Dine Karşı Din, Van 2005); Hüner (Tahran 1361 hş.; trc. Ejder Okumuş v.dğr., Sanat, İstanbul 1997; Ankara 2008); Peder Mâder mâ Müttehemîm (Tahran 1971; trc. Kerim Güney, Anne-Baba Biz Suçluyuz, İstanbul 1994, 1997); Mâ ve İḳbâl (Tahran 1361 hş.; trc. Ergin Kılıçtutan, Biz ve İkbal, İstanbul 1984; trc. Derya Örs, Ankara 2007); Mîʿâd bâ İbrâhîm (Tahran 1361 hş.; trc. A. Eymen Reyli, İbrahim ile Buluşma, Malatya, ts.; trc. Mustafa S. Altunkaya, Hz. İbrahim'le Buluşmak, Ankara 2005); ʿAlî (Hüseyniyye-i İrşâd'da Hz. Ali'ye dair yaptığı konuşmaların genişletilmiş şeklidir; Tahran 1362 hş.; trc. Alptekin Dursunoğlu, Ali, İstanbul 2002; Ankara 2008); Ḥac (Tahran 1362 hş.; İng. tercümeleri: Somayyah-Yaser, Hajj, Bedford 1978; Ali Behzadnia - Najla Denny, Zürih 1980; Laleh Bakhtiar, Tahran 1988; T. tercümeleri Fatih Selim, Hac, İstanbul 1980; Mustafa Çoban, Hacc, İstanbul 1998; Ejder Okumuş, Hac, İstanbul 2005; Alm. trc. Hadsch, Bonn 1983); Niyâyiş (Alexis Carrell ile birlikte; Tahran 1362 hş.; trc. Kerim Güney, Dua, İstanbul 1983); Zen (Tahran 1362 hş.); Hübûṭ der Kevîr (Tahran 1362 hş.; trc. Muhammed Nayif Şayir, Hubut: Yeryüzüne İniş, İstanbul 1999); Güftegûhâ-yi Tenhâʾî (Tahran 1362 hş.; trc. Okan Sevinç, Yalnızlık Sözleri, İstanbul 2001); Târîẖ u Şinâẖt-ı Edyân (Tahran 1362 hş.; trc. Erdoğan Vatansever, Dinler Tarihi, İstanbul 1988; trc. Abdülhamit Özer, Dinleri Tanımak, İstanbul 1999); Râhnümâ-yi Ḫorâsân (Meşhed 1363 hş.); Vîjegîhâ-yi Ḳurûn-i Cedîd (Tahran 1367 hş.); Selmân-ı Pâk (Tahran 1977); Çehâr Zindân-ı İnsân (Tahran, ts.; trc. Hüseyin Hatemi, İnsanın Dört Zindanı, İstanbul 1997, 5. bs.); Çi Bâyed Kerd? (Tahran 1368 hş.; trc. Muhammed Hizbullah, Ne Yapmalı?, İstanbul 1981, 1986; trc. Feyzullah Yusuf Budak, Ankara 2004); Târîẖ-i Temeddün (Tahran 1368 hş.; trc. İbrahim Keskin, Medeniyet Tarihi, I-II, Ankara 1998); Bâzşinâsî-yi Hüviyyeti İrânî-İslâmî (Tahran 1371 hş.); Felsefe ve Câmiʿaşinâsî-yi Siyâsî (Tahran 1374 hş.); Cihânbînî vü Îdiûlûjî (Tahran 1374 hş., 1379 hş.; trc. Orhan Bekin, Kültür ve İdeoloji, İstanbul 1986); Îdiûlûjî u İstrâtejî (Tahran 1377 hş.); Nâmehâ (Tahran 1377 hş.); İslâm ve Mektebhâ-yi Maġrib-zemîn (Tahran, ts.; trc. Fatih Selim , Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri, İstanbul 1980; İng. trc. R. Campbell, Marxism and Other Western Fallacies, Berkeley-California 1981); Defterhâ-yi Sebz: Mecmûʿa-i Eşʿâr u Nes̱rhâ-yi

Doktor ʿAlî Şerîʿatî (nşr. M. Rızâ Hâc Bâbâyî, Tahran 1381 hş./2002), Âs̱âr-ı Civânî (Tahran 1385 hş.); İslâmiyyât (Tahran 1386 hş.); Hicret ve Temeddün (Tahran 1389 hş.); İnsân-ı Âzâd Âzâdî-i İnsân (Tahran 2007). Ali Şerîatî'nin İngilizce, Almanca, İtalyanca, Fransızca ve Arapça başta olmak üzere birçoğu çeşitli dillere çevrilen bu eserleriyle diğer eserleri toplu olarak otuz beş ciltlik bir seri halinde Defteri Tedvîn ve Tanẓîm Mecmûʿa-i Âs̱âr-ı Muʿallim-i Şehîd Doktor ʿAlî Şerîʿatî adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1357-1364 hş./1979-1985).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şerîatî, Defteri Tedvîn ve Tanẓîm-i Mecmûʿa-i Âs̱âr-i Muʿallim-i Şehîd Doktor ʿAlî Şerîʿatî, Tahran 1372; Cemil Meriç, Kırk Ambar, İstanbul 1986, s. 425-440; Islam, Politics and the State: The Pakistan Experience (ed. Mohammad Asghar Khan), New Delhi 1986, s. 49-62; Abdülkerim Suruş, Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriati (trc. Sabah Kara), Ankara 1989; Abdülaziz Sachedina, "Ali Şeriati: İran Devriminin İdeoloğu", Güçlenen İslâm'ın Yankıları (trc. Erol Çatalbaş), İstanbul 1989, s. 215-238; Şahruh Ahavi, İran'da Din ve Siyaset (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1990; a.mlf., "Shariati, Ali", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 46-50; Ali Rahnema, "Ali Shariati: Teacher, Preacher, Rebel", Pioneers of Islamic Revival (ed. Ali Rahnema), London 1994, s. 208-250; a.mlf., Müslüman Ütopyacı (trc. İhsan Toker), Ankara 2005; Bünyamin Doğruer, Ali Şeriati, İstanbul 1998; Hamid İnayet, Çağdaş İslami Siyasi Düşünce (trc. Yusuf Ziya), İstanbul 1998, s. 290-291; Alev Erkilet Başer, Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler, İstanbul 1999, s. 327-353; Mehrzad Boroujerdi, İran Entelektüelleri ve Batı (trc. Fethi Gedikli), İstanbul 2001, s. 146-158; Puran Şeriati, Gözetim Altında Özgürlük: Eşim Ali Şeriati -Bir Hayat Hikâyesi- (trc. Melih Ahıshalı), İstanbul 2005; S. Kaweh, Ali Schariati interkulturell gelesen, Nordhausen 2005; Assef Bayat, "Shariati and Marx: A Critique of an Islamic Critique of Marxism", Alif: Journal of Comparative Poetics, X, Cairo 1990, s. 19-41; M. Cuypers, "Une Rencontre Mystique: Ali Shariati-Louis Massignon", MIDEO, XXI (1993), s. 291-

330; Y. Wahyudi, “Ali Shariati and Bint al-Shati’ On Free Will: A Comparison”, Journal of Islamic Studies, IX/1, Oxford 1998, s. 35-45; J. G. J. ter Haar, “S̲h̲arīʿ atī, ʿ Alī”, EI^{2} (İng.), IX, 328-329; Maulvi Abdul Hayy, “Ali Shari‘ati: A Qur’ânic Interpreter”, Encyclopedia of the Holy Qur’ân (ed. N. K. Singh - A. R. Agwan), Delhi 2000, s. 83-89.

Necdet Subaşı

ŞERÎATMEDÂRÎ

(شریعتمداری)

Âyetullah Hâcî Seyyid Muhammed Kâzım b. Hasen Hüseynî Şerîatmedârî Burûcirdî (1904-1986)

İran’da tanınmış Âzerî asıllı din âlimi ve İslâm inkılâbının başlangıçtaki etkili kişilerinden biri.

Tebriz’de doğdu. İlk öğrenimini ve medrese tahsilini burada tamamladı. 1924’te Kum’a gitti. Kum’da Abdülkerîm Hâirî’nin geliştirdiği Kum Havze-i İlmiyyesi’ne girerek on yılı aşkın bir süre Hâinî’nin nezaretinde öğrenimini sürdürdü. 1935 yılında Necef’e geçti. Buranın önde gelen âlimlerinden Mirza Muhammed Hüseyin en-Nâînî,

Seyyid Ebü’l-Hasan b. Muhammed Mûsevî İsfahânî, Âgā Ziyâeddin b. Muhammed el-Irâkī başta olmak üzere çok sayıda âlimden faydalanıp öğrenimini tamamladı ve Tebriz’e döndü. Kurduğu ders halkasında özellikle fıkıh ağırlıklı dersler vermeye başladı. 1940’ların başında Âyetullah Hüseyin Burûcirdî’nin daveti üzerine bir süre Kum’da da fıkıh dersleri okuttu. 1949 yılında Tebriz’deki derslerini bırakıp tanınmış bir âyetullah sıfatıyla Kum’daki medreselerde ders vermeyi sürdürdü. Bu dönemden itibaren uzun müddet Kum’daki Medrese-i Fâtıma’nın idareciliğini yürütmesinin yanı sıra ahlâk ilminde de ihtisas sahibi bir hoca konumuna yükseldi. Özellikle Âzerîce konuşan halkın büyük desteğini kazandı. Âyetullah el-uzmâ olan Burûcirdî’nin 1961’de ölümünden sonra Şerîatmedârî’nin şöhreti daha da arttı. Kendisini dinî rehber diye kabul eden Azerbaycan, Pakistan, Hindistan, Lübnan, Küveyt ve Körfez ülkelerindeki çok sayıda mensubu dolayısıyla İran’ın önde gelen merci-i taklîdlerinden biri olarak benimsendi ve bu sayede başlattığı önemli projelerini gerçekleştirmeye çalıştı.

1960’lı yıllarda İslâm’ın yabancı ülkelerde yayılması faaliyetlerine öncelik veren Şerîatmedârî modern metotlar kullanarak halkın bilgisinin

geliştirilmesi, öğrencilerin iyi yetiştirilmesi ve Şiî literatürünün diğer ülkelere yayılması için çaba sarfetmenin gereği üzerinde durdu. Bunları yerine getirmek için 1965'te Kum'da Dârü't-teblîği'l-İslâmî adıyla bir cemiyet kurdu. Modern okullardaki uygulamalarla geleneksel medrese öğrenim metotları arasında bir programın uygulandığı cemiyette çocukların, gençlerin ve yetişkinlerin eğitim ve öğretimiyle ilgili geniş çaplı faaliyetler başlatıldı. Cemiyet yayın etkinliklerine de girişti, kitap, dergi, gazete yayımladı. Mektebi İslâm, Nesl-i Nev ve Peyâm-ı Şâdî adlı gazeteler bu yayınlardan bazılarıdır. Bu arada kurumun el-Hâdî adlı ilmî yayını Arapça neşrediliyordu. Halkı irşad için vâizler yetiştirilmesi ve İran dışındaki Şiîler'in dinî problemlerinin çözümü konusunda yardımcı olma görevini de üstlenen cemiyet önemli hizmetler gördü.

Muhammed Rızâ Şah Pehlevî'nin Burûcirdî'nin vefatının hemen ardından başlattığı Ak Devrim'e (1961-1963) Seyyid Şehâbeddin Mar'aşî, Âyetullah Humeynî ve Muhammed Rızâ Gülpâyigânî gibi şahsiyetlerle birlikte Şerîatmedârî de karşı çıktı. 1964 yılına gelindiğinde İran'ın en büyük merci-i taklîdlerinden biri Şerîatmedârî, diğeri Humeynî olarak görülmekteydi. Şahın devrim harekâtına şiddetle karşı çıkan Humeynî askerî mahkeme tarafından ölüme mahkûm edilince Şerîatmedârî'nin başkanlığında şahı ziyaret eden 400 civarında âyetullahtan oluşmuş heyet, 1906-1907 anayasasına göre şahın veya mahkemelerin herhangi bir müctehidi yargılama yetkisinin bulunmadığını belirterek hazırladıkları ortak fetvayı şaha sundular; böylece Humeynî'nin sürgüne gönderilmesini sağladılar.

Şerîatmedârî'nin daha çok mülâkatlarda ortaya koyduğu fikirleri, geleneksel tarzda yetişmiş yüksek dereceli bir Şiî din âliminin düşünceleri olarak değerlendirilmekle birlikte onun İran İslâm Devrimi esnasında ısrarla vurguladığı siyasî düşünce, din sınıfını teşkil eden ulemânın doğrudan politikaya girmemesi yönündeydi. Kendisi 1906-1907 İran anayasasında benimsenen, müctehidler heyetinin çıkarılacak kanunların dinî kurallara uygun olup olmadığını denetlemesi ve gerektiğinde aykırı hususları veto edebilmesi esasını tercih edenler arasında yer alıyordu. Bu sebeple düşünceleri, inkılâbın gerçekleştirilmesinden sonra siyasetle meşgul olmak isteyen din sınıfının fikirlerine karşıydı. 1979'da İran İslâm Cumhuriyeti anayasasıyla ilgili müzakereler başlayınca, anayasa taslağının onu

değiştirme yetkisine sahip anayasa komisyonuna sunulmamasını protesto etmesi neticesinde bir uzmanlar heyetinin taslağı düzeltmek için görevlendirilmesi onun başarısı şeklinde değerlendirilmiştir. Yeni taslağın referanduma sunulması aşamasında anayasanın yönlendirici prensiplerine karşı çıkarak bunları millî hâkimiyete aykırı bulması ve muhalefetini açıkça ortaya koyması, ayrıca oylamadan çekilebileceğini belirtmesi kendisine karşı gelişen bir husumetin doğmasına sebep oldu. 5 Kasım 1979 tarihinde evine saldırı düzenlenip başarısız bir suikast teşebbüsüne girişildi. Bu hadise kendi memleketi Tebriz'de genel greve ve gösterilere yol açtı.

İslâm inkılâbı döneminde Şerîatmedârî doğrudan politikaya girmekten ve resmî görev almaktan kaçınmasına rağmen fikirleri, Güney Azerbaycan'da kurulan ve liberal bir söyleme sahip bulunan Hizb-i Cumhûrî-i İslâmî tarafından ortaya kondu, Azerbaycan millî hareketi bu parti çerçevesinde şekillendi. Başta Humeynî olmak üzere velâyet-i fakīhi benimseyenler, bu dönemde kendilerine muhalif saydıkları Şerîatmedârî'ye ve taraftarlarına karşı baskılarını sürdürdüler. Yapılan referandumda halk Humeynî yanlılarının getirdiği anayasayı büyük çoğunlukla onayladı. Buna bağlı olarak Güney Azerbaycan Müslüman Halk Partisi kendini feshetmeye mecbur edildi. Nisan 1982'de Şerîatmedârî'nin damadı, daha önce idam edilen bakanlardan Kutubzâde ile ilişkisinin olduğu ileri sürülerek hapse atıldı. Şerîatmedârî aleyhinde başlatılan kampanyada parlamento üyeleriyle mensup olduğu din sınıfı onu yeni kurulan İran İslâm Cumhuriyeti'ne açıktan düşman olmakla suçladı. 1982'de Humeynî'ye karşı düzenlenen bir plan içinde yer aldığı iddiasıyla Âyetullah Burûcirdî'nin ölümünün ardından kullandığı "âyetullah el-uzmâ" unvanı kendisinden geri alındı. Ayrıca Dârü't-teblîği'l-İslâmî kapatıldı ve kendisi ev hapsinde tutuldu. Muhalifleri, Kum'da bulunan Havze-i İlmiyye'nin hocalarının kararıyla rütbesini indirip merci-i taklîd unvanını da kaldırdılar. Dört yıl süreyle bu durumda kalan Âyetullah Şerîatmedârî 1986 Nisanında vefat etti. Şerîatmedârî'nin telif ettiği tek eser Dârü't-teblîği'l-İslâmî tarafından yayımlanan, verdiği fetvalara mutabık olduğu belirtilen, oldukça hacimli Risâle-i Tavżîḥu'l-mesâʾil adlı Farsça kitaptır (Kum, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Kerim, İran İslâm Devrimi, İstanbul 1979, s. 57; M. Momen, An Introduction to Shi'i Islam, New Haven-London 1985, s. 320; Y. Richard, "Contemporary Shi'i Thought", N. R. Keddie, Roots of Revolution, New Haven 1981, s. 208-210; V. M. Floor, "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?", Religion and Politics in Iran (ed. N. R. Keddie), New Haven 1983, s. 86, 89; Said Amir Arjomand, The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran, New York-Oxford 1988, s. 117-118; E. Abrahamian, Humeynizm (trc. Mehmet Toprak), İstanbul 2002, s. 17; J. G. J. ter Haar, "S̲h̲arīʿatmadārī", EI^2 (İng.), IX, 329.

Mustafa Öz

ŞERÎD b. SÜVEYD

(شريد بن سويد)

Ebû Amr Şerîd b. Süveyd es-Sekafî (ö. 60-64/680-683)

Sahâbî.

Aslen Hadramutlu olup burada yaşayan Kashamoğulları kabilesindendir. Gençlik döneminde kabilesinden bir kişiyi öldürünce Hadramut'tan kaçtı ve Tâif'te bulunan dayılarının yanına gitti. Buradaki Sakīf kabilesinin himayesine girerek Tâif'e yerleşti ve Sekafî nisbesiyle anılmaya başlandı. Daha sonra Ebü'l-Âs b. Ümeyye'nin kızı Âmine (Reyhâne) ile evlendi. Asıl adı Mâlik olan Şerîd, müslüman olmadan önce Mugīre b. Şu'be'nin de aralarında bulunduğu on üç kişiyle Mısır'a gitmiş ve Mısır Valisi Mukavkıs ile görüşmüştür. Şerîd ve arkadaşlarına yakın ilgi gösteren vali Mugīre'ye yüz vermemiş, buna alınan Mugīre dönüş yolunda Şerîd'i ve arkadaşlarını öldürmeyi planlamış, kurduğu tuzaktan yalnız Şerîd kurtulabilmiş, bundan dolayı kendisine "Şerîd" (kaçak) lakabı verilmiştir. Bazı kaynaklarda adının Şerîk diye geçmesi bir yazım hatasıdır. Hendek Gazvesi'nden (5/627) sonra Medine'ye gidip müslüman olduğu anlaşılan ve buraya yerleşen Şerîd'i Hz. Peygamber bu isimle anmaya devam etti. Hudeybiye'de Resûl-i Ekrem'e biat eden sahâbîler arasında yer aldı ve muhtemelen Mekke fethinde de bulundu. Vedâ haccına katıldı ve Arafat'tan Müzdelife'ye kadar Resûlullah'ın yakınında yürüdü. Uzun bir ömür sürdüğü kaydedilen Şerîd, Yezîd b. Muâviye döneminde (680-683) ve kuvvetli bir ihtimale göre Medine'de vefat etti.

Şerîd b. Süveyd bir kısmı Hz. Peygamber'e dayanan yirmi dört rivayet nakletmiştir (İbn Hazm, s. 115-116). Daha çok Hicazlılar arasında yayılan rivayetleri kendisinden başta oğlu Amr olmak üzere Ebû Seleme b. Abdurrahman, Amr b. Nâfi' es-Sekafî ve Ya'kūb b. Âsım es-Sekafî gibi tâbiîler nakletmiştir. Şerîd'in Câhiliye dönemine ait pek çok şiiri ezbere bildiği anlaşılmaktadır. Kendi ifadesine göre Resûl-i Ekrem bir gün onu terkisine alıp seyahate çıkmış, yolculuk sırasında ona Câhiliye devrinde

yaşayan ve tek Allah inancını benimseyen Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın şiirlerinden ezbere bildiklerinin olup olmadığını sormuş, müsbet cevap alınca bunları okumasını istemiş ve okuduğu her beyitten sonra Resûlullah devam etmesini arzu etmiş, böylece Şerîd'in okuduğu beyitler 100'ü bulmuştur (Müslim, "Şiʿr", 1; İbn Mâce "Edeb", 41). Şerîd'in rivayetlerini Ahmed b. Hanbel el-Müsned'inde, Buhârî el-Edebü'l-müfred'inde, Tirmizî eş-Şemâʾilü'l-Muḥammediyye'sinde, Müslim el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce es-Sünen'lerinde tahrîc etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 964-965; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 513; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 382; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 115-116; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 708; Ebû Zekeriyyâ İbn Mende, Kitâb fîhi Maʿrifetü esâmî erdâfi'n-nebî (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî), Beyrut 1410/1990, s. 51-53; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 520-521; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 340-341; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, IV, 292.

Erdinç Ahatlı

ŞERİF

(bk. SEYYİD).

ŞERÎF el-GIRNÂTÎ

(الشريف الغرناطي)

Ebü'l-Kāsım (Ebû Abdillâh) Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Sebtî el-Gırnâtî (ö. 760/1359)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, şair.

696 (1297) yılında Sebte'de (Ceuta) birçok edip, âlim ve kadı yetiştirmiş bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İlk tahsilini ve hıfzını Sebte'de bir edip ve âlim olan babası Ebü'l-Abbas'ın yanında tamamladı. Ardından Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hânî es-Sebtî, hadis âlimi, hatip ve seyyah İbn Rüşeyd, İbnü'ş-Şât, Kadı Ebû İshak el-Gāfikī, Kadı Muhammed b. Muhammed el-Lahmî el-Kurtubî'den ders aldı. Öğrencileri arasında Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, vezir ve kâtip İbn Zümrek, İbn Kunfüz, Ebü'l-Kāsım İbn Rıdvân el-Mâlekī, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn Cüzey el-Kelbî, edip ve şair İbn Hâtime ve tarihçi İbn Haldûn gibi meşhur simalar bulunur.

Şerîf el-Gırnâtî, Endülüs'teki ilim adamlarıyla görüşmek ve ders vermek amacıyla Endülüs'ün liman şehri Mâleka'ya (Malaga) gitti. Burada kısa zamanda tanındı. Reîsülküttâb Ebü'l-Hasan İbnü'l-Ceyyâb onu Dîvân-ı İnşâ'ya kâtip olarak aldı; kısa bir süre sonra kadılığa tayin edildi. Önce Reyye'de, ardından Mâleka'da kadılık yaptıktan sonra Ebü'l-Velîd I. İsmâil zamanında (1314-1325) Gırnata'ya geçti. Burada Benî Ahmer'den (Nasrîler) yakın ilgi gördü. Ebü'l-Velîd ona inşâ kâtipliği, kadılık ve büyük camide hatiplik görevleri verdi; ayrıca Kastilya (Castilla) ve Mağrib'deki (Kuzey Afrika) Merînîler'in devlet adamlarıyla ilişkilerde kendisinden elçi sıfatıyla yararlandı. Sultan Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. İsmâil tarafından kadılıktan azledilince (747/ 1346-47) Arap dili ve edebiyatı ile fıkıh dersleri vermeye başladıysa da kadılık görevi iade edilip önce Vâdîâş, ardından Gırnata'da görevini sürdürdü. Ebü'l-Haccâc'ın oğlu Ganî-Billâh onun rütbesini yükselterek Gırnata'daki kadılık görevine devam etmesini istedi. Âdil kararlarıyla mağdurların haklarını koruyan Şerîf el-Gırnâtî kadılık

görevinde iken 21 Şâban 760 (18 Temmuz 1359) tarihinde vefat etti. Kadılık yapan Ebü'l-Meâlî ile Ebü'l-Abbas adında iki oğlu vardı. Öğrencisi İbn Zümrek başta olmak üzere birçok şair onun için mersiye yazmıştır.

Zeki, dürüst ve cesur bir âlim olan, vakur ve mütevazi bir kişiliğe sahip bulunan Şerîf el-Gırnâtî çeşitli alanlarda kendini kabul ettirmiş bir ilim adamı, edip, kâtip ve şairdi. Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, fıkıh, aruz, ahbâr ve tarih sahalarında tanınmıştır. Zamanının önde gelen şairleri arasında yer alan Şerîf el-Gırnâtî kadîm şairlerin üslûbunu benimsemiş, yenilerin kelime oyunları kabilinden lafzî süslerine itibar etmemiştir. Memleketi Sebte'ye özlemini, Gırnata'da çektiği sıkıntıları ve kişisel duygularını dile getirdiği öznel şiirleri bulunduğu gibi gazel, övgü, tasvir ve mizah türünden geleneksel temalara dair şiirleri de mevcuttur (Muhammed el-Hacvî, V/18 [1418/1997], s. 24).

Eserleri. 1. Refʿu'l-ḥucubi'l-mestûre ʿan meḥâsini'l-Maḳṣûre. Hâzim el-Kartâcennî'nin İbn Düreyd'in el-Maḳṣûre'sine nazîre olarak yazdığı ve Tunus Hafsî Sultanı Müstansır-Billâh'tan düşman eline geçmeye başlayan Endülüs için yardım talebinde bulunduğu 994 (veya 1006) beyitlik el-Maḳṣûre'sinin geniş bir şerhi ve tahlilidir (I-II, Kahire 1344; nşr. Muhammed el-Hacvî, I-IV, Rabat 1418/1997). 2. Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-Ḫazreciyye. Abdullah b. Osman el-Hazrecî'nin aruz ve kafiyeye dair kasidesinin şerhidir (nşr. Muhammed Heysem Gurre, Dımaşk 2003). 3. Taḳyîd ʿalâ Düreri's-Simṭ fî ḫaberi's-Sıbṭ. İbnü'l-Ebbâr'a ait eserin şerhidir. 4. Cühdü'l-muḳıl. Öğrencisi İbnü'l-Hatîb'e hediye ettiği, az sayıda şiirini içeren divanıdır. 5. ed-Dürretü'n-naḥviyye fî şerḥi'l-Âcurrûmiyye.

İbn Âcurrûm'a ait eserin şerhidir. 6. et-Taḳyîdü'l-celîl ʿalâ Kitâbi't-Teshîl. İbn Mâlik et-Tâî'nin Teshîlü'l-Fevâʾid ve tekmîlü'l-Maḳāṣıd adlı eserinin şerhidir. 7. Şerḥu't-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye ait eserin şerhidir. 8. Şerḥu'l-Mufaṣṣal (li'z-Zemaḫşerî). Gırnâtî'nin kaynaklarda ayrıca el-Lüʾlüʾ ve'l-mercân ile Muḫtaṣar fi'l-ves̱âʾiḳ adlı eserleri zikredilmektedir (Şerîf el-Gırnâtî, Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-Ḫazreciyye, neşredenin girişi, s. 33-34).

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-Gırnâtî, Refʿu'l-ḥucubi'l-mestûre (nşr. Muhammed el-Hacvî), Rabat 1997, neşredenin girişi, s. 23-67; a.mlf., Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-Ḫazreciyye (nşr. M. Heysem Gurre), Dımaşk 2003, neşredenin girişi, s. 21-43; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 181-186; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1948, s. 171-177; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb (nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1417/1996, s. 384-385; İbnü'l-Ahmer, Nes̱îru ferâʾidi'l-cümân fî naẓmi fuḥûli'z-zamân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1967, s. 231-235; İbn Haldûn, el-ʿİber, VII, 691-692; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 189-199; Muhammed b. Abdülazîz ed-Debbâğ, Min Aʿlâmi'l-fikr, Dârülbeyzâ 1413/1992, s. 76-115; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûh ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1786; Muhammed el-Hacvî, "Şâʿiriyyetü Ebi'l-Ḳāsım eş-Şerîf es-Sebtî", Âfâḳu's̱-s̱eḳāfe ve't-türâs̱, V/18, Rabat 1418/1997, s. 24-34; Maribel Ferro - Manuela Marin, "al-S̲h̲arīf al-G̲h̲arnāṭī", EI^2 (İng.), IX, 339-340; Reşîd es-Selâmî, "eş-Şerîf es-Sebtî", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1423/2002, XVI, 5366-5367.

Zülfikar Tüccar

ŞERİF HALİL PAŞA KÜLLİYESİ

Bulgaristan'ın Şumnu şehrinde XVIII. yüzyılın ortasında inşa edilen külliye.

Eskiden Çömlekçiler mahallesi diye bilinen semtte yer alan külliye cami, medrese, kütüphane ve mektepten oluşmaktadır. Cami halk arasında Tombul Cami ismiyle de bilinmektedir. Caminin kapısı üzerindeki mermer kitâbeden ve vakfiyeden külliyenin 1157'de (1744) Şerif Halil Paşa tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. 21 Rebîülevvel 1157'de (4 Mayıs 1744) düzenlenen vakfiyede Halil Paşa'nın dedesi Şâban Bey tarafından yaptırılan caminin yerine inşa ettirildiği belirtilmiştir. Ancak caminin yerinde bir hıristiyan kilisesinin bulunduğu, caminin bunun temelleri üzerine yapıldığı şeklinde Balkanlar'daki birçok camide olduğu gibi gerçeğe dayanmayan iddialar da ileri sürülmüştür. Vakfiyede, Şerif Halil Paşa'nın dedesinin inşa ettirdiği caminin yeniden tanzim ve teşkiliyle medresenin ihya edildiği, kütüphanenin yenilendiği belirtilmektedir. Bundan yapının esasının kilise temelleri üzerine kurulduğu yolundaki iddianın doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Cami 15 × 15 m. ölçülerinde kare planlı olup üzeri kubbe ile örtülüdür. Caminin en alttaki kare kütlesinin boş kalan her köşesine dört büyük payanda kulesi yapılmıştır. Sekizgen köşenin kütlelerinde aynı kulelerin daha inceleri aynı yükseklikte tekrar uygulanmıştır. Bu sekiz payanda kulesinin aralarında ve arkalarında pilastırlar mevcuttur. Kubbe çevresinde statik amaçlarla yapıldığı sanılan bu kubbeli payanda kulelerinin içleri boştur. Birçok mimari eserde uygulanan bu motifler görsel amaçlarla tasarlanmış ve kubbenin yalınlığını dinamik profile dönüştürmüştür. Kubbeye geçişler dilimli tromptur. Caminin kuzeyinde dört sütuna oturan beş kubbeli bir son cemaat yeri vardır. Minare caminin batı cephesine bitişik olarak yükselmektedir. Tek şerefeli olan minarenin yüksekliği 40 metredir. Mihrap nişi duvar kalınlığını aşmayacak derinlikte basit bir niş olup üst kısmı altı sıra mukarnaslıdır. Mihrabın üst köşelerine iki adet kabartma çerçeveli Kâbe tasviri resmedilmiştir. Minber ve mahfil ahşaptandır. Camide yazıya, bitkisel ve geometrik süslemelere yer

verilmiştir. Bu süslemeler pencere üstlerindeki kemerlerde, pencere çevrelerinde ve kubbe içlerinde kalem işi, mermer yüzeye ise kabartma biçiminde yapılmıştır. Caminin iç dekorasyonunda kullanılan barok motifler Lâle Devri özelliklerini yansıtır. Dönemine uygun olarak süslemelerde bitkisel motifler yer almaktadır. Natüralist üslûpta çiçek, kıvrık dal, yaprak, stilize palmet ve rûmîlerden oluşan düzenlemelerde kırmızı, mavi, lâcivert, kiremit kırmızısı, kahverengi, açık yeşil, turuncu, sarı, kobalt mavi renkler kullanılmıştır. Başlatılan restorasyon çalışmaları sonucunda, zamanla yapılan boya ve badanalarla kapatılan mahfil altındaki ahşap tavanda ve minberin aynalıklarındaki bezemeler ortaya çıkarılmıştır. Cami 1970'li yıllardan itibaren onarım

halindedir. O yıllarda müze olarak gezilebiliyordu ve ibadete açıktı, ancak cuma dışında camide pek namaz kılınmıyordu. 1980'li yıllarda Bulgaristan'da Türkler'e uygulanan baskı ve burada cereyan eden bazı olaylardan dolayı külliye kısmen zarar görmüştür. Cami 2004'te restorasyona tâbi tutulmuştur.

Mektep cephesinden daha öne çıkan cami ve medrese avlusuna giriş iki ayrı kapıdan sağlanmaktadır. Cami avlusuna yedi basamaklı bir merdiven ve taçkapı ile girilirken medreseye daha sağdan ve hemzemin tek kanatlı ahşap kapı ile geçilir. Caminin batı duvarı hizasında dokuz hücreli, revaklı avlulu bir medrese yapısı bulunmaktadır. Revaklı avlunun ortasına şadırvan yerleştirilmiştir. Medresenin kuzeyinde fevkanî bir kütüphane binası yer alır. Yapı, sol tarafı daha fazla olmak üzere avlu duvarından sokak yönünde çıkma yapmakta, çıkmayı taş kemerler desteklemektedir. Binanın üst katı kütüphane, alt katı medrese şeklinde kullanılmıştır. Caminin güneyinde hazîre, doğu duvarı hizasında imaret ve müftülük yapıları bulunmaktadır. Şerif Halil Paşa, kendisinin de hattat olması sebebiyle caminin bitişiğinde tesis ettiği medresede hüsn-i hat öğretilmesini vakfiyesinde şart koşmuştur. Rusçuk, Eski Cuma ve Niğbolu'daki yapıların kitâbelerini yazan birçok hattat Şerif Halil Paşa'nın medresesinde eğitim görmüştür. Kütüphanede din, tıp, matematik, Arap ve Fars dilleriyle coğrafya konularında 5000 kitabın olduğu söylenir. Coğrafya kitapları arasında günümüzde Sofya Millî Kütüphanesi'nde yer alan, 963 (1556) yılında Kahire'de yazılmış, içinde yetmiş harita bulunan Şerîf el-İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâk adlı kitabının güzel bir kopyası vardır.

Külliyede mevcut yapılar düzgün kesme taştan inşa edilmiş, medrese kemerlerindeki aynaların araları üçer sıra tuğla ve kesme taştan yapılmıştır. Şadırvan kemerleri kırmızı-beyaz taş, medrese duvarları dıştan tuğla ve taştır. Caminin taştan yapılmış, kubbeye geçişi sağlayan sekizgen gövdesinin güney-güneydoğu yönünde iki ve güneydoğu yönündeki destek kubbesinde bir kuşevi vardır. İki katlı kütüphanenin avluya bakan güney cephesiyle doğu cephesinde üç kuşevi ve kuzey cephesinde dokuz adet kuşevi yer almaktadır. Caminin yanındaki avlu çevresini kuşatan medresenin dış yüzeyinde de kuşevleri kalıntıları görülmektedir. Balkanlar'da klasik Osmanlı mimarisini en güzel şekilde yansıtan yapıda mimari özelliklere sadık kalınarak başarılı bir restorasyon gerçekleştirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

H. W. Duda, Balkantürkische Studien, Wien 1949, s. 63-89, 115-126; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 111-112; M. Kiel, Bulgaristan'da Osmanlı Dönemi Kentsel Gelişimi ve Mimari Anıtları (trc. İlknur Kolay), Ankara 2000, s. 112-114; H. Örcün Barışta, "Osmanlı İmparatorluğu Balkanları'ndan Bazı Kuş Evleri", Balkanlar'da Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2001, I, 108; Sadi Bayram, "Bulgaristan'da Bulunan Osmanlı Vakıfları'ndan Bir Demet", a.e., I, 128; Orlin Sıbev, "Şumnu'daki Şerif Halil Paşa (Tombul) Camisi: Batı-Doğu Diyaloğunun İzleri", a.e., II, 612-625; a.mlf., "Bir Hayrat ve Nostalji Eseri: Şumnu'daki Tombul Camii Külliyesi ve Bânisi Şerif Halil Paşa'nın Vakfettiği Kitap Katoloğu", Enjeux politiques, économiques et militaries en merhoine: XIVe-XXIe siècles): etudes à la mémorie de Mihail Guboglu (ed. Faruk Bilici v.dğr.), Braila 2007, s. 557-583; Nurcihan Kahraman, Şumnu'da Şerif Halil Paşa Camisi (Tombul Cami) (yüksek lisans tezi, 2005), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Ömer E. Lütem, Türk-Bulgar İlişkileri, Ankara 2006, II, 251, 294; Osman Keskioğlu, "Bulgaristan'da Bazı Türk Vakıfları ve Abideleri",

VD, sy. 7 (1968), s. 133-137; a.mlf., “Şumnu’lu Şerif Halil Paşa Vakfiyesi”, a.e., sy. 19 (1985), s. 25-30.

Neval Konuk

ŞERÎF HASAN b. EBÛ NÜMEY

(الشريف الحسن بن أبي نمى)

eş-Şerîf Hasen b. Ebî Nümey Muhammed b. Berekât b. Muhammed el-Hasenî el-Hâşimî (ö. 1010/1601)

Mekke emîri.

932'de (1526) Mekke'de doğdu. Babası Osmanlı idaresi altındaki ikinci emîr olan Ebû Nümey'dir. İyi bir eğitim alan Şerîf Hasan babasının kendisine ortak emîr tayin ettiği ağabeyi Ahmed'in 961'de (1554) vefatıyla onun yerini aldı. Ebû Nümey oğlunun tayin edilmesi için İstanbul'a müracaat etti; bunun üzerine 22 Şevval 961 (20 Eylül 1554) tarihli beratla emirlik Şerîf Hasan'a verildi. Oğluna yardımcı olmak amacıyla on yedi yıl daha emirliğini sürdüren Ebû Nümey, Türkçe olarak yazdırdığı bir arzında hac kafilelerinin güvenlik içinde hac farîzasını yerine getirdiklerini, oğlu Hasan'ın Haremeyn'in muhafazasında büyük gayret gösterdiğini bildirdi (Emecen, sy. 14 [1994], s. 100).

Şerîf Hasan, babasıyla birlikte emirlik görevini yürütürken 964'te (1557) Medine'deki Osmanlı askerlerinin kumandanı Pîrî ile anlaşmazlığa düştüler. Meselenin halli için tarihçi Kutbüddin el-Mekkî'yi İstanbul'a gönderdiler, fakat bir sonuç alamadılar. Ardından Ebû Nümey, vefatına kadar bütün işleri Şerîf Hasan'a bıraktıysa da nâme ve fermanlarda ismi oğluyla birlikte anılmaya devam etti. Koca Sinan Paşa'nın 978'de (1571) Yemen seferi dönüşünde hac için Mekke'ye gelişinden sonra Ebû Nümeyy'in Yemen'de münzevî bir hayata çekilmesiyle Mekke idaresi tamamen Şerîf Hasan'a geçti. Şerîf Hasan, babasının vefatından (992/1584) sonra emirlik görevini oğullarıyla ortak şekilde sürdürdü. Önce büyük oğlu Hüseyin'i, onun ölümü üzerine Şerîf Mes'ûd'u görevlendirdi. Şerîf Mes'ûd'un vefatının ardından diğer oğulları Ebû Tâlib ile Abdülmuttalib emirliği paylaştılar. Ortak emirlikler her defasında İstanbul yönetimi tarafından bir menşurla onaylanıyordu.

Kâbe hizmetleri Şerîf Hasan'ın emirliği döneminde aksatılmadan sürdürüldü. 996'da (1588) çalınan Kâbe'nin anahtarı Sinan Paşa tarafından Yemen'de bulunarak

Mekke'ye gönderildi (Sincârî, III, 455-456; Dahlân, s. 57-58). Şerîf Hasan kendi bölgesinde asayişi sağlamak için bazı askerî faaliyetlere de girişti. Necid bölgesindeki bir isyanı bastırmak amacıyla harekete geçip bölgeyi tekrar kendisine bağladı ve oraya Muhammed b. Fazl'ı tayin etti. Fakat Necid'deki işleri tam yola koyamadan 3 Cemâziyelâhir 1010'da (29 Kasım 1601) burada vefat etti. Cenazesi Mekke'ye götürülüp Ma'lât Mezarlığı'na defnedildi. Yirmi yedi erkek ve yirmi beş (veya on altı) kız çocuğu olan, yaklaşık elli yıl Mekke emirliği yapan Şerîf Hasan'dan sonra Mekke emirliğini oğlu Ebû Tâlib üstlendi. Şerîf Hasan'ın oğullarından Mekke emîri olan Füheyd İstanbul'da öldü (1020/1611).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 6, s. 190; nr. 7, s. 152; TSMA, E. 5952; E. 5964; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 186-189; Feridun Bey, Münşeât, I, 439, 500; Ali b. Tâceddin es-Sincârî, Menâʾiḥu'l-kerem fî aḫbâri Mekke ve'l-beyt ve vülâti'l-Ḥarem (nşr. Cemîl Abdullah M. el-Mısrî - Mâcide Faysal Zekeriyyâ), Mekke 1419/1998, III, 333-335, 455-456; ayrıca bk. İndeks; Ahmed b. Zeynî Dahlân, Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni ümerâʾi'l-Beledi'l-ḥarâm, Kahire 1305, s. 55-61; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 72-78; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi Mekkete'l-mükerreme, Dımaşk 1413/1992, s. 705-707; Feridun Emecen, "Hicaz'da Osmanlı Hakimiyetinin Tesisi ve Ebû Nümey", TED, sy. 14 (1994), s. 100-101.

Mustafa L. Bilge

ŞERÎF HÜSEYİN

(الشريف حسين)

el-Melikü'ş-Şerîf Hüseyn b. Alî b. Muhammed el-Hasenî el-Hâşimî (1853-1931)

Mekke emîri.

İstanbul'da doğdu. Hâşimî Zevî Avn sülâlesinden Şerîf Ali Paşa'nın oğlu ve Mekke Emîri Muhammed b. Abdülmuîn İbn Avn'ın torunudur. 1856-1858 yıllarında dedesinin son emirliği döneminde Mekke'de kaldı. 1858'de İstanbul'a döndü. 1861'de babasının vefatı üzerine amcası Emîr Abdullah'ın yanına Mekke'ye gitti. Eğitimini burada tamamladı ve 1880'de Zevî Zeyd ailesinden Abdülmuttalib b. Gālib'in emîr tayin edilmesiyle İstanbul'a geldi. Ekim 1908'de Mekke Emîri Şerîf Ali görevinden alınarak yerine amcası Abdullah Paşa b. Muhammed tayin edildi. Ancak Abdullah Hicaz'a hareket etmeden vefat edince uzun süredir vezir rütbesiyle Şûrâ-yı Devlet üyeliği yapan Şerîf Hüseyin Kasım 1908'de Mekke emîri tayin edildi. Aralık 1908'de Mekke'ye ulaşan Emîr Hüseyin'in en önemli görevi, Hicaz demiryolunun kullanılmasıyla gelir kaybına uğrayan bedevîlerin isyanını bastırmak ve hacıların güvenliğini sağlamaktı. Emîr Hüseyin, hacıların güvenliğini sağlayacak kadar askerî destek alamadığı için Ocak 1909'da istifa eden emîr-i hac Abdurrahman Yûsuf'un yerine kardeşi Nâsır ile oğlu Abdullah'ı görevlendirdi ve hacıların emniyetle Şam'a dönmesini sağlayıp hem merkezî hükümet hem de bedevî kabileleri nezdinde itibarını arttırdı.

1909 baharından itibaren vilâyet üst düzey bürokratlarıyla olan anlaşmazlıkları ve özellikle mahallî İttihatçılar'ın çıkardığı Şemsü'l-hakīka gazetesinin basımı ve içeriğiyle ilgili şikâyetlerini İstanbul'a bildiren Emîr Hüseyin'in kendisine muhalif görevlileri korumakla suçladığı Vali Fuad Paşa, Ekim 1909'da görevden alındı ve yerine Bağdat Valisi Şevket Paşa tayin edildi. Şerîf Hüseyin'in gönderilmelerinde ısrar ettiği Hasan Mekkî ve Abdullah Kāsım'ın Şubat 1910 ara seçimlerinde terfi ederek ayrılmaları ve

Temmuz 1910'da Medine'nin, Hicaz vilâyetine bağlı bir sancak statüsünden muhafızlık bâki kalmak üzere müstakil sancak statüsüne geçirilmesi onu memnun etmedi. Bu aşamada İttihat ve Terakkî yönetimini karşısına almamakla birlikte kendi gücünü arttırıcı politikalarına devam etti. Medine muhafızının desteğini almadan Temmuz 1910'da Kasîm bölgesinin vergilerini toplama gerekçesiyle İbn Suûd'a karşı bir askerî harekât gerçekleştirdi. Bu aynı zamanda Kasîm bölgesi kabileleri nezdinde bir güç gösterisi anlamına geliyor ve İbn Suûd'a değil kendisine itaat etmelerini istiyordu. 1912 seçimlerinde İttihatçılar'ın güç kaybına uğraması Şerîf Hüseyin'in işine yaradı.

I. Dünya Savaşı öncesinde Şerîf Hüseyin ile İttihat ve Terakkî iktidarı ve bölgedeki temsilcileri olarak Medine muhafızı ve Hicaz valisi arasında gerginlik artmaktaydı. Osmanlı yönetimi, emîri otoritesi Mekke ile sınırlı bir görevli şeklinde görme eğilimini ortaya koyarken Şerîf Hüseyin bölgede söz sahibi olduğunu kabul ettirmeye çalışıyordu. Ocak 1912'de oğlu Abdullah'ı Hidiv Abbas Hilmi'nin desteğini almak maksadıyla Kahire'ye gönderdi. Britanya temsilcisi Lord Kitchener ile ilk defa bu seyahat sırasında görüştüğü belirtilir. 1912 yılından itibaren İttihatçılar'ın merkezdeki siyasî meseleler üzerinde yoğunlaşması Şerîf Hüseyin'in bölgede gücünü arttırmasını sağladı. 1912 seçimlerinde iki oğlu Abdullah ile Faysal'ı Mekke ve Cidde temsilcileri sıfatıyla Meclisi Meb'ûsan'a göndermeyi başardı. 1913'te Asîr'e yapılan ikinci harekâtta başarılı olması Şerîf Hüseyin'i bölgede daha güçlü hale getirdi. I. Dünya Savaşı arefesinde Şerîf Hüseyin ile Ocak 1914'te Hicaz vali ve kumandanlığına tayin edilen Vehib Paşa'nın ilişkileri iyice gerginleşti. Her ikisi de merkezin desteğini alarak diğerinin gücünü sınırlandırmaya çalışıyordu. Vehib Paşa, Şerîf Hüseyin'in bağımsız tavırlarından şikâyet ediyordu ve muhtemelen İngilizler'le ilişkilerinin de farkındaydı. Temmuz 1914'te Osmanlı Devleti'ni yıkmayı hedeflediği gerekçesiyle emîrin azledilmesini ve yerine Şerîf Ali'nin tayinini istedi. Hatta Şerîf Hüseyin'in İstanbul'da bulunan ve mebus olan oğullarının başşehirden ayrılmalarına izin verilmemesini bildirdi (Kayalı, s. 184).

Savaş başladıktan sonra Şerîf Hüseyin, resmî ifadelerinde Osmanlı Devleti'ne sadık kalacağını ve kendisine düşen vazifeyi üstleneceğini belirtti. Bu sırada (Şubat 1915) Hicaz'da bulunan birliklerin büyük

çoğunluğu Süveyş'e kaydırıldı ve emîri yakın takibe alan Vehib Paşa, Üçüncü Ordu'ya tayin edildiği için bölgeden ayrıldı. Mayıs ayında emîrin oğlu Faysal, Şam'da Cemal Paşa'yı ziyaret edip desteğini tekrarladı. Bu ziyaret esnasında Faysal'ın Arap ayrılıkçı hareketine mensup bazı kişilerle görüştüğü söylenir. Şerîf Hüseyin 10 Temmuz'da Osmanlı Devleti ve hilâfeti için desteğini ilân ederken ardından oğlu Abdullah vasıtasıyla İngilizler'le tarihe McMahon-Şerîf Hüseyin mektupları adıyla geçen müzakereleri başlattı (14 Temmuz 1915 - 30 Ocak 1916). Bu arada devletin Araplar'dan kurulu askerî birliklerin sayısını arttırma teşebbüsünü engellemeye çalıştı. Cihad ilânını desteklemedi ve Hicaz demiryolunun Mekke'ye kadar uzatılmaması için gayret gösterdi. Gelişmelerden rahatsızlık duyan Osmanlı hükümetinin kendisini emirlikten alacağından endişelenerek İngilizler'le yaptığı pazarlıklarda Araplar'ın Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanması durumunda İngiltere'nin kendi krallığını tanımasını istedi. Osmanlı Devleti'ne karşı İngiltere ile iş birliği kararı alındı ve muhtemel Arap krallığının sınırları belirlendi (kuzeyde Mersin, Adana hattından itibaren Birecik, Urfa, Mardin, Midyat ve İran sınırına, doğuda Basra körfezinin aşağısından İran'a, güneyde Aden hariç Hint Okyanusu'na, batıda Kızıldeniz ve Mersin'e kadar olan topraklar). Şam protokolü diye bilinen bu mutabakat Şerîf Hüseyin tarafından İngilizler'e aktarıldı; bu çerçevede yapılan görüşmeler anlaşma ile

sonuçlandı. İngilizler, önceleri stratejik anlamda pek önemli görmedikleri Şerîf Hüseyin isyanına Çanakkale savaşlarında yaşadıkları hayal kırıklığından sonra ağırlık verdiler. Bu yaklaşımda, Suriye ve Kanal üzerindeki Osmanlı savunmasını zaafa uğratma arzularının yanı sıra hilâfete karşı Arap ayaklanmasının İslâm dünyasında meydana getireceği mânevî etkinin İngiltere'nin savaş yükünü hafifleteceği düşüncesi de rol oynadı. İngiltere, Şerîf Hüseyin ile olan müzakerelerini Fransızlar'a ancak Kasım 1915'te bildirdi. 9-16 Mayıs 1916 tarihinde yapılan Sykes-Picot Antlaşması uyarınca Suriye'nin Akkâ'dan itibaren kuzeye doğru bütün kıyıları, Adana ve Mersin bölgeleri Fransa, Bağdat-Basra arası ile Dicle-Fırat bölgesi İngiltere çıkar bölgeleri olarak belirlendi. Bu durumda İngiltere'nin daha önce Arap krallığı sınırları içinde kabul ettiği bazı bölgeler Fransızlar'a bırakılıyordu. İngilizler, Aralık 1915'te Necid bölgesi emîri İbn Suûd ile de bir anlaşma yaparak daha önce Şerîf Hüseyin'in egemenliğine bırakılan Basra körfezinin güney kıyılarında Suûd hâkimiyetini kabul etti.

Cemal Paşa'nın Ağustos 1915 ve Mayıs 1916'da Beyrut ve Şam'da devlete ihanetle suçladığı bazı Araplar'ı idam ettirmesiyle oluşan gergin ortamı değerlendiren Şerîf Hüseyin Haziran 1916'da Mekke'de isyanı başlattı ve 27 Haziran tarihli bildirisinde İttihat ve Terakkî yönetimini dinsizlikle suçlayıp isyanını meşrulaştırmaya çalıştı. 16 Haziran'da Cidde, 17 Eylül'de Tâif düştü. Böylece Medine dışındaki önemli Hicaz şehirleri isyancıların eline geçti (Medine Ocak 1919'a kadar Osmanlı yönetiminde kaldı). Şerîf Hüseyin Kasım 1916'da kendisini Arap ülkelerinin kralı ilân etti. Ancak isyan ederken beklediği desteği bulamadı. Pek çok yerden ardı ardına yapılan açıklamalarda Şerîf Hüseyin ihanetle itham edildi ve müslüman bir devlete karşı İngilizler'le iş birliği yapmış olmaktan dolayı lânetlendi. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra savaştan çekilen Ruslar tarafından 1916 tarihli Sykes-Picot Antlaşması'nın ifşa edilmesiyle Filistin topraklarında bir yahudi devletinin kurulmasını destekleyen Kasım 1917 tarihli Balfour Deklarasyonu, Şerîf Hüseyin'in gücünü kıran gelişmelerdi.

Araplar'ın liderliği iddialarını zayıflatıcı bu gelişmelere rağmen Şerîf Hüseyin, Ekim 1918'de I. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle Arap krallığı kurma girişimine devam etti. Fakat 1919 Paris barış görüşmelerinde beklediği ilgiyi ve desteği göremedi ve Hicaz'daki etkinliğini yitirmeye başladı. Filistin topraklarını İngiliz manda yönetimine bırakan barış antlaşmasını kabul etmedi. Bu arada İbn Suûd ile Hicaz hâkimiyeti konusunda çatışmaya girdi. İngilizler'in Şerîf Hüseyin'in iki oğlundan Abdullah'ı Ürdün, Faysal'ı Irak kralı yapması Şerîf Hüseyin'in Arap dünyasındaki itibarını iyice sarstı. 6 Mart 1924'te Türkiye'de halifeliğin kaldırılmasının ardından kendini halife ilân ettiyse de bu hareketi yakın çevresi dışında İslâm dünyasının her yerinde tepkiyle karşılandı. Mekke'yi kuşatan Abdülazîz b. Suûd tarafından krallığına ve halifelik iddialarına son verildi (16 Ekim 1924) Emîr Hüseyin, Akabe üzerinden Kıbrıs'a giderek İngilizler'e sığındı. Sürgün hayatı, 1930 yılında rahatsızlanarak Ürdün emîri olan oğlu Abdullah'ın yanına gidişine kadar sürdü. Bir yıl sonra öldü ve Kudüs'te defnedildi.

Şerîf Hüseyin'in başlattığı isyan, dönemin şartları ve takip eden yıllarda doğrudan ilgili pek çok çevrenin siyasî-ideolojik tutumuna bağlı olarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bunlar arasında yer alan, Osmanlılar'a

karşı bütün Arap âlemini temsil eden topyekün bir bağımsızlık hareketi tezi mevcut bilgi ve belgeler ışığında bugün artık geçerliliğini yitirmiştir. Şerîf Hüseyin, İngilizler'le pazarlığında 100.000'i aşkın bir kuvvet toplayabileceğinden söz etmiş olsa da İngilizler'in muazzam para ve lojistik desteklerine rağmen Osmanlılar'a karşı savaşmak için ancak 4-5000 civarında silâhlı bir güç oluşturabildiği, bunların da Mekke-Maan hattında İngilizler'e destek oldukları kayıtlarda yer almıştır. Bu gücün I. Dünya Savaşı'nın Suriye-Filistin bölgesindeki gelişmesi üzerinde ne kadar etkili olduğu tartışmalı bir husustur. Bunların dışında Araplar'ın çoğunlukla Osmanlı Devleti'ne sadık kaldıkları bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, DH-KMS 17/24 (19.03.1914); DH-KMS 18/19 (24.03.1914); DH.KMS., 41/43 (19.08.1916); DH-SYS 122/5-1 (2.04.1914); DH.EUM.4.Şb., 203/ 38 (17.09.1916); Dahiliye Muhaberât-ı Umûmiyye İdaresi, nr. 69/3; Meclisi Vükelâ Mazbatası, nr. 192; Genelkurmay Askerî Tarih ve Strateji Enstitüsü Arşivi, Klasör 159, Dosya nr. 759; Klasör nr. 164, Dosya nr. 144/179, Fihrist, VIII; Klasör nr. 165, Dosya nr. 159/725; Klasör nr. 533, Dosya nr. 52/2085; Klasör nr. 533, Dosya nr. 52/2085, Fihrist, IV; Klasör nr. 2285, Dosya nr. 6/4; Public Record Office, London, FO 141/431-3, FO 141/ 460, FO 141/460-8, FO 141/461-2, FO 141/ 462-1, FO 141/817-9, FO 686/52, FO 882/2, Arab Question, 882/13, India Office Records, L/ P.S/18/B222, L/P.S10/895, L/P.S/18/B446; Cemal Paşa, Hâtırat (İstanbul 1922) (haz. Metin Martı), İstanbul 1996, s. 161-162, 261-262, 270-274; Süleyman Mûsâ, el-Ḥareketü'l-ʿ Arabiyye, Beyrut 1970, s. 66-72; a.mlf., "A Matter of Principle: King Hussein of the Hijaz and the Arabs of Palestine", IJMES, IX/2 (1978), s. 183-194; E. Kedourie, In the Anglo-Arab Labyrinth: The McMahon-Husayn Correspondence and Its Interpretations: 1914-1939, Cambridge 1976; Saleh Muhammad Al-Amr, The Hijaz Under Ottoman Rule, 1869-1914: Ottoman Vali, the Sharif of Mecca and the Growth of British lnfluence, Riyadh 1978; R. Baker, King Husain and the Kingdom of Hejaz, Cambridge 1979; Ömer Kürkçüoğlu, Osmanlı Devleti'ne Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi: 1908-1918, Ankara

1982; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984, s. 141-144; D. Fromkin, A Peace to End All Peace, New York 1989; T. E. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom: A Triumph, London 1990, s. 25-29, 42; The Origins of Arab Nationalism (ed. Rashid Khalidi v.dğr.), New York 1991, s. 54-61, 204-221; Ahmed Sibâî, Târîḫu Mekke, Mekke 1994, s. 560-566, 614; Hasan Kayalı, Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire: 1908-1918, Berkeley 1997; H. Alangari, The Struggle for Power in Arabia: Ibn Saud, Hussein and Great Britain, 1914-1924, Ithaca 1998; Ali Fuad Erden, Birinci Dünya Harbi'nde Suriye Hatıraları (haz. Alpay Kabacalı), İstanbul 2003, s. 89-90; Kral Abdullah, Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik (trc. Halit Özkan), İstanbul 2006; M. Talha Çiçek, Şerif Hüseyin İsyanının Türk ve Arap Kimlik İnşa Süreçlerindeki Etkisinin Analizi (yüksek lisans tezi, 2007), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Süleyman Yatak, "1914-1916 Yıllarında Osmanlı Devleti ve Mekke Emiri Şerif Hüseyin", İlim ve Sanat, sy. 30, İstanbul 1991, s. 70-80; E. Karsh - I. Karsh, "Myth in the Desert, or Not the Great Arab Revolt", MES, XXXIII/2 (1997), s. 267-312; J. Teitelbaum, "Taking Back the Caliphate: Sharif Husayn Ibn Ali, Mustafa Kemal and the Ottoman Caliphate", WI, XL/3 (2000), s. 412-424; Azmi Özcan, "Osmanlı Devletinin Son Döneminde Araplar Arasında Hilâfet Karşıtı Faaliyetler (1877-1909)", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 12, İstanbul 2005, s. 77-100; S. H. Longrigg, "al-Ḥusayn b. ʿAlī", EI² (İng.), III, 605-606.

Azmi Özcan

ŞERÎF el-İDRÎSÎ

(bk. İDRÎSÎ, Şerîf).

ŞERÎF el-MURTAZÂ

(الشريف المرتضى)

Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044)

İmâmiyye'nin önde gelen fıkıh ve kelâm âlimi, edebiyatçı, Bağdat'taki Tâlibîler'in nakibi.

355 (966) yılında Bağdat'ta doğdu. Babası, değişik zamanlarda Bağdat'ta Tâlibîler'in nakibliği görevini üstlenen ve İmam Mûsâ el-Kâzım neslinden gelen

Ebû Ahmed Hüseyin, annesi, Taberistan ve Gîlân'ın doğusunun hâkimi olan Zeydî imamı Hasan el-Utrûş'un torunlarından Fâtıma bint Hüseyin'dir. İlk eğitimini aile çevresinde aldıktan sonra İmâmiyye fıkhı ve kelâmını dönemin meşhur âlimi Şeyh Müfîd'den öğrendi. İmâmiyye nakilleri ve hadis konusunda başta İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin kardeşi Hüseyin b. Bâbeveyh olmak üzere muhtelif hadisçilerden istifade etti. Arap dili ve edebiyatı alanında ilk bilgileri Ebû Nasr Abdülazîz b. Nübâte'den öğrendi. Ardından İbn Cinnî ve Mu'tezile temayüllü Şiî Merzübânî'den önemli ölçüde etkilendi. Mu'tezile'ye dair bilgilerini Ebû İshak en-Nasîbînî'den ve özellikle 389 (999) yılında hac dönüşü Rey'e giderken Bağdat'ı ziyaret eden Kādî Abdülcebbâr'dan aldı (etkilenmesi konusunda geniş bilgi için bk. Abdülfettâh Lâşin, s. 563-648).

Nakiblik görevine 380 (990) yılında küçük kardeşi Muhammed'le (Şerîf er-Radî) birlikte babasının yardımcısı olarak başladı. Dört yıl sonra babası ve kardeşiyle beraber bu görevden azledildi. 397'de (1007) Büveyhîler'den Bahâüddevle'nin Halife Kādir-Billâh'a baskı yapması üzerine Muhammed "er-Radî Zü'l-hasebeyn" unvanıyla nakib tayin edilirken kendisine de "el-Murtazâ Zü'l-mecdeyn" unvanı verildi ve bundan sonra Şerîf el-Murtazâ diye meşhur oldu. Kardeşinin vefatı üzerine Murtazâ nakībü'n-nukabâ olarak tayin edildi. Görevi dolayısıyla Kâzımiye'de oturan Murtazâ'ya

mezâlim konusunda hükmetme yetkisi ve hac emirliği görevi de verildi. “Alemü’l-hüdâ” unvanı ise Büveyhîler’den Celâlüddevle’nin veziri Amîdüddevle tarafından tevcih edilmiştir (420/1029). Şerîf el-Murtazâ bu görevlerine ölümüne kadar devam etti (İbn Inebe, s. 235).

İtidalli şahsiyeti, büyük serveti, resmî görevleri, geniş bilgisi, edebî yetenekleri, öğrenci yetiştirme ve eser telifi gibi faaliyetleri, Şerîf el-Murtazâ’yı devrinde Bağdat’ın siyasal ve sosyal hayatında etkili bir kişi haline getirdi. Bir anlamda halifeden bağımsız bir görev olan nakiblik, Büveyhîler’in ilk döneminde Zeydîler tarafından ifa edilirken sonraları Şiîler’e has beyaz elbise giyilmesi halifeye karşı bir tavır niteliği taşıyordu. Bu görev Murtazâ’nın babasından itibaren İmâmî nakiblere intikal edince halife tarafından verilmiş bir hediye statüsünde değerlendirildi. Abbâsîler’in rengi sayılan siyah elbiseler giyilerek gerek Büveyhîler gerekse Abbâsî halifesiyle iyi ilişkiler kurulmuştu. Şerîf el-Murtazâ görevinde halifeye sadakat gösterdi, kendisinin bu makamda bulunuşunun meşruiyetini ortaya koydu; idareci zalim de olsa böyle bir görevi kabul etmenin gerekliliğini vurguladı. Görevi sırasında Tâi‘-Lillâh, Kādir-Billâh ve Kāim-Biemrillâh ile yakın ilişkiler içinde bulundu. Kāim’e ilk biat eden Şerîf el-Murtazâ oldu. Özellikle Kādir-Billâh tarafından 402 (1011) yılında yayımlanan, Fâtımîler’in şeceresinin sahte olduğuna dair bildiriye imza koydu. Büveyhîler’in vezirleriyle, bilhassa Bağdat valisi olan Vezir Fahrüddevle ile yakın arkadaşlık tesis etti, onu öven şiirler yazdı. Büveyhîler son zamanlarında ordu üzerinde hâkimiyetlerini kaybetmeye başlayınca Murtazâ, zaman zaman onlarla Bağdat’ta bulunan Türk birlikleri arasında aracılık etmekle görevlendirildi. 422 (1031) yılında Celâlüddevle’nin veziri Rukkâcî ile beraber emirleri altında bulunanlara kötü muamele yapmakla suçlanan iki Türk kumandanının Bağdat’a getirilmesi için Medâin’e gönderildi. Özellikle Bağdat’ın Kerh bölgesinde 420 (1029) yılından itibaren ortaya çıkan Sünnî-Şiî çatışmalarında Şiîler’in sözcülüğünü üstlenen Murtazâ, gerek Büveyhî emîrleri gerekse halife nezdinde önemli teşebbüslerde bulunarak ihtilâfların çözümü için çaba sarfetti. Şerîf el-Murtazâ 25 Rebîülevvel 436 (20 Ekim 1044) tarihinde vefat etti. Yaşadığı dönemde İmâmiyye Şîası’nın en yetkili âlimi olarak tanınan Şerîf el-Murtazâ, Bağdat’ta kendisine sorulan soruları cevaplandırdığı gibi Bağdat dışındaki şehirlerden gelen sorulara da yazılı cevaplar vermiştir. Bunun yanında büyük servetiyle Şiî öğrencilerin yetişmesine destek olmuş, 80.000

cilt kitap ihtiva ettiği söylenen bir kütüphane kurmuştur (İbn Inebe, s. 235; K. Avvâd, s. 234-235). Şeyhüttâife Ebü Ca‘fer et-Tûsî, Ahmed b. Ali en-Necâşî, Kādî Abdülazîz b. Berrâc et-Trablusî ve Halep bölgesi halifesi Ebü’s-Salâh el-Halebî gibi şahsiyetler Murtazâ’nın önde gelen öğrencilerindendir.

Bağdat İmâmiye ekolünün (Usûliyye) akılcı yönü Şerîf el-Murtazâ ile zirveye ulaşmıştır. Hocası Şeyh Müfîd’in sem‘î deliller olmadan aklın dinî bir hükme varamayacağı şeklindeki düşüncesine karşı çıkan Murtazâ, dinin temel gerçeklerinin tesbitinde akla büyük pay ayrılmasının gerektiğini söyleyerek Mu‘tezile’ye uygun bir düşünce ortaya koymuştur. Bazı Şiî rivayetleri kabul etmeyip Kur’an’ın elde mevcut nüshasının Hz. Peygamber devrindeki metinle aynı olduğunu vurgulayan Murtazâ, Kur’an’ı mahlûk diye nitelemenin uygun sayılamayacağını belirtmiştir. Mu‘tezilî temayüllerine rağmen felsefeye karşı çıkarak felsefecileri şiddetle eleştirmiştir. Yahyâ b. Adî’ye yazdığı reddiyelerde heyûlânın (ilk madde) varlığını ve tabiat kanunları kavramını reddetmiş, bu kanunların Allah’ın koyduğu düzenden (âdetullah) ibaret olduğunu belirtmiştir. Onun felsefeye karşı çıkması, Mu‘tezile’den uzaklaşıp Eş‘ariyye doktrinine yaklaştığı izlenimi vermektedir. Yine astrolojiyle ilgili bütün inançların yanı sıra rüyaların çoğunun anlamsız olduğunu söylemiş, rüyaları “ruhun aslî âlemine yükselmesi” şeklinde açıklayan felsefî izahları gülünç bulmuştur. İmâmiyye geleneğine sıkı bir şekilde bağlı bulunan Şerîf el-Murtazâ, Hz. Ali’nin Resûlullah tarafından tayin edilmiş vasî olduğunu yahut diğer imamlardan herhangi birinin imâmetini kesinlik derecesinde reddeden kimsenin küfre gireceğine hükmetmiştir. Bu noktadan hareketle birçok Şiî âlimi gibi ashabın büyük çoğunluğunu nifakla itham etmiştir. Murtazâ’nın rivayet yöntemini benimseyenlere (Ahbâriyye) muhalefeti, kendisini hocası Müfîd’in fıkıh ve fıkıh usulü konusunda destekleyici bir unsur olarak kabul ettiği âhâd haberleri reddetmeye yönlendirmiştir. Ona göre râvileri güvenilir bile olsa âhâd haberler fıkıh konusunda muteber delil kabul edilemez. Zira bu tür rivayetler, İbn Bâbeveyh istisna edilirse Kum’daki teşbihe ve kaderciliğe meyilli râviler tarafından nakledilmiştir. Kur’an’ın i‘câzı meselesinde sarfe nazariyesini benimseyen Murtazâ’nın bu görüşleri İmâmiyye arasında uzun süre etkisini sürdürmüştür. Onun ve hocası Müfîd’in kelâma dair düşünceleri, VII. (XIII.) yüzyılda Nasîrüddîn-i Tûsî ve diğer kelâmcılar tarafından İbn Sînâ felsefesinden faydalanılarak ortaya

konulan yeni kelâm sistemine kadar devam etmiş, ancak âhâd haberlerin fıkıh alanında reddedilişi kabul görmemiştir.

Eserleri. Velûd bir müellif olan Şerîf el-Murtazâ’nın yayımlanan eserlerinin bir kısmı şunlardır: el-Uṣûlü’l-iʿtiḳādiyye (nşr. Muhammed Hasan Âlü Yâsîn, Nefâʾisü’l-maḫṭûṭât içinde, Bağdat 1954, 1962); Îḳāẓü’l-beşer (İnḳāẕü’l-beşer) mine’l-cebr ve’l-ḳader (nşr. Ali el-Hâkānî en-Necefî, Necef 1354/1935; nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde, Kahire 1971); Mecmûʿa fî fünûn şettâ min ʿilmi’l-kelâm (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Nefâʾisü’l-maḫṭûṭât V içinde, Bağdat 1955); el-Muḳniʿ fi’l-ġaybe (nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum 1416/1995); Mesʾele vecîze fi’l-ġaybe (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Nefaʾisü’l-maḫṭûṭât IV içinde, Bağdat 1955);

Tenzîhü’l-enbiyâʾ (bütün peygamberlerin ve imamların günahlardan korunmuşluğunu ele alan bir çalışmadır; nşr. Muhammed el-Kütübî, Necef 1379/1960; Beyrut 1988); el-Mülaḫḫaṣ fî uṣûli’d-dîn (nşr. Muhammed Rızâ Ensârî Kummî, Tahran 1381); Resâʾilü’ş-Şerîf el-Murtażâ (kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır; nşr. Ahmed Ali Hüseyin el-Eşkûrî, Necef 1386/1967; nşr. Mehdî er-Recâî, Kum 1405); eş-Şâfî fi’l-imâme (Kādî Abdülcebbâr’ın el-Muġnî’sinde imâmete dair bölümler hakkında bir reddiyedir; Hacer 1301/1884; nşr. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb, Beyrut 1988); eẕ-Ẕaḫîre fî ʿilmi’l-kelâm (nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Kum 1411); el-Mûżıḥ ʿan ciheti iʿcâzi’l-Ḳurʾân (nşr. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, Meşhed 1424); Gurerü’l-fevâʾid ve dürerü’l-ḳalâʾid* (eserde bazı âyetlerle hadislerin Mu‘tezilî açıdan yorumu, kelâma ve edebiyata dair konular, Mu‘tezile ileri gelenleriyle bazı şairlerin biyografileri, edebî sanatlar vb.ne yer verilir; eser ilk defa Tahran’da [1272], ardından Kahire’de [1325] basılmış, daha sonra çeşitli neşirleri gerçekleştirilmiştir; meselâ bk. nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, Kahire 1373/1954); el-Cevâmiʿu’l-fıḳhiyye (nşr. M. Bâkır Hânsârî, Tahran 1276/1859); ez-Zerîʿa fî ʿilmi uṣûli’ş-şerîʿa (I-II, Tahran 1346-1348; nşr. Ebü’l-Kāsım Gürcî, Tahran 1363 hş.); Cümelü’l-ʿilm ve’l-ʿamel (Şîa akaid esaslarıyla fıkhî konuların ele alındığı bir eserdir; nşr. Reşîd es-Saffâr, Necef 1967; nşr. Ahmed Ali el-Hüseynî el-Eşkûrî, Bağdat 1967; Necef 1968); Mesʾele fi’l-ʿamel maʿa’s-sulṭân (Şiî İmâmî inancını benimsemeyen bir devlet başkanının emrinde çalışmanın câiz olup olmayacağına dair bir

eser olup İngilizce tercümesiyle birlikte Wilferd Madelung tarafından yayımlanmıştır; BSOAS, XLIII [Hertford1980], s. 18-31); el-İntiṣâr (Ca‘ferî fıkhıyla ilgilidir; Tahran 1276, 1315; nşr. Seyyid Muhammed Rızâ el-Horasânî, Kum 1404; Kum-Necef 1391/1971; Beyrut 1405/1985); Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-müẕehhebe fî medḥi emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib (Seyyid el-Himyerî'ye ait methiyenin şerhidir; nşr. Muhammed el-Hatîb, Kahire 1313; Beyrut 1970); Dîvânü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib (Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin tarafından Türkçe'ye çevrilerek şerhedilmiş, bu şerhi Şakir Diclehan sadeleştirip yayımlamıştır; İstanbul 1981); eş-Şihâb fi'ş-şeybi ve'ş-şebâb (gençlik ve yaşlılığı tasvir eden şiir antolojisi niteliğinde bir eser olup Câhiz'in Sülvetü'l-ḥarîf bi-münâẓarati'r-rebîʿ ve'l-ḥarîf'iyle birlikte basılmıştır; İstanbul 1302; Beyrut 1403/1982); Ṭayfü'l-ḫayâl (Arap aşk şiirlerinin çeşitli yönlerden ele alındığı bir eserdir; nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî, Kahire 1955); Dîvânü'ş-Şerîf el-Murtażâ (nşr. Reşîd es-Saffâr, Kahire 1958). Müellifin kardeşi Şerîf er-Radî tarafından derlenen Nehcü'l-belâġa zaman zaman Şerîf el-Murtazâ'ya nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Mansûr es-Seâlibî, Tetimmetü'l-Yetîme (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1353/1934, I, 53-56; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Fihrist (nşr. Cevâd el-Kayyûmî), [baskı yeri yok] 1417 (Müessesetü neşri'l-fekāhe), s. 164-165; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 402; Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü'l-ḳaṣr (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1968, I, 279-283; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1353/1934, s. 61-63; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 120-126; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 173-178; VIII, 146-147; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 313-317; Abdullah Efendi, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâzü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, IV, 14-65; İbn Inebe, Umdetü'ṭ-ṭâlib, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 234-236; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 223; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391, IV, 296-312; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 81-82; W. Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", Le Shîʿisme Imâmite, Paris 1970, s. 25-27; a.mlf., "A Treatise of the Sharif al-Murtadā on the Legality of Working for the Government",

BSOAS, XLIII (1980), s. 18-31; a.mlf., “ʿAlām-al-Hodā”, EIr., I, 791-795; Abdülfettâh Lâşîn, Belâġatü’l-Ḳurʾân fi âs̱âri’l-Ḳāḍî ʿAbdilcebbâr ve es̱eruhû fi’d-dirâsâti’l-belâġa, Kahire 1978, s. 563-648; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 391-393; K. Avvâd, Ḫazâʾinü’l-kütübi’l-ḳadîme fi’l-ʿIrâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 234-235; Vāhid Akhtar, “al-Sayyid al-Murtadā, Life and Works”, al-Tawhid, IV/ 1, Tehran 1407/1986, s. 125-152; Ahmed Muhammed el-Maʻtûk, “eş-Şerîf el-Murtażâ: Ḥayâtühû, şeḳāfetühû, edebühû ve naḳdüh”, el-Mecelletü’l-ʿArabiyye li’l-ʿulûmi’l-insâniyye, sy. 44, Küveyt 1993, s. 30-73; C. Brockelmann, “al-S̲h̲arīf al-Murtaḍā”, EI² (İng.), VII, 634; M. Kerîmî Zencânî, “Seyyid Murtażâ”, DMT, IX, 463-471.

Mustafa Öz

ŞERÎF en-NÎSÂBÛRÎ

(bk. NUKREKÂR).